

# Van kwaad verhalen

Context en praktijk van het justitiepastoraat

## **Van kwaad verhalen**

*Context en praktijk van het justitiepastoraat*

Redactie:

Theo de Wit

Evert Jonker

Ryan van Eijk (redactiesecretaris)

Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat, Tilburg/Kampen

ISBN 978-90-5850-578-1

Eerder verschenen:

F. van Iersel, J. Eerbeek, R. Bijkerk (red.), *Handboek Justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Damon: Budel, 2009. ISBN 978-90-5573-958-5

Dit boek is een uitgave van:

 Wolf Legal Publishers (WLP)

Postbus 31051

6503 CB Nijmegen

Tel: 024 355 19 04

Fax: 084 837 67 00

E-Mail: [info@wolfpublishers.nl](mailto:info@wolfpublishers.nl)

[www.wolfpublishers.com](http://www.wolfpublishers.com)

Alle rechten voorbehouden. Behoudens de door de Auteurswet 1912 gestelde uitzonderingen, mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd (waaronder begrepen het opslaan in een geautomatiseerd gegevensbestand) of openbaar gemaakt, op welke wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. De bij toepassing van artikel 16B en 17 Auteurswet 1912 wettelijk verschuldigde vergoedingen wegens fotokopiëren, dienen te worden voldaan aan de Stichting Reprerecht, 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/Kampen, 2010 / WLP, 2010

Afbeelding omslag: Francisco de Goya, *Duel*

**Van kwaad verhalen.**  
**Context en praktijk van het justitiepastoraat**

Onder redactie van  
Theo W.A. de Wit, Evert Jonker  
& Ryan van Eijk

Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat

Tilburg/Kampen  
2010



## Inhoudsopgave

<b>Voorwoord</b>	1
<i>Evert Jonker &amp; Theo de Wit</i>	
<b>De wet naleven of luisteren naar de boodschap?</b>	5
Justitiepastor te midden van een veranderend strafrecht <i>Ryan van Eijk</i>	
<b>De opsmuk van het kwaad.</b>	25
Narrativiteit, kwaad en verzoening <i>Theo de Wit</i>	
<b>De justitiepastor als aanklager?</b>	39
Pastorale en theologische aspecten van 'confrontatiepastoraat' <i>Evert Jonker</i>	
<b>Boosheid als kans.</b>	71
Een verkenning met het oog op het justitiepastoraat <i>Marja Terlouw-Sterk</i>	
<b>Herstel!</b>	93
Over hoop die doorgaat tegen beter weten in <i>Jan Bodisco Massink</i>	
<b>De justitiepastor als 'exorcist',</b>	103
over het vieren van 'de verlossing van het kwade' <i>Theo van Dun</i>	
<b>'Die nedergedaald is ter helle'</b>	125
De betekenis van Jezus' nederdaling ter helle voor de hoop op verlossing onder gedetineerden <i>Toke Elshof</i>	
<b>Auteurs</b>	145



## Voorwoord

Evert Jonker en Theo de Wit

Deze bundel verzamelt de oogst van een aantal studiedagen in 2010 van het Rooms-katholiek en Protestants Justitiepastoraat. In de derde week van april verzamelden de katholieke justitiepastores zich in conferentieoord Kontakt der Kontinenten voor een tweedaagse over het onderwerp 'Verlos ons van het kwaad', de oude, maar immer actuele vraag naar onze omgang met het kwaad. In dezelfde periode kwamen hun protestantse collega's samen rond het thema 'Slachtoffer zijn; herstelbaar?', de idee maîtresse in het in 2009 verschenen oecumenische *Handboek Justitiepastoraat*. Voor het eerst werd een deel van deze studiebijeenkomsten inhoudelijk voorbereid door het *Centrum voor Justitiepastoraat*, het aan de Universiteit van Tilburg gevestigde oecumenische onderzoekscentrum van de Protestantse Theologische Universiteit en de Tilburgse Faculteiten Katholieke Theologie en Rechtswetenschap.

De inleiders is gevraagd hun bijdragen te bewerken tot een wetenschappelijke publicatie die ter beoordeling kon worden voorgelegd aan een redactie vanuit het centrum, de schrijvers van dit voorwoord.

De bijdragen betreffen zowel de juridische en maatschappelijke context als de praktijk van het justitiepastoraat en raken de *core business* van het justitiepastoraat. Worden geestelijk verzorgers in justitiële inrichtingen in hun werk geconfronteerd met het 'kwaad', of eerder met complexe persoonlijke en sociale problematiek? Vermoedelijk moet het antwoord luiden: met beide, omdat achter een misdrijf dikwijls een moeilijke en tragische levensloop schuil gaat. Maar dan blijft de vraag: wat doen religieus geïnspireerde geestelijk verzorgers in hun werk met gedetineerden in dit opzicht precies? Is het vooral 'pappen en nathouden', zoals sommige geestelijk verzorgers openlijk toegeven? Zijn zij vooral bijstand en troost voor gedetineerden, in naam van een 'lieve' en vergevende God? Of hebben zij tevens een taak als aanklager omdat de God van het Oude en het Nieuwe Testament ook gerechtigheid eist? Zijn geestelijk verzorgers uiteindelijk radertjes in een zichzelf reproducerend systeem dat de bewuste toevoeging van leed als een van zijn mogelijkhedenvoorwaarden kent? Of ligt de eigenlijke taak van de geestelijk verzorger misschien eerder of mede op het gebied van de (religieuze) vormen: is hij of zij een voorganger in de voltrekking van rituelen, ook 'exorcistische' rituelen? Hoe kan 'herstelgericht' pastoraat er in de praktijk uitzien?

Ryan van Eijk schetst eerst de juridische context van het werk van geestelijk verzorgers. Het recht en vooral het strafrecht kan als een antwoord op het 'kwaad' worden beschouwd, voor zover bepaalde daden door het recht als misdrijf zijn gekwalificeerd en vervolgd worden. Tegelijkertijd voegt het strafrecht zelf ook leed en pijn toe, bijvoorbeeld in de vorm van een gevangenisstraf. Van Eijk schetst de positie, mogelijkheden en grenzen van dit antwoord van de kant van het strafrecht, alsook belangrijke recente veranderingen in het strafklimaat.

Theo de Wit richt zich op een soort omkering. Hoe komt het toch, zo vraagt hij zich af, dat veel misdrijven en aangericht onheil in het zelfbewustzijn van de daders worden getransformeerd tot noble ondernemingen, worden ingeschreven in een groot verhaal of juist worden geminimaliseerd tot onbeduidende details? Hij illustreert dit fenomeen aan een voorbeeld uit de politieke geschiedenis en aan de actualiteit van het seksueel misbruik door geestelijken van de Rooms-katholieke kerk. En hij komt tot de conclusie dat het zelfbedrog dat met kwade daden dikwijls gepaard gaat er een paradoxaal bewijs van is dat zelfs de meest ernstige misdaad getuigt van de prioriteit die het goede voor ons heeft.

Evert Jonker gaat de uitdaging aan die gelegen is in de vraag of de geestelijk verzorger wellicht ook een taak heeft als 'aanklager'. Betekent dat geen verdubbeling van de aanklacht voor een gedetineerde, die immers dikwijls reeds door de rechter veroordeeld is, zo vraagt hij zich af. Toch pleit ook hij via theologische noties als 'onderbreking', roeping en aandrang voor een confronterend moment in de taakopvatting van een pastor, al dient hij of zij de valkuil te vermijden van een opdringerig en weinig compassievol optreden. Hij vat zielzorg op als kijken of er iets te bidden valt en verstaat de aanklacht in dit kader als een gebedsmodus.

Marja Terlouw-Sterk signaleert dat nogal wat gedetineerden worstelen met gevoelens van boosheid en woede, emoties die in onze cultuur en ook in de geschiedenis van het christendom niet zelden negatief of ambivalent gewaardeerd worden, dit ten gunste van zelfbeheersing en zelfcontrole. Zij gaat de psychologische en theologische literatuur op dit punt na, en ondervraagt de hypothese dat boosheid wellicht ook getransformeerd kan worden tot een kracht in een proces van herstel en levensvernieuwing, waarin justitiepatroes een bijdrage kunnen leveren.

Jan Bodisco Massink praktiseert de methode van herstelgericht pastoraat vanuit de psychoanalytische droomduidingstechniek die hij toepast op een Bijbeltekst, Psalm 80. Dat impliceert voor pastores ook de opdracht, deze tekst op zichzelf en op de eigen praktijk van

geestelijke verzorging met gedetineerden toe te passen. Wie werkt met gedetineerden heeft te maken met dikwijls getraumatiseerde mensen die leven in een universum waarin de gewone waarden zijn omgekeerd: veiligheid wordt beleefd als onveiligheid, vertrouwen wordt diep gewantrouwd, daders ervaren zich als slachtoffers. Hiermee geconfronteerd wordt het 'herstel ons' uit Psalm 80 ook een smeekbede van geestelijk verzorgers zelf. Zij moeten de kunst beoefenen om de aanslag die het gevangenisstelsel en de vaak hopeloos in hun eigen universum verstrikte gedetineerden doen op ons narcisme en op onze resultaatbehoefte te trotseren. Hoe? Door 'de lof van God te blijven zingen' en ons dus niet door onze desillusies te laten inpalmen.

'Verlos ons van het kwaad', het motto van de katholieke studiedagen, is ontleend aan een gebed, het Onze Vader - wat reeds laat vermoeden dat de (definitieve) verlossing uit het kwaad niet van onze kant wordt verwacht. Theo van Dun geeft een verhelderend inzicht in 'exorcistische' rituelen die in de strijd tegen het kwaad een krachtige verbinding bedoelen te leggen met de goede, verzoenende en verlossende machten van Godswege. Hij vat de verschillende exorcistische rituelen op als mogelijkheden om verlossing van het kwaad te vieren. Hoewel exorcisme in het R.-K. kerkrecht formeel voorbehouden is aan priesters met een bijzondere aanstelling, ziet hij de intenties van exorcisme functioneren in het werk van justitiepastores. Hij beschrijft enkele *home made* rituelen om de boze buiten de deur van hart en cel te houden, zoals een celreiniging en wijst op rituele vormen, zoals boetevieringen en de schuldbelijdenis (*Confiteor*).

Toke Elshof concentreert haar bijdrage op de gevoelens van verantwoordelijkheid, schuld en schaamte bij gedetineerden en de wijze waarop de geestelijk verzorger daarmee kan omgaan. Zij signaleert ook een zekere genadeloosheid die de verwijzing naar de 'eigen verantwoordelijkheid' door het gevangenisstelsel kan betekenen, terwijl de samenleving ex-gedetineerden dikwijls met onverschilligheid of met uitsluiting bejegt, waardoor de terugkeer in de samenleving ook een 'hel' kan zijn. Maar binnen het werk moet ruimte zijn voor zowel bemoediging en troost als confrontatie en aanklacht, theologisch gesproken omdat de christelijke God zowel een God van liefde als een God van rechtvaardigheid is.



# De wet naleven of luisteren naar de boodschap?

## *De justitiepastor te midden van veranderend strafrecht*

Ryan van Eijk

### *1. Inleiding*

Het recht heeft zijn beperkingen als het gaat om het beteugelen of zelfs verlossen van het kwaad.<sup>1</sup> De oude uitspraak *summum ius, summa iniuria* (Het hoogste rechts is het hoogste onrecht) maakt duidelijk dat het recht zelfs gewild of ongewild nieuw kwaad kan scheppen. Paulus wijst er in zijn Galatenbrief al op dat “niemand rechtvaardig wordt door de wet na te leven.”<sup>2</sup> Deze overwegingen leiden ons meteen tot de centrale uitgangsvraag in deze bijdrage: wat mogen we van het (straf)recht verwachten als het gaat om de bestrijding of zelfs verlossing van het kwaad, en wat niet? Op zoek naar beantwoording van die vraag wenden we ons eerst tot de positionering van het (straf)recht (par. 2) en het straffen (par. 3) in het algemeen. Vervolgens richten we onze aandacht op de verander(en)de positie van het strafrecht in de huidige Nederlandse situatie (par. 4) en de gevolgen daarvan (par. 5). We eindigen met aandacht te besteden aan de betekenis die dit heeft voor positionering en werk van het justitiepastoraat (par. 6).

### *2. Positionering van het (straf)recht*

Wie het woord ‘recht’ gebruikt, gebruikt een verzamelbegrip. Het begrip kan verwijzen naar de wetten als verzameling van door daartoe bevoegden opgestelde regels (veelal teksten) of naar het ideaal van rechtvaardigheid (idee) en naar de verhouding tussen die twee zoals dat tot uiting komt in de interacties tussen personen.<sup>3</sup> Recht heeft alles te maken met het sociaal ordenen van menselijk gedrag (*ubi societas ibi ius*). In concreto betekent dit:

---

<sup>1</sup> Onder kwaad wordt hier alleen verstaan gedrag dat bewust en gewild leed aan een ander toevoegt dan wel leed dat voortkomt uit gedrag waarvan men had kunnen of moeten weten dat het een ander leed toevoegt, en dat als (moreel) verwerpelijk wordt beschouwd. Leed voortkomend uit andere oorzaken, zoals ziekte of natuurrampen, valt dus buiten onze definitie van kwaad en blijft hier buiten beschouwing. Niet alle kwaad is overigens ook in strafrechtelijke zin kwaad; denk bijvoorbeeld aan overspel.

<sup>2</sup> Gal. 2,16.

<sup>3</sup> Cfr. W. Witteveen, *De geordende wereld van het recht. Een inleiding*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001, gewijzigde dr., 3-7.

- recht herstelt orde (reactief: conflictoplossend);
- recht handhaaft orde (preventief: conflictvoorkomend);
- recht wijzigt orde/regels conform de behoeften van de samenleving (legitimiteit) en
- recht ordent hoe dat alles gebeurt (procedures, legaliteit).

Recht dient te voldoen aan verschillende eisen die tot uiting komen in de attributen die Vrouwe Justitia draagt: de weegschaal als symbool van de *rechtvaardigheid*, het zwaard voor de *doelmatigheid* en de blinddoek voor de *rechtszekerheid*.<sup>4</sup> Dit zijn eisen omdat alleen als deze aspecten aanwezig zijn en zich in een goede balans tot elkaar verhouden het recht ten volle kan functioneren, omdat alleen dan mensen het recht serieus nemen en er trouw aan willen zijn.<sup>5</sup> De rechtvaardigheid en doelmatigheid als eis behoeven in dit verband waarschijnlijk weinig uitleg. Rechtszekerheid is een eis omdat het recht een grote mate van voorspelbaarheid verlangt en op die wijze een mate van zekerheid en overzichtelijkheid biedt.<sup>6</sup> Kortom, het recht moet voldoen aan verwachtingen. Het moge duidelijk zijn dat er spanning tussen deze eisen kan bestaan. Want wanneer moet of kan de ene eis prevaleren boven de andere? Er moet ook sprake zijn van een zekere balans en harmonie tussen wat het recht stelt en wat de samenleving aan ordening vraagt. Deze onderlinge afstemming op elkaar is noodzakelijk om zowel het recht als de samenleving te laten functioneren. Dit alles betekent dat het recht een voortdurend discours is, een eendeloos debat, waarin de verschillende actoren elkaar proberen te overtuigen van het belang en de juistheid van hun standpunt (beker met taal).<sup>7</sup> Recht is pas echt recht als het leeft, dat wil zeggen als het wordt nageleefd en bediscussieerd. Gebeurt dat niet dan is het recht tot een dode letter geworden en heeft het zijn functie verloren.

---

<sup>4</sup> Witteveen, *o.c.*, 7 e.v.

<sup>5</sup> De trouw aan het recht speelt ook bij burgerlijke ongehoorzaamheid. Volgens de rechtssocioloog Schuyt is burgerlijke ongehoorzaamheid gerechtvaardigd als de handeling 1- gewetensvol, 2- weloverwogen en 3- openlijk wordt verricht, 4- geweldloos is, 5- eerst via andere legale wegen verzet is aangetekend, 6- risico van straf aanvaard wordt en 7- de rechten van anderen gerespecteerd worden. Zie Witteveen, *o.c.*, 12.

<sup>6</sup> Vandaar ook de wijsheid dat mensen onrecht prefereren boven geen recht (= chaos), met andere woorden liever een onrechtvaardige zekerheid dan geen zekerheid. Rechtszekerheid ligt o.a. besloten in het legaliteitsbeginsel en in procedures.

<sup>7</sup> Cruciale vraag is natuurlijk wie deelneemt aan het discours en met welke taal. Alleen de deskundige die het vakjargon beheerst? En op welke 'bronnen' beroept men zich daarbij (de traditionele rechtsbronnen, levensbeschouwing, traditie, emoties)?

Het recht regelt, handhaaft en herstelt dus de samenlevingsordering. Het bepaalt daarmee wat als gewenst of ongewenst gedrag wordt gezien met het oog op die samenlevingsordering.<sup>8</sup> Het recht doet dat onder andere door te straffen.<sup>9</sup> Straf is bewust een ander mens leed toevoegen en daarmee valt het onder onze omschrijving van kwaad. Maar straf onderscheidt zich van ander kwaad door het gegeven dat het als gerechtvaardigd kwaad wordt gezien of gepresenteerd.<sup>10</sup> Het strafrecht wordt daarom altijd geconfronteerd met de vraag naar waarom of waartoe gestraft wordt. Het is het enige deel van het recht dat erin bestaat om opzettelijk en georganiseerd leed toe te voegen zonder er iets duidelijk positiefs tegenover te zetten.<sup>11</sup> Straf komt voort uit emoties van verontwaardiging en angst, maar moet gerationaliseerd en gelegitimeerd worden en boven het individuele en persoonlijke niveau uitgetrokken worden, wil het niet ontaarden in een eindeloze spiraal van geweld en terreur. Een vorm van rationalisatie en legitimatie is door straf nut of zin toe te dichten.<sup>12</sup> Kortom, het recht, en vooral het strafrecht heeft een morele, legale of politieke

---

<sup>8</sup> Daarmee is overigens nog niets gezegd over welke ordening wordt beschermd: de democratische, de eigendomsverhoudingen, de fysieke veiligheid?

<sup>9</sup> Het Nederlands strafrecht kent naast diverse straffen ook maatregelen die opgelegd kunnen worden. Straf is nadrukkelijk een sanctie, die gebaseerd is op schuld en gericht op leedtoevoeging. Bij een maatregel is geen of slechts gedeeltelijk sprake van schuld en is de leedtoevoeging een bijproduct. De leedtoevoeging hoeft bij een maatregel echter niet minder te zijn. Integendeel, vaak is ze bij een maatregel groter, zoals bij de oplegging van een tbs-maatregel, die extra stigmatiserend werkt en waarvan het maximum (in tijd en/of geld) niet vaststaat zoals bij een straf.

<sup>10</sup> Straf kent verschillende kenmerken: 1- leedtoevoeging aan ander 2- met opzet en met reden 3- de leedtoevoeger wordt geacht daartoe recht te hebben 4- reden is een inbreuk op wet, regel of gewoonte 5- gestrafte heeft inbreuk (vermeend) vrijwillig gedaan 6- de reden voor leedtoevoeging ligt in rechtvaardiging van straf en 7- of iets straf is wordt bepaald door de oplegger ervan. Zie D. Hessing en P. van Koppen, *Straffen*, in: P. van Koppen, H. Crombach e.a. (red.), *Het recht van binnen. Psychologie van het recht*, Deventer: Kluwer, 2002, 947-961, hier 948.

<sup>11</sup> W. Jonkers, *Het onvermijdelijk kwaad van het strafrecht*, Deventer: Kluwer, 1971, 5.

Van oudsher behoeft voor velen ook belastingwetgeving een rechtvaardiging als vorm van leedtoevoeging door de overheid. Van deze leedtoevoeging kan men echter als belastingbetaler nog positieve dingen terug verwachten, zoals bijvoorbeeld de aanleg en onderhoud van de verkeersinfrastructuur.

<sup>12</sup> Zie W.C. Ultee, *Minder misdrijven: door overheidsingrijpen of zelfbescherming?*, in: *Justitiële Verkenningen* 2008/2, 46-56.

rechtvaardiging nodig.<sup>13</sup> Dit heeft geleid tot diverse opvattingen over rechtvaardiging van straf, die tot uiting komen in straftheorieën:

1- De retributivistische benadering<sup>14</sup> is vooral gericht op vergelding en schuld. De straf is een genoegdoening voor de misdaad en heeft daarmee een doel in zich en hoeft geen nut te hebben. De straf is (moreel) verdiend, omdat de regel overtreden is (*quia peccatum*: omdat gezondigd is). Met het oog op wat in het verleden gebeurd is, wordt gestraft. Vergelding en boete doen (Talio-principe: oog om oog, tand om tand) is waar het om gaat. Deze benadering vindt haar basis in de rechtvaardigheid(seis) en zoekt een balans tussen overtreding en vergelding. Ze legt niet primair het accent bij het mogelijke nut en effect van straf, dan wel bij preventie of de periode na detentie. Discussiepunt in deze benadering is de proportionaliteitsvraag: welke straf herstelt de verstoorde balans van overtreding en vergelding optimaal?

2- De utilitaristische benadering<sup>15</sup> kijkt naar straf vanuit de sociale nuttigheidsgedachte. Deze benadering richt zich met het bestraffen niet primair op het verleden, maar vooral op de toekomst. Er wordt gestraft, opdat niet meer gezondigd wordt (*ne peccatur*). De mens wordt gezien als een rationeel, calculerend wezen dat pijn of lijden wil vermijden. Preventie is hier een centraal begrip.<sup>16</sup> De straf is er op gericht de dader onschadelijk te maken. De eis van doelmatigheid speelt hier een grote rol. Nuttigheid en doelmatigheid kunnen echter ten koste van de rechtvaardigheid gaan bijvoorbeeld wanneer het opsluiten van een veronderstelde dader leidt tot terugkeer van de maatschappelijke rust of wanneer er geen recidivegevaar zou zijn waardoor in deze benadering een daad eigenlijk straffeloos zou moeten blijven.

3- Benaderingen waarbij een gulden middenweg gezocht wordt tussen beide eerdere benaderingen.

Deze straftheorieën lossen echter een fundamentele vraag niet op, en wel de vraag betreffende de strafmaat.<sup>17</sup> De vraag naar de strafmaat

---

<sup>13</sup> Deze morele, legale of politieke rechtvaardiging komt overeen met respectievelijk de eis van rechtvaardigheid, rechtszekerheid of doelmatigheid.

<sup>14</sup> Ook wel de absolutistische of deontologische benadering genoemd.

<sup>15</sup> Ook wel de relatieve of consequentialistische benadering genoemd.

<sup>16</sup> De zgn. speciale preventie gericht op de individuele dader en de algemene preventie gericht op beveiliging van de samenleving.

<sup>17</sup> Is de moord op een onsympathiek persoon lichter te straffen dan de moord op een aardig persoon (utilitaristisch)? Is de daad van de verkrachter te vergelden door verkrachting van die dader (retributivistisch)? De strafmaat

is in wezen ook een concrete uiting van de vraag naar de begrenzing van de straf. Straf op grond van de wet is in beginsel reactief gerechtvaardigd en gelimiteerd geweld (kwaad). De Amerikaanse politoloog Sarat wijst er terecht op dat recht zonder geweld ondenkbaar is, maar het geweld waar het recht mede op stoelt, vormt tegelijkertijd een bedreiging voor de waarden waarvoor het recht opkomt.<sup>18</sup> Recht gaat onvermijdelijk over pijn en leed, aldus Sarat, maar het is een vorm om geweld te organiseren en kanaliseren met als doel de realisering van de ideale rechtvaardigheid en vrede. Dit betekent dat straf als juridisch gefundeerd en georganiseerd geweld met terughoudendheid toegepast moet worden. De reden daarvoor is duidelijk: "Door het achterwege laten van een confrontatie met het dodelijke karakter van de wet en met het maskeren van het uit de wet voortvloeiende geweld, stimuleert de rechtstheorie stilzwijgend overheidsdienaren de bloedige gevolgen van hun gezagshandelingen en de pijn door die handelingen veroorzaakt te negeren."<sup>19</sup> Strafrecht wordt op grond hiervan door velen dan ook gezien en gepresenteerd als ultiem middel.

(Straf)recht en rechtvaardigheid vallen niet samen, want (straf)recht kan wel bestaan zonder rechtvaardigheid, maar rechtvaardigheid wordt alleen gerealiseerd door goed (straf)recht.<sup>20</sup> Goede procedures zijn daarbij essentieel. Ontbreekt het hieraan dan is al gauw sprake van willekeur of dictatuur. Het belang van de eerder genoemde eisen van rechtszekerheid, doelmatigheid en rechtvaardigheid en het evenwicht daartussen komen hier dus weer terug en hebben bijgedragen aan de totstandkoming van de huidige rechtsstaat. De geschiedenis van de totstandkoming van die rechtsstaat, waarin ook de overheid gehouden is aan de wet, laat overduidelijk zien dat de strijd tegen willekeur en dictatuur veel (slacht)offers

---

blijkt in de praktijk uiteindelijk variabel, en afhankelijk van de ernst van de daad enerzijds en de verwijtbaarheid van de dader anderzijds.

<sup>18</sup> A. Sarat, *Situating Law Between the Realities of Violence and the Claims of Justice*, in: A. Sarat (Ed.), *Law, violence, and the Possibility of Justice*, Princeton: Princeton University Press, 2001, 3-16, hier 3-7 en A. Sarat/Th. Kearns, *Making Peace with Violence: Robert Cover on Law and Legal Theory*, in: *Law's Violence*, A. Sarat/Th. Kearns (Eds.), Michigan: University of Michigan Press, 1995, 211-251, hier 212.

<sup>19</sup> Eigen vertaling. A. Sarat, *o.c.*, 2001, 3-4.

<sup>20</sup> Cfr. Th. Kearns/A. Sarat, *Legal Justice and Injustice: Toward a Situated Perspective*, in: A. Sarat/Th. Kearns (Eds.), *Justice and Injustice in Law and Legal Theory*, Michigan: University of Michigan, 2001, 1-18, hier 3.

heeft gevegd. Macht en geweld –ook van de overheid- laten zich immers niet zonder meer beteugelen.<sup>21</sup>

### 3. Straffen

Na deze positionering van het (straf)recht, is het voor de hand liggend nu te kijken naar de straffen die daadwerkelijk worden toegepast. Het Nederlandse Wetboek van Strafrecht<sup>22</sup> maakt daarbij onderscheid tussen hoofdstraffen en bijkomende straffen. In volgorde van afname van zwaarte gelden als belangrijkste hoofdstraffen 1. de gevangenisstraf, 2. de taakstraf en 3. de geldboete. Per delict is wettelijk aangegeven welke sancties de rechter mag opleggen bij een veroordeling met betrekking tot het betreffende delict. Als bijkomende straffen kunnen worden opgelegd 1. de ontzetting van bepaalde rechten, 2. de verbeurdverklaring en 3. de openbaarmaking van de rechterlijke uitspraak. Naast deze straffen kent het Nederlandse strafrecht nog vermogensrechtelijke en/of vrijheidsbenemende maatregelen, die de rechter –al of niet in combinatie met straffen- kan opleggen. Het betreft hier maatregelen als 1. de onttrekking aan het verkeer, 2. de ontneming van het wederrechtelijk verkregen voordeel, 3. de schadevergoeding, 4. de maatregel van Terbeschikkingstelling (TBS), 5. de plaatsing in een psychiatrisch ziekenhuis en 6. de maatregel tot verblijf in een Inrichting voor Stelselmatige Daders (ISD; voor veelplegers).

Uit het bovenstaande werd duidelijk dat straf(recht) een legitimatie behoeft, die vooral ontleend wordt aan het doel: vergelding en/of preventie. Maar wordt dat doel met de straffen die we opleggen ook bereikt? Kijkend naar de effectiviteit van straf zijn er vanuit de

---

<sup>21</sup> “Een rechtsstaat kenmerkt zich door het bestaan van een rechtsstelsel waarin de machtsuitoefening van de overheid door het recht wordt genormeerd, en wel op basis van *rechtsbeginselen* die autonoom zijn ten opzichte van maatschappelijke functies van controle en ordehandhaving en op basis van een *contradictoire structuur* waarin de staat deze controle- en ordehandhavingfuncties wil realiseren”, aldus C. Kelk, *Recht en verantwoordelijkheden binnen de justitiële inrichtingsmuren*, in: J.W. Duyvendak e.a. (red.), *Macht en verantwoordelijkheid*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007, 387-398, hier 388.

Tot deze rechtsbeginselen behoren principes als: geen straf zonder wet, geen straf zonder misdaad, geen straf zonder schuld, in gelijke gevallen gelijke straf, proportionaliteit tussen misdaad en straf, een fair proces.

<sup>22</sup> Ook in andere wetgeving zijn sancties terug te vinden. Te denken valt o.a. aan voor de hand liggende wetten zoals de Wegenverkeerswet (bijvoorbeeld rijden onder invloed), de Opiumwet en de Vuurwapenwet, maar ook aan minder vanzelfsprekende wetten zoals Belastingwetgeving en zelfs de Ambtenarenwet.

rechtspsychologie een aantal algemene criteria te formuleren.<sup>23</sup> Een straf is effectief als 1- de straf kort na de daad wordt uitgevoerd, 2- de straf consistent wordt toegepast (dat wil zeggen strafzekerheid), hetgeen afhankelijk is van de pakkans en 3- de intensiteit en extremiteit van de straf.<sup>24</sup> Dit laatste criterium is overigens erg relatief. Uit onderzoek blijkt dat het voldoen aan het criterium van de straffkans belangrijker is dan de strafomvang. De veel geëiste strafverzwaring in combinatie met een (voor vele delicten geldende) lage pakkans werkt daarentegen averechts: het leidt niet tot gedragsverandering ten positieve, maar juist tot ‘criminele tegenmaatregelen’, zoals bijvoorbeeld de aanschaf van flitsscanners door notoire snelheidsovertreders of ingewikkelde en frauduleuze witwaspraktijken van geld, dat verdiend is in de georganiseerde drugs- of mensenhandel. Ook blijkt een gedragsverandering bij mensen zeer relatief, want gebonden aan de context.<sup>25</sup> Ten slotte werkt gedragsbeïnvloeding en –verandering slechts tijdelijk, mede omdat gedrag zeer bepaald wordt door sociale omstandigheden<sup>26</sup> en veel gedrag dat in aanmerking

---

<sup>23</sup> J. van der Pligt, W. Koomen en F. van Harreveld, Bestrafen: een overzicht, een mythe en nieuwe varianten, in: *Justitiële Verkenningen* 2008/2, 70-81 en D. Hessing en P. van Koppen, o.c.

<sup>24</sup> Dit laatste criterium is actueel nu er her en der gedacht wordt om vooral geldboetes inkomens afhankelijk op te leggen. De achterliggende gedachte is dat een boete ‘pijn moet doen’. Tegelijk is een boete van 300,00 euro niet per definitie 3 maal zo zwaar of effectief als een boete van 100,00 euro. Wel lijkt de mate van intensiteit aan het einde van de straf van belang. Het gaat om de zogenaamde *peak-end* waardering: De totaalervaring van straf, d.i. de afschrikwekkende werking van straf, blijkt bepaald te worden door het meest vervelende moment tijdens de straf in combinatie met het allerlaatste deel van straf. De duur van de straf blijkt relatief irrelevant in de totaalervaring van straf. Zie D. Hessing en P. van Koppen, o.c., 2002, 958-959.

<sup>25</sup> “Dus het afleren van agressief gedrag op het sportveld betekent niet dat men zich ook minder agressief zal gedragen in het verkeer.” J. van der Pligt, W. Koomen en F. van Harrevel, o.c., 71.

Cfr. WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2003, 95.

<sup>26</sup> Zie bijv. de ingrijpende en ontluisterende beschrijvingen over het wereldberoemde Stanford Prison Experiment (Ph. Zimbardo, *The Lucifer Effect. How Good People Turn Evil*, London: Rider, 2009), over het Duitse sanctiestelsel onder de Nazi's (N. Wachsmann, *Hitlers gevangenen. De rechtsorde in Nazi-Duitsland*, Amsterdam: De Bezige Bij, 2005) en over de massamoorden door het Duitse leger tijdens de tweede Wereldoorlog (H. Welzer, *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, Frankfurt a/M: Fischer, 2006) Weliswaar niet wetenschappelijk, maar niet ‘minder waar’ komt dit tot uiting in literaire werken zoals Varlam Sjalamovs *Berichten uit Kolyma*, Primo Levi's *Is dit een mens* of *De Welwillenden* van Jonathan Littell.

komt voor straf ook lonend is. Overigens blijkt het verder zo te zijn dat belonen beter werkt dan bestraffen.<sup>27</sup>

Voornamelijk rechtseconomen stellen dat de strafzwaarte een negatief effect heeft op de omvang van de criminaliteit, met andere woorden dat met de toename van de strafmaat de omvang van criminaliteit afneemt.<sup>28</sup> Zij kijken vanuit een rationale-keuze-analyse (kosten-baten) naar criminaliteit en het effect ervan. Dat lijkt een rationale, en daarmee objectieve en neutrale benadering. Maar ze gaan daarbij voorbij aan het feit dat de meeste misdaden niet op grond van een dergelijke analyse worden gepleegd. Bovendien laat hun benadering een aantal belangrijke, fundamentele vragen en vooronderstellingen volkomen buiten beschouwing, zoals de vragen 'wat is crimineel en waarom', of 'vanuit welke andere optiek moet het effect nog meer gezien en gewaardeerd worden?'

Kijkend naar de criteria kunnen we stellen dat zowel de pakkans, de snelheid waarmee gestraft wordt in Nederland als ook de manier waarop de detentiestraf georganiseerd is (zwaarte-intensiteit neemt af naarmate het einde van de straf meer in zicht komt) de strafeffectiviteit erg aantasten.

---

<sup>27</sup> J. van der Pligt, W. Koomen en F. van Harreveld wijzen in hun artikel 'Bestrafen: een overzicht, een mythe en nieuwe varianten', *o.c.*, 70-81) op het belang van de intensiteit van ingrijpen. Zo werkt een gesprek beter dan een folder. Ze pleiten verder voor sociale straffen i.p.v. de instrumentele straffen (geld of tijd). Als mogelijkheden noemen ze 1- *naming* en *shaming* (maar dat zien ze, omdat er veel op aan te merken is, eerder in het civiele dan in het strafrechtelijke domein toegepast), 2- de vanzelfsprekendheid van overtredend gedrag onderuit halen door te informeren hoe weinig dat gedrag in feite voorkomt, want mensen zijn geneigd zich aan te passen aan wat normaal is. Ook denken ze aan 3- het toekennen van keurmerken (beloning).

De meeste mensen houden zich aan normen, door internalisering en sociale controle (formeel en informeel). Cfr. WRR, *o.c.*, 2003, vooral Hoofdstuk 4 Norm(overschrijdend)-gedrag, 89-140. "Belonen helpt meestal beter dan straffen. Er is bovendien een verschuiving te zien van de meer morele vormen van sociale controle (groepsdwang en een appèl op het geweten) naar instrumentele sociale controle (belonen en straffen) en van een informele sociale controle naar een formele sociale controle, uitgeoefend door (formeel) instanties." 92.

<sup>28</sup> Zie bijvoorbeeld G. Suurmond en B.C.J. van Velthoven, Natuurlijk is opsluiten effectief (Werkt gevangenisstraf echt niet?) Criminologen als struisvogels, in: *Justitiële Verkenningen* 2008/2, 27-45 en de kritiek op de economische benadering door M. Tonry, Onderzoek naar afschrikking. De noodzaak om klein te denken als we iets nieuws willen leren, in: *Justitiële Verkenningen* 2008/2, 98-114.

*Negatieve effecten*

Detentie heeft een grote hoeveelheid negatieve effecten voor de degenen die het ondergaat. Het leidt tot angst en onzekerheid vooral met betrekking tot het gevangenisleven, relaties, het proces en de korte termijn toekomst, en gaat gepaard met een gevoel van groot verlies aan keuze, controle, uitkomst en voorspelbaarheid met betrekking tot het eigen leven. De binnenkomst in een inrichting is vaak een moment van terugtrekken en weinig info opnemen. Na een tijdje observeren kiest de gedetineerde een gedragswijze en begint interactie, alhoewel de gedetineerde zich nog als anders dan de anderen beschouwt.<sup>29</sup> Ook de lange termijngevolgen van detentie zijn zeer ingrijpend en omvattend: persoonlijkheidsverandering, Posttraumatisch Stresstoornis (pts), depressie, *coping*-problemen met praktische taken, afzondering, isolement, verlies van tijdsbesef, relatieproblemen. Jamieson en Grounds constateren bij gedetineerden een overlevingsstrategie die bestaat uit “zich afsluiten voor emoties en gedachten over de toekomst, het verbergen van depressieve gevoelens, problemen onderdrukken, het vermijden van verontrustende gedachten over de familie en het hooghouden van de eer.”<sup>30</sup> Wat functioneel is in de detentiesetting blijkt volgens hen juist disfunctioneel na de detentie. Ze constateren verder een veranderde tijdsbeleving: wordt tijd normaliter in lineair perspectief gezien, door gedetineerden wordt het vooral beleefd en gezien in het perspectief van verlies, dat qua beleving present blijft ook na de invrijheidstelling. Ze concluderen uiteindelijk dat de detentieschade niet zo zeer op medisch, maar wel op psychisch terrein omvangrijk is en zich uit in apathie, afhankelijkheid, ‘*loss of agency*’, zelfvervreemding, onmacht, desinteresse, afstomping, verlies aan zelfachting, seksuele schade, frustratie, woede en onrechtgevoelens. Naast deze psychische schade is er natuurlijk ook nog de sociale en economische schade, die iemand tijdens en na detentie ondervindt in de vorm van stigmatisering, beschadigde relaties en gedorven inkomsten.

---

<sup>29</sup> J. Harvey, Crossing the boundary: the transition of young adults into prison, in: A. Liebling & S. Maruna (eds), *The Effects of Imprisonment*, Cullompton: Willan Publishing, 2005, 232-254.

<sup>30</sup> “blocking out emotions and thoughts about the future, hiding feelings of depression, suppressing problems, avoiding disturbing thoughts about the family, and maintaining pride.” R. Jamieson & A. Grounds, Release and adjustment: perspectives from studies of wrongly convicted and motivated prisoners, in: A. Liebling & S. Maruna (eds), *The Effects of Imprisonment*, Cullompton: Willan Publishing, 2005, 33-65, hier 41.

Ook de samenleving lijdt verlies, want de relaties met de gedetineerde ondervinden schade en voor de samenleving in totaal is detentie een dure vorm van straffen.

#### 4. Verander(en)d strafklimaat

Niemand is het ontgaan dat de Nederlandse samenleving het laatste decennium drastisch veranderd is. Natuurlijk hebben de moorden op Pim Fortuyn en Theo van Gogh hieraan bijgedragen, maar de verandering blijkt breder en dieper. De invloedrijke socioloog Ulrich Beck constateerde jaren geleden al dat de verzorgingsstaat zijn grenzen had bereikt.<sup>31</sup> De verzorgingsstaat dreef op de gedachte van de maakbaarheid, maar die maakbaarheid bleek begrensd. Want met de modernisering nam de maakbaarheid in de samenleving weliswaar toe, maar tegelijk creëerde die modernisering nieuwe problemen en gevaren. “De moderne risico’s onderscheiden zich van andere gevaren doordat zij op beslissingen berusten, op overwegingen en praktijken die technisch-economische voordelen en mogelijkheden voor ogen hebben en gevaren als keerzijde van de vooruitgang op de koop toe nemen. Indien deze risico’s zich vervolgens als schadeposten verwezenlijken kan men deze risico’s daarom niet eenvoudigweg maatschappelijk ‘verhullen’ door hen te bestempelen als ‘toevallige incidenten’.”<sup>32</sup> Deze nieuwe, vaak verborgen collectieve risico’s die gepaard gaan met toegenomen individualisering, wantrouwen tegenover de wetenschap en burgerlijke mondigheid hebben de focus op deze risico’s doen toenemen. In de samenleving is daarmee de vraag naar verzorging verschoven naar de vraag naar veiligheid en zekerheid: ieder is een potentieel slachtoffer, die bescherming nodig heeft. Dit vertaalt zich ook naar de staat. Ging het in de verzorgingsstaat om een staat die de ‘*distribution of goods*’ regelde, nu gaat het meer om de risico- of verzekeringsstaat die de ‘*distribution of bads*’ ter hand neemt, waarbij “de presterende overheid nu beoordeeld wordt op effectiviteit, efficiency, flexibiliteit, snelheid van handelen, klantvriendelijkheid en afwezigheid van bureaucratische rompslomp, net zoals burgers die als klant van grote particuliere bedrijven gewend zijn. Het klassieke patroon van hiërarchische overheidssturing via strikte en nauwkeurige wettelijke regels, onder leiding van een poli-

<sup>31</sup> U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1986.

<sup>32</sup> D. Roef, Strafrechtelijke verantwoordelijkheid in de risicomaatschappij, in: P. Bal e.a. (Red.), *Veiligheid of vergelding? Een bezinning over aard en functie van het strafrecht in de postmoderne risicomaatschappij*, Deventer: Kluwer, 2003, 33-56, hier 36-37.

tiek verantwoordelijk bewindspersoon, komt steeds minder overeen met de huidige, moderne eisen en met de bestuurspraktijk.”<sup>33</sup> Gezien de directe relatie tussen samenleving en recht kan dit het (straf)recht niet ongemoeid laten.

Het recht is inmiddels in hoge mate gepopulariseerd, geïnstrumentaliseerd en gepolitiseerd, want “burgers wegen de producten van het rechtssysteem steeds meer af tegen het eigen rechtsgevoel; het recht raakt onderworpen aan de doelrationele criteria van effectiviteit en efficiëntie; de politiek beperkt zich niet langer tot de wetgeving, maar maakt ook de rechtstoepassing tot voorwerp van debat.”<sup>34</sup> Naast de doelmatigheid is er echter nog een ander belangrijk aspect, waarop Philip Smith wijst in zijn studie *Punishment en Culture*<sup>35</sup> over de opkomst en verdwijning van diverse strafvormen in de geschiedenis. Hij concludeert dat straf altijd –en volgens hem vooral– nog een andere betekenis behoudt naast effectieve en doelmatige machtsuitoefening (wat Foucaults invalshoek is in zijn beroemde studie *Surveiller et punir*). Straf enkel benaderen vanuit die rationale en effectieve invalshoek ontkent het irrationele, ambivalente karakter van straf. De betekenis die gegeven wordt in de samenleving aan een straf is nog belangrijker dan het nut ervan, want “straf betreft noch eenvoudigweg het reguleren van de politiek gevaarlijken of van de economisch kostbaren noch het handhaven van de ‘sociale orde’ en het veiligstellen van de stabiliteit. (...) Straf gaat eerder over het elimineren van het afschuwelijke en weerbarstige, het effectief ontsmetten van het spiritueel en moreel offensieve, het kwaad verbannen, en het versterken van culturele classificaties en grenzen door het afsluiten van grensoverschrijdende mogelijkheden.”<sup>36</sup> Straf gaat dus ook over betekenis en emotie. Smith stelt dan ook dat “nieuwere, ‘modernere’ vormen van straf pogingen tot ordening zijn, die voortkomen uit de behoefte aan zuivering, ontsmetting en waardigheid.”<sup>37</sup> Dit is extra problematisch omdat de samenleving moreel gefragmentariseerd is geraakt. Een morele consensus ontbreekt, waardoor er een voorkeur lijkt te ontstaan voor wat Boutellier noemt ‘procedure-ethiek’, die eruit bestaat dat de gang van zaken in orde is als de juiste (= voorgeschreven) procedure is gevolgd. Gevolg daarvan is dat het

---

<sup>33</sup> WRR, *De toekomst van de nationale rechtsstaat*, Den Haag: Sdu Uitgevers, 2002, 257.

<sup>34</sup> H. Boutellier, Publieke moraal, Recht en sociale orde, in: J.-W. Duyvendak e.a. (Red.). *o.c.*, 2007, 291-301, hier 292.

<sup>35</sup> Ph. Smith, *Punishment and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 2008.

<sup>36</sup> Eigen vertaling, Ph. Smith, *o.c.*, 170-171.

<sup>37</sup> Ph. Smith, *o.c.*, 179.

recht of de procedure vertrekpunt van de morele overwegingen wordt, en niet omgekeerd.<sup>38</sup>

Het criminaliteitsvraagstuk wordt zo tot een vraagstuk over veiligheid, dat deel is geworden van het strafrecht. Het strafrecht raakt daardoor verwijderd van wat ook doel van straf is namelijk vergelding. Maar dat niet alleen, het raakt ook verwijderd van het strafrecht als *ultimum remedium* en van centrale begrippen als legaliteit en schuld. Strafrecht wordt deel van een risicomanagement en zijn inzet wordt verlegd van reactie naar preventie. Het strafrecht wordt risicofrastrafrecht (*acturial justice*: risico-taxatierecht).<sup>39</sup> Het verwordt tot een instrument waarbij een meervoudige verruiming en vervaging optreedt, omdat a. niet meer de afzonderlijke daad en dader centraal staat, maar de generaalpreventieve aanpak, b. zaken eerder gecriminaliseerd worden, c- effectiviteit het leidend beginsel wordt d- concrete delictsomschrijvingen veranderen in abstracte gevaarzettingsdelicten en zorgplichtbepalingen en e- verruiming van aansprakelijkheid plaatsvindt.<sup>40</sup> "Het mensbeeld dat achter het moderne risicostrafrecht schuilgaat, is weinig positief. De risicomaatschappij neigt naar een zondeboksamenleving, waarbij niet zozeer de gevaren op zich, maar diegenen die ze kunnen vertonen het voorwerp vormen van het strafrechtelijk beleid", aldus Roef.<sup>41</sup> Op strafrechtelijk terrein is dit goed merkbaar. "Het niet vervolgen tenzij heeft plaatsgemaakt voor het wel vervolgen tenzij. Dientengevolge heeft zich een enorme uitbreiding van het strafrecht voorgedaan", constateert Kelk.<sup>42</sup> Geweld en agressie als dreiging zijn steeds minder aanvaard in onze samenleving en dergelijke gedragingen worden dan ook sneller gecriminaliseerd en zwaarder bestraft.<sup>43</sup> Berghuis constateert dan ook

---

<sup>38</sup> Boutellier vindt dat link. Dat is volgens hem te weinig: moraal is nodig voor sociale orde; het recht is juist uiting en objectivatie van morele opvattingen. "Waarden zijn betekenisloos indien zij geen uitdrukking vinden in gedeelde normen. (...) Recht en sociale orde veronderstellen elkaar en de institutioneel verankerde publieke moraal vormt de bemiddeling tussen beide." H. Boutellier, *o.c.*, 297-298.

<sup>39</sup> Zie G. van den Heuvel, *Reflecties over actueel risicofrastrafrecht*, in: P. Bal e.a. (red), *o.c.*, 79-92.

<sup>40</sup> D. Roef, *o.c.*, 38-42.

<sup>41</sup> D. Roef, *o.c.*, 39.D.

<sup>42</sup> C. Kelk, *Strafrecht binnen menselijke properties*, Den Haag: BJU, 2008, 16. Zie ook 24: "Al met al zien wij meer situaties onder het bereik van een culpoos misdrijf gebracht worden, waarbij de culpa wordt geconstrueerd op basis van een in abstracto gestelde, niet altijd exact te omschrijven zorgplicht."

<sup>43</sup> Uiting daarvan zijn het definiëren van seksuele delicten als geweldsfeiten, die nu ook leiden tot zwaardere straffen, de legitimatie van overheidsingrijpen om agressie in de persoonlijke levenssfeer te keren (huiselijk geweld, verplichte

een verbreding van wat voor crimineel geweld doorgaat en een personalisering daarvan, die wijzen op een sterke moralisering van agressie. Dit versterkt de roep om meer strafrecht ter verwezenlijking van een generaal preventief effect, waarbij het de paradox is dat een laag niveau van geweld de gevoeligheid voor geweldsincidenten juist groter maakt ('de veiligheidsparadox'). Brants ziet binnen het strafrecht een 'functionalisme' in combinatie met een 'optimistisch rationalisme' optreden, waarin het niet meer gaat "om verantwoordelijke mensen die de samenleving constitueren en die daarom de moeite van het strafrecht waard zijn. In tegendeel, er ligt een mensbeeld aan ten grondslag dat van onmenselijkheden aan elkaar hangt, dat mensen verdeelt in categorieën die wel en niet insluiting waard zijn, wel en niet rechtsbescherming verdienen."<sup>44</sup>

In concreto heeft dit alles de afgelopen jaren gezorgd voor ingrijpende veranderingen op strafrechtelijk terrein: Inrichtingen voor stelselmatige daders, hogere maxima van gevangenisstraffen en geldboetes, uitbreiding van proeftijden en van voorwaarden bij straffen, uitbreiding van delictomschrijvingen met betrekking tot terrorisme, (bij 'bulk-overtredingen') een verschuiving van strafoplegging door de rechter naar strafoplegging door het OM<sup>45</sup> en een toename aan procedures. Al deze veranderingen zijn ingegeven door vooral overwegingen van doelmatigheid en veiligheid. De ene keer is het de economische doelmatigheid die de doorslag geeft, de andere keer de veiligheidsdoelmatigheid<sup>46</sup>. Met name de rechtvaardigheidseis is daarentegen op de achtergrond geraakt.

---

opvoedingsondersteuning bij agressieve kinderen), het eerder opmaken van processen-verbaal bij agressie-incidenten, en het nadrukkelijker afwijzen van groepsgeweld zoals intimidatie in jongerengroepen en voetbalvandalisme). Gedragingen die vroeger werden gekwalificeerd als belediging gelden nu al snel als bedreiging. Wat vroeger een vechtpartijtje heette, wordt nu als mishandeling getypeerd. A.C. Berghuis, De olifant in de kamer; generale preventie en criminaliteitstrends, in: *Justitiële Verkenningen*, jrg. 34 (2008), nr. 2, 11-26. Zie ook G. van den Brink, Geweld als maatschappelijk probleem, in: K. Schuyt/G. van den Brink (red), *Publiek Geweld*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2003, 19-34.

<sup>44</sup> C. Brants, *Over levende gedachten. De menselijkheid van een functioneel strafrecht*, Deventer: Gouda Quint, 1999, 30-31.C.

<sup>45</sup> Zie N. Vleeshouwers, *Het veranderende strafrechtelijke sanctiestelsel* (Afstudeerscriptie), Tilburg, 2007.

<sup>46</sup> Doelmatig in economisch opzicht en doelmatig in veiligheidsopzicht vallen natuurlijk niet altijd samen. Iets kan vanuit veiligheidsoptiek wel doelmatig zijn, maar hoeft dat niet vanuit economisch perspectief te zijn, en vice versa. Zie bijvoorbeeld de manier waarop we straffen: economisch en psychologisch

### 5. Verstrekkende gevolgen

Ietwat gechargeerd kan men stellen dat het strafrechtelijke schema tot voor kort als volgt is te omschrijven: een daad, die strafbaar is gesteld en waarvoor iemand schuld draagt en verantwoordelijk is, leidt tot een reactie vanuit de overheid, die de daad voorlegt aan de onafhankelijke rechter ter beoordeling, met het oog op straf en gericht op terugkeer van de dader in de samenleving. Dit oude schema is gebaseerd op een scheiding der machten, waarbij de individuele verdachte burger en de staat tegenover elkaar staan, en waarbij de staatsmacht ingedamd moet worden, omdat de burger beschermd moet worden tegen een te grote staatsmacht. Bovendien gaat dit schema uit van de in beginsel onvermijdelijke terugkeer in de samenleving van de gestrafte.

Het nieuwe schema lijkt inmiddels te zijn: een daad of gebeurtenis, die strafbaar is gesteld of kan worden, en waarvoor iemand verantwoordelijk is te houden, leidt tot een reactie vanuit de samenleving en de overheid, die het gebeuren al of niet voorlegt aan de onafhankelijke rechter ter beoordeling, met het oog op straf en gericht op beveiliging van de samenleving, en waarbij de terugkeer in toeneemende mate bepaald wordt door de risicotaxatie. Dit schema is complexer. Hier zien we niet alleen de scheiding der machten vervagen, inclusief de grens tussen bestuursrecht en strafrecht. Ook de relatie tussen de actoren blijkt complexer geworden. Het is niet meer eenvoudigweg de staat tegenover een burger, maar een aansprakelijk gestelde burger tegenover de overheid en de samenleving, waarbij de laatste vooral vertegenwoordigd wordt door het burgerslachtoffer en de media. Er lijkt daarbij inmiddels zelfs sprake van een eenzijdige identificatie van de overheid met het (vermeende) slachtoffer. De samenleving en de overheid treden hier vooral op als gezamenlijke bondgenoten tegen veiligheidsrisico's waarvoor iemand (de ander) aansprakelijk is te houden.<sup>47</sup> Maar die iemand kan in feite iedereen

---

gezien is dat niet doelmatig, vanuit de optiek van (symbool)politiek en veiligheid wel.

<sup>47</sup> S. Gutwirth en P. de Hert (Een theoretische onderbouw voor een legitiem strafrecht. Reflecties over procesculturen, de doelstellingen van de straf, de plaats van het strafrecht en de rol van slachtoffers in: *Delikt en Delinkwent* 31, december 2001, 1048-1087) wijzen er terecht op dat rechtspraak en straffen een hoog gehalte aan symboolpolitiek en symboolhandelen kennen. Zeker in tijden van onzekerheid (onveiligheid) is dat een aantrekkelijk mechanisme: de bekende zondebok die een heilzame catharsis oplevert om de bestaande orde te herstellen en te bestendigen. En C. Kelk merkt op: "De realiteit 'heden ik, morgen gij' zou tot gematigder gevoelens over de dader moeten leiden in plaats van

zijn. Dit laatste wordt echter niet als reële mogelijkheid gezien of ervaren. Met andere woorden, de burger realiseert zich niet dat zijn burgerschap en de daarbij horende beschermingsgaranties, die in het verleden bevochten zijn, nu aan het afbrokkelen zijn. Immers, “de burgers van een goed functionerende staat zijn gewend dat het openbaar en het individueel belang met elkaar in overeenstemming worden gebracht, ook en zeker in de donkerste uithoeken van het menselijk bestaan.”<sup>48</sup> De burger vergeet echter dat het algemene belang in strafzaken altijd al boven het individuele belang uitgaat en dat de geschiedenis leert dat staats- of algemeen belang en individueel belang zeker niet altijd samenvallen.<sup>49</sup> Des te belangrijker is juist de goede bescherming van zijn individuele belangen en rechten. Het strafrecht wordt nu steeds meer een instrument waarbij het gaat om het beheren van autonome individuen die een veiligheidsrisico zijn. Strafrecht wordt risicobeheersing en niet vergelding van kwaad. De jurist Brants vat het probleem goed samen, wanneer hij stelt dat dan het risico groot is dat “recht met politiek wordt verward, algemeen belang met het belang van de politieke meerderheid, machtsvertoon met rechtspreken, moraal met recht.”<sup>50</sup> Opvallend bijkomend aspect is dat de dader tegenwoordig in toenemende mate als patiënt benaderd lijkt te worden. Dit betekent dat de verantwoordelijkheid van de dader voor zijn daad niet alleen (gedeeltelijk) ontbreekt, maar de dader in de straf ook (gedeeltelijk) de verantwoordelijkheid wordt ontnomen dan wel ontzegd. Het zijn de behandelaars, die bepalen of en in hoeverre de dader gezond verklaard wordt, en in het verlengde

---

tot een te snelle verheffing van het slachtofferschap tot morele basis van het strafrecht.” C. Kelk, *o.c.*, 2008, 19.

<sup>48</sup> Juli Zeh, *Corpus delicti. Een proces*, Amsterdam: Anthos, 2009, 31. In deze roman van de Duitse juriste/schrijfster Zeh wordt een toekomst beschreven waarin de Methode heerst, die de mensen een gezondheidsregime oplegt: iedereen is verplicht om gezond te leven en op die manier gelukkig te zijn. De ratio van de Methode is: De overlevingsdrang is wat we allemaal delen. Niemand heeft vanuit die drang behoefte aan lijden of ongezond zijn. Gezondheid en afwezigheid van lijden is dus wat ieder wil. Dit individueel belang is dus tevens algemeen belang (net als veiligheid, RvE). Ziekte is daarom in die samenleving wat voorkomen moet worden door ongezond gedrag te voorkomen. Preventie is het opperste gebod en vereist volledige controle over ieders gedrag. Wie zich daartegen verzet is een bedreiging voor eigen en andermans gezondheid en begaat dus een misdad.

<sup>49</sup> W. Jonkers, *o.c.*, 12 en C. Brants, *Over levende gedachten. De menselijkheid van een functioneel strafrecht*, Deventer: Gouda Quint, 1999, 31-32.

<sup>50</sup> C. Brants, *o.c.*, 12.

daarvan of en in hoeverre de dader weer ‘maatschappij-veilig’ is.<sup>51</sup> Criminaliteit wordt daarmee steeds meer tot een gezondheidsprobleem. Vanuit dit perspectief zijn ook huidige ontwikkelingen binnen de Dienst Justitiële Inrichtingen te begrijpen, waarbij veel aandacht is voor behandeling en therapie gericht op voorkoming van herhaling (naast de eerder genoemde TBS- en ISD-maatregel, valt hier ook de opbouw van de penitentiaire psychiatrische centra, de zogenaamde PPC’s, onder).

### *Eenzijdige nadruk*

Kijkend vanuit de aan het begin geformuleerde eisen voor een goed functionerend rechtstelsel (rechtvaardigheid, doelmatigheid en rechtszekerheid) kunnen we concluderen dat het evenwicht verdwenen lijkt door een te eenzijdige nadruk op de doelmatigheidseis in het strafrecht. Die nadruk op de doelmatigheidseis (namelijk effectief – al of niet symbolisch!- de veiligheid verzekeren) bedreigt de rechtszekerheidseis (want ‘wie niets te verbergen heeft, heeft toch niets te vrezen?’) en de rechtvaardigheidseis (want beter een ongevaarlijk persoon vast dan een gevaarlijke los). Naast de oude schuld ontstaat er een functionele aansprakelijkheid, die rechtsonzekerheid creëert, en door het oprekken van delictomschrijvingen ontstaat een vorm van normvervaging, die te beschouwen is als een aantasting van het legaliteitsbeginsel (hetgeen ook onrechtvaardig is).<sup>52</sup> Deze ontwikkeling staat verder haaks op de straffende overheid die neutraal dient te zijn omdat het strafrechtstelsel een relatie en ook verantwoordelijkheid tegenover zowel slachtoffer als dader heeft. Het strafrecht dient immers enerzijds als verdediger op te komen voor het belang en de rechten van het burgerslachtoffer en tegelijk als beschermer van de belangen en rechten van de burger, die verdachte dan wel dader is. Het strafrecht dient weliswaar een publiek, algemeen belang, maar dat omvat dus ook het belang van de verdachte/dader, die eveneens deel is van de samenleving, zelfs als hij er (tijdelijk) niet actief aan deelneemt of kan deelnemen. Mede vanwege het feit dat de overheid verondersteld wordt boven de partijen te staan, is het straf-

---

<sup>51</sup> C. Haney stelt in een artikel (The contextual revolution in psychology and the question of prison effects, in: A. Liebling & S. Maruna (eds), *The Effects of Imprisonment*, Cullompton: Willan Publishing, 2005, 66-93) dat vooral de psychologie in het strafrecht wordt ingezet om de mens te beheersen. Men gaat daarbij echter voorbij aan het feit dat het kwaad ook biologische, sociale, institutionele oorzaken heeft. Maar individuen kun je beheersen, de rest niet of moeilijk. Hij ziet de gevangenis in navolging van o.a. Foucault dan ook als een individueel antwoord op een sociaal-maatschappelijke vraag/probleem.

<sup>52</sup> D. Roef, *o.c.*, 46-47. Zie ook C. Kelk, *o.c.*, 2008.

recht bij de overheid neergelegd.<sup>53</sup> Daarom moet ervoor gewaakt worden dat er een onderscheid gemaakt wordt en een evenwicht gevonden blijft worden tussen de diverse belangen van het slachtoffer, die van de verdachte/dader en die van de samenleving.<sup>54</sup>

De verwachtingen ten aanzien van en de inzet van het strafrecht, dat ten onrechte gezien wordt als een instrument of zelfs een garantie voor de verlossing van geweld en kwaad, moeten daarom eigenlijk teruggeschroefd worden. Als instrument tegen geweld en kwaad ligt de kracht van het strafrecht paradoxaal genoeg juist in de beperkte toepassing ervan, anders dreigt het strafrecht juist te creëren wat het wil bestrijden: kwaad. Alleen komt het dan van overheidswege en niet van een medeburger. Het is juist door het beperkt houden van het domein van het strafrecht, dat het strafrecht optimaal kan werken.

#### 6. Wat betekent dit voor de justitiepastor?

Het is natuurlijk van belang dat de justitiepastor kennis en besef heeft van de grotere context waarin hij werkt. Met name als men bedenkt dat de justitiepastor in zekere zin twee heren heeft te dienen. De context enerzijds en de eigen overtuiging en attitude van de justitiepastor anderzijds zijn voor een groot deel medebepalend voor positie en activiteiten van de justitiepastor en voor de verwachtingen en geloofwaardigheid die anderen koesteren ten aanzien van de justitiepastor. Daarom stelt zich de vraag wat dit alles nu betekent voor positionering en dagelijks werk van de justitiepastor. Heeft de justitiepastor vanuit zijn positiebepaling wel iets te vinden van de beschreven verschuivingen? En verandert het werk van de justitiepastor door deze verschuivingen? Qua positionering van de justitiepastor is het volgende op te merken. De rechtvaardigheid is een vraagstuk dat vooral thuishoort in de ethiek, terwijl de doelmatigheid eerder in de politiek huist. En ook al trekt de politiek in de strijd met de ethiek meestal aan het langste eind, het is de ethiek die dient te bekritisieren en corrigeren. Ethiek is van oudsher een belangrijk terrein van theologie en van recht.<sup>55</sup> Het gehanteerde mensbeeld is hierin

---

<sup>53</sup> W. Jonkers, *o.c.*, 13.

<sup>54</sup> S. Gutwirth/P. De Hert, *o.c.*, 1048-1087.

<sup>55</sup> Zo merkte de jurist Bal enige jaren geleden dienaangaande op: "Slechts een morele inbedding kan zorg dragen voor een zelfbeperking van het strafrecht waardoor het zijn legitimiteit kan hervinden en recht kan doen aan zijn kerntaak van bescherming van fundamentele morele normen. Dit kan tevens leiden tot een herwaardering van het strafdoel *vergelding*." P. Bal,

essentieel. “Als men de betekenis van misdadigers ziet in hun gevaarlijkheid waartegen men zich moet beveiligen (...) miskent men hen als medemens”, zei de strafrechtjurist Willem Pompe bij zijn afscheidsrede als hoogleraar in 1963.<sup>56</sup> Pompe sluit hiermee aan bij het mensbeeld van het christendom. Immers, het christendom gaat in zijn mensbeeld juist uit van de gedachte dat ook de misdadiger medemens is en blijft. De God van het christendom is een God die hoop en perspectief wil blijven bieden, ook na misstappen, waarbij de *metanoia* (bekering/verandering) van een mens altijd als een reële mogelijkheid wordt beschouwd. Die mogelijkheid van *metanoia* berust op de gedachte van de menselijke vrijheid en de daaruit voortvloeiende persoonlijke verantwoordelijkheid. Vanuit de christelijke traditie valt daarom te verwachten dat de justitiepastor moeite heeft met deze verschuivingen. Eventuele misstappen van een mens zal de justitiepastor eerder benaderen vanuit de rechtvaardigheidseis. Voor zover de God in de Bijbel een straffende God is, is het een God van vergelding en niet van preventie. God waarschuwt wel, maar laat de verantwoordelijkheid en vrijheid uiteindelijk wel bij de mens.<sup>57</sup> De God van Jezus is een God van rechtvaardigheid, maar vooral van barmhartigheid, zeker niet een God van doelmatigheid. Het christendom heeft dus niet het beeld van een God die veiligheid wil garanderen middels volledige controle over de mens, maar van een God, die een partnerschap aanbiedt gebaseerd op ondersteuning, bemoediging en troost in en vanuit vrijheid. Het is niet een God van controle, maar van overgave

Bovendien, sommige aspecten in deze ontwikkelingen staan haaks op de christelijke traditie dat een mens niet opgeofferd dient te worden voor een groter, algemeen belang. Het beeld van de mens als geschapen naar Gods beeld en gelijkenis verzet zich in principe tegen het opofferen van een concrete mens vanwege het algemeen belang. Het is in dit verband dan ook van belang een kritische kijk te blijven houden op wat kwaad is en wat als kwaad wordt verstaan door de wet en de samenleving. We hebben hierboven al vroeg opgemerkt dat niet alle kwaad in het (straf)recht is opgenomen. Geconstateerd kan ook worden dat niet alles wat strafbaar is gesteld daadwerkelijk per definitie kwaad is. Een samenleving en haar (straf)recht creëert immers tot op zekere hoogte haar eigen criminaliteit en criminelen

---

Remoralisering van het strafrecht: een discours-theoretische benadering, in: P. Bal e.a. (red), *o.c.*, 4-31.

<sup>56</sup> C. Brants, *o.c.*, 12.

<sup>57</sup> Zie R. van Eijk, “Only God can judge me”. Een juridische lezing van Gen. 4,1-16, in: *Bijbel&Vast. Over Bijbel en justitiepastoraat*, Th. van Dun, R. van Eijk, M. Smit (red.), Budel: Damon, 2008, 114-144.

door te bepalen wat strafbaar wordt gesteld.<sup>58</sup> Verzet tegen een onkritische, eenzijdige, alomvattende of ‘eeuwige’ scheidslijn die getrokken zou kunnen worden tussen goede en kwade, of zelfs ‘slechte mensen’ is daarom op zijn plaats. Een samenleving op een dergelijke scheidslijn gebaseerd boet uiteindelijk vreselijk in aan ‘leefbaarheid’.<sup>59</sup> Een dergelijke benadering past ook niet binnen de christelijke overtuiging, omdat niemand zonder zonde is.<sup>60</sup> Des te belangrijker is de conclusie van Smith dat straf nooit zonder betekenis of emotie is. Als het klopt dat ook de huidige strafvormen pogingen tot ordening zijn vanuit een behoefte aan “zuivering, ontsmetting en waardigheid”, dan zijn dat begrippen die niet nieuw zijn voor de christelijke theologie en traditie, maar die in de huidige context wel nieuwe doordening behoeven.

De christelijke God wil de mythe van straf doorbreken door er barmhartigheid en de verzoening tegenover te stellen. Het is volgens Reuter dan ook de opdracht van theologie en pastoraat om het heilige te ontjuridiseren en het strafrecht te ontheiligen.<sup>61</sup> Het zijn daar-

---

<sup>58</sup> Het onderscheid dat de Schotse strafrechtfilosoof Duff maakt kan hier nuttig zijn. Hij stelt dat mensen de wet gehoorzamen uit angst, uit respect voor het gezag of omdat ze de misdaad *mala in se* vinden. Wetten met betrekking tot *mala in se* verklaren iets niet verboden, maar geven eigenlijk slechts uitdrukking aan wat al verkeerd en slecht gevonden wordt. Deze wetten betreffen daden die strijdig worden gevonden met de gemeenschappelijke waarden; het zijn niet opgelegde wetten, maar wetten die vanuit de gemeenschap zelf komen (*common law*). Een dergelijke daad is een ‘public wrong’, een daad waarbij de gemeenschap belang heeft en die gemeenschap schaadt, ook al is de daad begaan in de privé-sfeer. De gemeenschap veroordeelt die daad gemeenschappelijk en die daad vraagt dan ook een antwoord vanuit de gemeenschap. Deze wetten betreffen dus daden waar de gemeenschap ‘in deelt’, die direct effect op haar hebben. Naast *mala in se* is er ook *mala prohibita*, dat betreft daden die tot kwaad worden gemaakt en die niet per definitie voortkomen uit de gemeenschap, maar bijvoorbeeld uit de situatie/context, zoals snelheidsbeperkingen. Deze wetten moeten hun nut hebben en daarin kunnen overtuigen. Dergelijke wetten zijn dus complexer en omstredener. R.A. Duff, *Punishment, Communication, and Community*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 66 e.v.

<sup>59</sup> Een dergelijke samenleving dreigt te eindigen in een samenleving zoals in Zeh’s boek *Corpus delicti* omschreven: een samenleving gebaseerd op totale controle.

<sup>60</sup> Deze zienswijze wordt onderstreept door het feit dat het strafrecht en de toepassing ervan nooit vrij is van machtsuitoefening. Het blijken immers voortdurend voornamelijk de maatschappelijk kwetsbaren en de overbodig verklaarden, die in hun leven met detentie worden geconfronteerd.

<sup>61</sup> H.-R. Reuter, *Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion*, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1996, 175.

om juist begrippen als rechtvaardigheid en vooral barmhartigheid (en verzoening) waarop de justitiepastor zich zal en moet beroepen bij zijn of haar positionering en activiteiten. Dat betekent dat verwacht mag worden van de justitiepastor, dat hij vanuit de optiek van deze begrippen een kritische houding aanneemt tegenover straf, strafbetekenis en strafrechtvaardiging, zeker wanneer gestraft wordt op basis van doelmatigheid, efficiëntie en effectiviteit. Een argumentatie, die ook vaak op het niveau van de werkvloer wordt gehanteerd om beslissingen te motiveren. Het waar nodig wijzen op eenzijdigheid en nadelige gevolgen van die argumentatie is daarom niet alleen van belang voor een goed functioneren op alle niveaus van het strafrecht, maar ook voor de eigen geloofwaardigheid als justitiepastor. De justitiepastor heeft kortom ervoor te waken dat hij niet in dienst komt te staan van het kwaad, noch van het kwaad verricht door de pastoraat, noch van het kwaad verricht met een beroep op de wet. Alhoewel het om een andere context gaat, hebben daarom ook hier de woorden van Paulus aan de Galaten hun geldigheid:

*“Ik wil alleen dit van u weten: hebt u de Geest ontvangen door de wet na te leven of door te luisteren naar de boodschap en die te geloven? Hoe kunt u zo dom zijn! U bent begonnen met de Geest en nu wilt u eindigen op eigen kracht? Is alles wat u hebt meegemaakt dan voor niets geweest? Inderdaad, dan zou het voor niets zijn. God geeft u de Geest en brengt wonderen onder u tot stand. Doet hij dat omdat u de wet naleeft of omdat u luistert naar de boodschap en die gelooft?”<sup>62</sup>*

---

<sup>62</sup> Gal. 3, 2-5.

# De opsmuk van het kwaad.

## *Narrativiteit, kwaad en verzoening*

Theo W.A. de Wit

### 1. Inleiding

Is het mogelijk, het fenomeen dat in de hedendaagse publieke opinie, in onze filosofische en theologische traditie, maar bijvoorbeeld ook in een gebed als het Onze Vader als 'het kwaad' of 'de boze' wordt aangeduid, filosofisch *onder ogen te zien*? Met dat laatste bedoel ik: het te denken zonder het te verraden, zonder stilzwijgend van onderwerp te veranderen, dus tot iets anders dat geruststellender is te herleiden. Maar ook: zonder erdoor verleid te worden door het oppermachtig te maken of van een noodzakelijkheid te voorzien? Dat lijkt geen gemakkelijke opgave, want zoals een oude volkswijsheid weet is "de duivel altijd goed geweest in vermommingen".<sup>1</sup> De *diabolo*s bedriegt ons, en verleidt ons tot zelfbedrog. Het kwaad gaat *incognito*, en doet zich in een type samenleving als de onze die er - naar de befaamde stelling van Michel Foucault - niet meer primair op uit is om te verbieden en te onderdrukken als wel om nuttig en productief, veilig en gezond te maken niet zelden voor als weg naar humaniteit en menslievendheid, ja als implementatie van het goede in een weerbarstige wereld.

Een tweede inleidende overweging. Onze handelingen, dus ook onze kwade daden, zijn naar de omschrijvingen van Hannah Arendt onscheidbaar van woorden en narratieven.<sup>2</sup> Ik identificeer wat ik doe door middel van een relaas of een beschrijving, en ook anderen maken op hun beurt een verhaal van wat ik doe. Bovendien zijn die verhalen, zowel mijn eigen verhaal over wat ik doe als de verhalen van anderen ook altijd evaluatief. Om deze twee redenen doet een cultuur of zelfs een kleine gemeenschap als een dorp of een gezin zich voor als een reeks elkaar meer of minder contesterende verhalen.<sup>3</sup> In de drie modaliteiten van het Franse woord voor 'antwoorden' (*répondre*) zijn drie verschillende narratieven die hier in het spel zijn te onderscheiden. Wanneer ik de concrete ander antwoord (*répondre à*)

---

<sup>1</sup> Frans De Wachter, 'Hoe radicaal is het radicale kwaad?' in *Tijdschrift voor Filosofie*, 65<sup>e</sup> Jg.nr 1, (2003), 33-59; 52.

<sup>2</sup> H.Arendt, *The Human Condition*, Chicago & London: University of Chicago press, 1958, deel V, 'Action', vooral par. 1 en 2.

<sup>3</sup> Zie voor vergelijkbare omschrijvingen als Arendt Seyla Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton: Princeton University Press, 2002, 6.

ga ik al dan niet in op een vraag, een verzoek, een appel, een oorlogsverklaring, een smeekbede etc. Zo antwoordde bijvoorbeeld de Taliban aanvankelijk op de na 9/11 door de Verenigde Staten gestelde eis om uitlevering van Osama Bin Laden met een narratief over de gastvrijheidsregels waaraan zij zich gebonden achtten en die het onmogelijk maakten een persoon zo maar over te leveren. Op de tweede plaats, wanneer ik zoals dat heet 'voor mijzelf instaat' (*répondre de*) weef ik aan mijn zelfverstaan en aan mijn privé-narratief of privé-mythe. En wanneer ik ten slotte ten overstaan van een gemeenschap sta (*répondre devant*) verbind ik de eerder genoemde narratieven, bijvoorbeeld in de vorm van een apologie of een kritiek, met het narratief van een collectief, bijvoorbeeld een nationale (rechts)-gemeenschap. Ook in een collectief zoals een nationale staat wisselen (hegemoniale) narratieven over de identiteit van zo'n politieke gemeenschap elkaar af. Denk bijvoorbeeld aan een narratief als 'Nederland gidsland', het zelfstrelende maar potentieel ook zelfkritische verhaal dat Nederland niet alleen op voetbalgebied maar ook economisch (poldermodel), politiek-moreel (tolerantie) en volkenrechtelijk (mensenrechten) een soort Johan Cruyff van de wereld kan en moet spelen - een narratief dat enkele decennia min of meer van links tot rechts gekoesterd werd maar dat de laatste jaren snel afbrokkelt en vandaag ten grave kan worden gedragen.

Een laatste overweging vooraf betreft de intrinsieke band tussen narrativiteit, zelfbegoocheling en conflict. Een publieke intellectueel als de Franse filosoof Alain Finkielkraut is zich in de loop der jaren steeds scherper bewust geworden van de polemische dimensie van de diverse hierboven genoemde narratieven. Een polemische dimensie bezitten volgens hem ook niet alleen onze privé-mythen en onze collectieve verhalen, maar ook de literatuur, de schriftuur die soms als een soort stormvrije zone wordt beschouwd ('met een boekje in een hoekske'). In zijn boek *Un coeur intelligent*, dat essays bevat over een reeks klassieke literaire werken, schrijft hij aan het slot het volgende. "De strijd om de (literaire) representatie is in volle gang: een genadeloos gevecht plaatst verhaal tegenover verhaal, fictie tegenover fictie (...)." En hij noemt ook de grond daarvan: "Onze fantasmatische activiteit kent geen onderbreking. Ons binnenste is een permanente cinema. Wij consumeren en produceren onophoudelijk verhalen. Zelfs als wij vermoeid zijn verslappen wij niet: alle feiten worden te gelde gemaakt in anecdotes, alles wat er gebeurt wordt verteld. Het belangrijkste obstakel dat er wordt opgericht tussen ons en de wereld, ja tussen ons en onszelf is van romaneske aard. De sluier die over de dingen wordt geworpen heeft, evengoed als hun ontsluiting, een narratieve textuur. Men kan zich in het tijdperk van de

nieuwe media wellicht terecht zorgen maken over de toekomst van het boek, maar er is geen enkele reden om te geloven in de verdwijning van de fabel.”<sup>4</sup>

Zoals die laatste toevoeging over ons mensen als fabulerende wezens al enigszins laat vermoeden is de narratieve textuur van ons begrip van de wereld en van onszelf ook een onuitputtelijke bron van zelfbedrog, zowel met betrekking tot onszelf als singuliere personen als over collectieven. In een recente Amerikaanse filosofische discussie over zelfbedrog wordt deze band tussen zelfbegoocheling en narrativiteit vooral in verband gebracht met onze diepere verlangens en de fantasieën daarover. Zo is het bijvoorbeeld makkelijker jezelf voor de gek te houden bij je eigen waardering van een liefdesrelatie dan bij de beoordeling van een nieuwe wasmachine of de inschatting van de reistijd naar een afspraak. De waardering van de relatie die ik met mijn geliefde onderhoud kan ook gemakkelijk wisselen en totaal verschillende kanten opslaan. Om een voorbeeld te geven: is bijvoorbeeld de veiligheid en relatieve voorspelbaarheid van een relatie een teken van haar leegheid en oppervlakkigheid, of is zij om die zelfde redenen juist waardevol?

Het is vanwege deze twee aspecten (onze narratieve fantasie is onophoudelijk aan het werk, en slaat gemakkelijk op hol waar het om onze diepere verlangens gaat) dat wij uiterst kwetsbaar zijn voor zelfbedrog. Julie Kirsch pleit er in een artikel over zelfbedrog, fantasie en diepte dan ook voor ons voortdurend te laten corrigeren door anderen, vooral ook bevriende anderen.<sup>5</sup> Het is immers veel makkelijker de zelfbegoocheling van je vriend of collega te ontwaren dan die van jezelf. Juist ook mensen met een rijk emotioneel leven die tot subtiele emotionele en morele distincties in staat zijn, zijn volgens Kirsch vanwege dit samenspel van onze fantasie en de kracht van onze diepere verlangens op sommige momenten geneigd tot illusies, zelfbegoocheling of het blind najagen van het eigenbelang. En het hoeft ons niet te verbazen dat deze hele structuur van narratieve identiteit, fantasie, diepere verlangens en zelfbedrog nog intenser manifest wordt wanneer het gaat om daden die vroeger of later als misdaden worden aangemerkt.

---

<sup>4</sup> Alain Finkielkraut, *Un coeur intelligent*, Parijs: Stock Flammarion, 2009, 279-280.

<sup>5</sup> Julie E. Kirsch, 'Maladies of Fantasy and Depth', in: *Social Theory and Practice*, Vol. 35, No1, jan. 2009, special Issue: Self-Deception, 15-28.

## 2. Het kwaad als geschiedfilosofie

Ik begin met een klassiek voorbeeld van een politiek-filosofische diagnose waarin de band tussen kwade daden en narratief zelfbedrog expliciet wordt gelegd. In een van de meest opmerkelijke politieke analyses van Karl Marx, zijn geschrift over de dictatuur van Louis Bonaparte die Frankrijk na zijn staatsgreep in 1851 enkele decennia in de greep hield,<sup>6</sup> schrijft hij de volgende, beroemd geworden zinnen: “De mensen maken hun eigen geschiedenis, maar zij maken die niet uit vrije wil, niet onder zelfgekozen, maar onder rechtstreeks aangetroffen, gegeven en overgeleverde omstandigheden. De traditie van alle dode geslachten drukt als een zware last op de hersenen van de levenden. En juist wanneer zij er mee bezig schijnen, zichzelf en de dingen om te wentelen, iets te scheppen dat nog niet heeft bestaan, juist in zulke tijdperken van revolutionaire crisis roepen zij angstig de geesten van het verleden tot hun dienst op, ontlenen aan hen namen, strijdpapieren, kostuums, om in deze eerbiedwaardige vermomming en in deze geleende taal het nieuwe bedrijf van de wereldgeschiedenis op te voeren. Zo vermomde Luther zich als de apostel Paulus, de revolutie van 1789-1814 drapeerde zich afwisselend als Romeinse republiek en als Romeins keizerrijk en de revolutie van 1848 wist niets beters te doen dan nu eens 1789, dan weer de revolutionaire overlevering van 1793-1795 te parodiëren.”<sup>7</sup>

En Marx sluit deze passage af met een zin waarin de narratieve structuur van onze identiteit en haar transformatie als volgt wordt beschreven: “Zo vertaalt de beginneling, die een nieuwe taal heeft geleerd, deze steeds weer terug in zijn moedertaal, maar de geest van de nieuwe taal heeft hij zich pas eigen gemaakt, hij kan er pas vrij in produceren, zodra hij zich in die taal beweegt zonder herinnering aan zijn eigen taal en zijn moedertaal in haar vergeet.”

Waarom hebben mensen deze verkleedpartijen, deze ‘wereldhistorische dodenbezweringen’ zoals Marx ze noemt in hun zelfbeschrijvingen eigenlijk nodig? Even later formuleert hij zijn eigen vermoeden. Hoe *onheldhaftig* de moderne burgerlijke samenleving die het uiteindelijke resultaat was van de moderne revoluties die hij in de door mij geciteerde passage noemt (de Reformatie, de Franse Revolutie en de revolutie van 1848) ook moge zijn, er waren volgens Marx toch “heldenmoed, opoffering, terreur, burgeroorlogen en veldslagen tussen de volken nodig geweest om haar ter wereld te bren-

---

<sup>6</sup> Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (2<sup>e</sup> druk 1869), Ned. vert. *De Achttiende Brumaire van Louis Bonaparte*, Amsterdam: Pegasus, 1976, 19.

<sup>7</sup> Marx, *o.c.*, 19.

gen.” En de moed tot vijandschap en geweld, tot het offeren van anderen en van zichzelf kon slechts gevonden worden via een imaginair identificatie met beroemde voorouders. Op deze plaats in zijn betoog verschijnt bij Marx dan het woord ‘zelfbedrog’. De gladiatoren die de burgerlijke samenleving tot stand brachten, zo lezen we bij hem, “vonden in de klassiek strenge tradities van de Romeinse republiek de idealen en de kunstvormen, het *zelfbedrog* dat zij nodig hadden om de burgerlijk beperkte inhoud van hun strijd voor zichzelf te verbergen en hun hartstocht op het peil van de grote historische tragedie te houden.”<sup>8</sup>

De betekenis van deze regressie is dus gelegen in een vorm van zelfbedrog die tevens een zeer duidelijke functie had: het enthousiasme creëren zonder welk een mens tot werkelijk revolutionair en dus risicovol handelen niet bij machte is. Een krachtige sublimatie, exaltatie, overdrijving, opsmuk is nodig voor zo’n omwenteling: “Het opwekken der doden tijdens die revoluties diende er dus toe om de nieuwe gevechten te verheerlijken, niet om de oude te parodiëren; om de gegeven taak in de verbeelding te overdrijven, niet om voor de vervulling ervan in de werkelijkheid te vluchten; om de geest van de revolutie terug te vinden, niet om haar spookbeeld weer te laten rondwaren.”<sup>9</sup> Marx spreekt verderop in zijn tekst niet alleen over zelfbedrog maar zelfs over ‘bedwelming’ van het zelf.<sup>10</sup> Dat is tot op de dag van vandaag trouwens ook letterlijk het geval: de meest ernstige misdaden en slachtpartijen worden steevast gepleegd door dronken of gedrogeerde milities, legereenheden, kindsoldaten, hooligans en jeugdbendes. Het zelfbedrog en het ‘voor zichzelf verbergen’ van de werkelijkheid (in Marx’ eigen voorbeelden het doorzetten van het eigenbelang van de ‘derde stand’, de regicide, de genadeloze behandeling van de zogeheten vijanden van de Revolutie) neemt de vorm aan van een zekere extase. Tijdens deze burgerlijke revoluties, zo luidt Marx’ observatie, “schijnen mensen en dingen in schitterende briljanten gevat, extase is de dagelijkse stemming.”<sup>11</sup> Maar na zo’n hoogtepunt, zo noteert hij ook, wordt diezelfde samenleving door een soort katterigheid aangegrepen voordat zij uiteindelijk leert zich nuchter de resultaten eigen te maken van haar *Sturm und Drang*-periode.

---

<sup>8</sup> Marx, *o.c.*, 20 (mijn curs.)

<sup>9</sup> Marx, *o.c.*, 21.

<sup>10</sup> Marx, *o.c.*, 22: ‘De vroegere revoluties hadden de wereldhistorische herinneringen nodig om zich aan hun eigen inhoud te bedwelmen.’

<sup>11</sup> Marx, *o.c.*, 23.

*Hedendaagse functionele regressie*

Het is niet moeilijk hedendaagse voorbeelden te geven van het fenomeen waarop Marx hier wijst, en dat door een psychoanalytische lezer van Marx' geschrift 'functionele regressie' is genoemd.<sup>12</sup> De terugkeer naar het verleden is functioneel, want het verschaft ons de moed tot daden en misdaden die een nieuwe maatschappelijke werkelijkheid tot stand brengen. Maar het is tekenend voor onze tijd waarin althans in Europa geen revolutionaire maar conservatieve stemmingen domineren dat het schema van Marx bij de nieuwe functionele regressie volledig in omgekeerd. Een voorbeeld om dit te illustreren. Vlak voor de eeuwwende vroeg de Sloveense filosoof Slavoi Zizek zich af waar toch dat plotselinge enthousiasme vandaag komt voor een 'multiculturele samenleving' en in het algemeen die vrome eerbied voor het woord 'cultuur'- of het nu de cultuur van de ander betreft die 'gerespecteerd' dient te worden of de eigen cultuur die behouden moet blijven. Zou het niet kunnen, zo oppert hij, dat deze geestdrift een soort zelfbedrog is dat de globalisering van de economie begeleidt? Zou de bepleite 'terugkeer naar de wortels', of het nu (conservatief) gaat om het terugvinden van de eigen wortels of om het gastvrije pleidooi die van de ander te respecteren niet een soort 'scherm', 'rookscherm' of 'supplement' zijn (dat zijn de termen die Zizek zoal bezigt) die ons imaginair moet beschermen tegen een zeer reële ontwikkeling, namelijk de kapitalistische globalisering die juist *onverschillig* staat ten opzichte van nationale en culturele grenzen?<sup>13</sup> We zien hier dat Marx' denkmodel volledig is omgekeerd. Volgens de laatste was de terugkeer naar het roemruchte verleden van de Romeinen de ideologische vorm waarin men aan zijn strijd voor zijn particuliere belangen een universele strekking verleende. Maar in Zizeks hypothese dient de terugkeer naar het eigen culturele verleden juist de definitieve intrede van een bepaalde universaliteit, te weten het werkelijk mondiaal geworden kapitalisme zoals wij dat recentelijk bijvoorbeeld bij de kredietcrisis hebben ervaren. Toen bleek dat de problemen van Amerikaanse huiseigenaren en hun banken een directe invloed kunnen hebben op het leven van vele Nederlanders.

Je kunt de nieuwe, conservatieve variant van de terugkeer naar het verleden ook in meer positieve, meer Hegeliaanse termen beschrijven. Het feit dat wij in Nederland momenteel met miljoenen wekelijks aan de TV gekluisterd onze troost zoeken in de arcadische eenvoud van de probleemstelling 'Boer zoekt vrouw' bewijst dat wij

---

<sup>12</sup> Paul-Laurent Assoun, *Marx et la répétition historique*, Parijs, 1978, 129 e.v.

<sup>13</sup> S. Zizek, *Pleidooi voor intolerantie*, Amsterdam: Boom, 1998, 41, 46 en 51.

de complexiteit van een werkelijk pluralistische samenleving en een werkelijk open economie alleen kunnen verdragen wanneer wij deze voor onszelf ook goeddeels kunnen verbergen. De befaamde Hegeliaanse 'list van de rede' (de redelijke wereldgeest komt ook via zijn tegendeel, dus via irrationele en kwade daden tot zijn bestemming) bestaat er dan vandaag in Nederland in dat wij juist via het zelfbedrog van een terugkeer naar het vertrouwde een nieuw tijdperk betreden. 'Volendam moet Volendam blijven', zo verklaarde een bewoner zijn stem op de PVV in het dorp met het hoogste aantal Wildersstemmers tijdens de laatste Europese verkiezingen. Het discriminatoire en onbeschofte discours van de intussen tot het centrum van de politieke macht doorgedrongen Wilders zou dan de paradoxale weg zijn om ons voor te bereiden op een existentie die het locale en globale weet te combineren.

#### *Afscheid van de theodicee*

Maar kunnen wij nog wel geloven in de list van de rede, die in de moderniteit vanaf Leibniz een majeure strategie was om het kwaad een zin te geven, te integreren in een groter geheel, kortom van zijn scherpte te ontdoen? Odo Marquardt spreekt hier treffend van de 'vergoelijking van het kwaad' (*Malitätsbonisierung*).<sup>14</sup> Ik moet bekennen dat ik samen met vele andere kinderen van na de Tweede Wereldoorlog dat geloof verloren ben, en dat kan ik opnieuw illustreren aan de goede oude Karl Marx. In een kort Engels artikel uit dezelfde periode als de *Achttiende Brumaire* getiteld *The British Rule in India* (1852) geeft hij een genadeloze analyse van het Britse kolonialisme in India. De Britten, zo betoogt Marx, hebben in India iets bewerkstelligd, vergeleken waarbij de rampen, hongersnoden, invasies en revoluties die dit land in de loop der geschiedenis heeft gekend louter oppervlakteverschijnselen waren. Zij hebben in korte tijd de hele basisstructuur, het sociaal-economisch weefsel van de Indiase samenleving (kleine dorpsgemeenschappen gebaseerd op landbouw, spinnen en weven) volledig vernietigd, en wel definitief. Het gevolg is een zee van ongekende armoede en ellende, waarbij het verlies van de oude wereld door de bevolking gedragen wordt met een geheel eigen vorm van melancholie.

Tegen het einde van zijn tekst echter komt de grote filosoof-econoom plotseling met een verrassende *tourneure* op de proppen. Want hoe misdadig, ja 'walgelijk' de poel van ellende die de koloniale praktijken teweegbrachten ook moge zijn voor elke getuige die

---

<sup>14</sup> Odo Marquardt, 'Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitliche Philosophie', in: id., *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 11-33; 13.

begiftigd is met 'menselijk gevoel' (*human feeling*), zo meent hij, toch moet men aan deze hele geschiedenis de zegen van de Vooruitgang geven. "Kan de mensheid tot zijn bestemming komen", zo verklaart Marx plechtig, "zonder een fundamentele revolutie in de sociale staat van Azië?" Daarom moeten de misdaden van de Engelsen uiteindelijk het 'onbewuste werktuig' van de geschiedenis genoemd worden.

Net als veel negentiende-eeuwse denkers geloofde Marx dus in de geschiedenis als een wereldhistorisch vooruitgangsproces dat men als zelfvoltooiing en *zelfwording van de mensheid* kan beschouwen. Pas na de Eerste Wereldoorlog begon de neergang van dit vooruitgangsgeloof. De massaslachtingen van de Grote Oorlog brachten menigeen tot de conclusie, dat de 'mensheid' geen onverstoort voortschrijdende substantie is. "Ook de mensheid is sterfelijk", schreef Valéry niet lang na de Eerste Wereldoorlog.<sup>15</sup> Maar pas na Auschwitz, en definitief na het zichtbare échec van het communisme wordt de verbinding van waarheid en geschiedenis die deze vooruitgangsideologie schraagde krachtig verworpen. Het gaat hier om een meedogenloze, gesecculariseerde versie van de traditionele *theodicee* (de leer die God verontschuldigt voor het kwaad), zo luidde de diagnose van Levinas, Lyotard en vele anderen. 'Geloof in de vooruitgang is strijdig met de menselijke waardigheid', zo luidde een harde uitspraak van Hannah Arendt, want ook bij haar heeft het huwelijk van waarheid en historisch worden na Hitler zijn onschuld verloren. En met het oog op het communisme zag Arthur Koestler scherp de band tussen de individuele offerbereidheid en de misdadigheid van het collectief: "Uit de naastenliefde van de mens ontstaat het egoïsme van de massa. De zelfzucht en de agressiviteit van de groep bestaan dankzij het altruïsme van het individu."<sup>16</sup>

Laat ik dit gedeelte afsluiten met een eenvoudige formule van het mechanisme waarop Marx aanvankelijk wees, en waaraan hij in mijn diagnose vervolgens ook zelf schatplichtig blijft. De band tussen kwade daden en zelfbedrog neemt in dit politieke narratief de vorm aan van de *inschrijving* van het kwaad in een groot verhaal waarin over de continuïteit met een groots verleden, een noodzakelijke bestemming of nobele utopie wordt verhaald. De kwade daden worden in zekere zin groter, want opgenomen in een groots verband. En dit ofwel doordat zij de wereldhistorische glans krijgen van een reprise van wat onder voorouders presteerden (zoals bij de revoluties van 1789 en 1848),

---

<sup>15</sup> Valéry, gecit. bij A. Finkielkraut, *La mémoire vaine. Du crime contre l'humanité*, Parijs: Gallimard, Ned. Vert. *Zinloze herinnering. Over de misdrijven tegen de menselijkheid*, Amsterdam: Contact, 1993, 47 en 49.

<sup>16</sup> Koestler, geciteerd bij J.L. Heldring, 'In de schaduwen van morgen', in: *NRC-Handelsblad* 5/03/09.

ofwel omdat zij ons de mogelijkheid biedt om met de blik op het verleden de toekomst tegemoet te treden (zoals bij de hedendaagse xenofobie in naam van een geromantiseerde eigen nationale cultuur), of omdat zij de mensheid naar haar bestemming voeren (zoals bij Marx). Het kwaad voor onszelf verbergen door het groots te maken: zo luidt uiteindelijk de formule van deze strategie.

### 3. Katholiek zelfbedrog

Maar nu een voorbeeld van de omgekeerde strategie: de ernst van kwade daden voor zichzelf verbergen door ze kleiner en onbeduidender te maken. Ik kies het voorbeeld uit een heel ander gebied, een terrein waarover de kranten de laatste tijd veel berichten: het seksueel misbruik door geestelijken van aan hen toevertrouwde kinderen. Het boekje *De pater en het meisje* van de journalist Gerard van Westerloo verscheen begin 2010, net voor de enorme lawine aan getuigenissen die de katholieke kerk in een ernstige crisis heeft gestort. Tegen het einde ervan vraagt hij zich af, of 'seksueel misbruik onder broeders en priesters, zoals in Amerika en in Ierland officieel vastgesteld is, ook in Nederland 'endemisch' was.'<sup>17</sup> Wij kennen intussen het antwoord.<sup>18</sup> Het boekje van Van Westerloo is het verslag van een zoektocht om een antwoord te krijgen op de vraag van de auteur, wat 'pater Frits', een nu vijftientigjarige huisvriend van de familie Van Westerloo, lang geleden als 32-jarige geestelijke uitspookte met zijn zuster Tineke, destijds dertien jaar oud. Binnen het kader van mijn vraagstelling naar de band tussen narratief zelfbedrog en wandaden interesseert mij vooral het zelfbegrip van deze pater, zoals dat uit de gesprekken die hij met de journalist had naar voren komt.

Pater Frits behoorde aanvankelijk tot de orde der Maristen, maar trad later uit zijn orde om wereldheer te worden en was als priester vooral werkzaam in diverse dorpen in Duitsland en Frankrijk. De journalist Van Westerloo was ooit misdienaar bij de pater en benadert hem als hij reeds op hoge leeftijd is voor een reeks gesprekken die cirkelen rond zijn relatie met Tineke. Zo laat hij hem een brief lezen die Tineke op zijn verzoek schreef over een avond waarop er plotseling drie geestelijken bij de familie Van Westerloo op bezoek komen die met

---

<sup>17</sup> Gerard van Westerloo, *De pater en het meisje*, Amsterdam: De Bezige Bij, 2010, 116. De cijfers tussen haakjes verwijzen naar dit boek.

<sup>18</sup> Zelf behoor ik overigens *niet* tot degenen die vandaag verbaasd of verbijsterd zijn over de lawine van aanklachten en getuigenissen waarover de media dit jaar berichten, omdat ik vanaf mijn twaalfde twee jaar op een internaat doorbracht en levendige herinneringen heb aan de onvrijwillige seksuele transacties die daar geenszins een zeldzaamheid waren.

haar ouders willen spreken en door wie zijzelf vervolgens ook wordt uitgehoord over haar relatie met Frits. Tineke biecht op dat zij jarenlang 'stiekem erotische spelletjes gespeeld had' met de priester. (20) Frits was toen al overgeplaatst en had vanaf dat moment geen contact meer met Tineke gezocht. Geconfronteerd met de brief ontkent Frits aanvankelijk alles. Dat van een bezoek van die drie priesters kan niet waar zijn, en op de uitdrukking 'erotische spelletjes' reageert de geestelijke: 'wat heet erotische spelletjes?' (21). Die reactie – het stellen van een tegenvraag, die een relativering of problematisering van woorden en uitdrukkingen moet bewerkstelligen – is in het boek trouwens een regelmatig terugkerende impuls van de priester. 'Wat heet verliefd?' (154) is zijn respons op de vraag of hij verliefd was op een van zijn latere slachtoffers; of ook 'wat heet liegen?' (86). Naar even later blijkt kan Frits zijn gedrag en zijn zelfbegrip eenvoudigweg niet relateren aan dat woord 'spelletjes'. 'Dat woord overdonderde me', zo schrijft hij niet lang na het gesprek erover aan zijn ondervrager. (23) Om er aan toe te voegen: 'De hele waarheid is: groeiend vertrouwen (vertrouwelijkheid), eerlijke nieuwsgierigheid, en vooral respect.' (22) Vooral dat laatste woord 'respect' waart voortdurend door zijn bekentenissen; voor Frits maakt het de kern uit van zijn hele relatie met Tineke. (51;53;145 et al.)

Zo vertaalt Frits de voor hem frivole of zelfs perverse uitdrukking 'erotische spelletjes' in zijn eigen kuise en vooral moreel veel geruststellender vocabulaire. Alleen als zijn relatie met Tineke door de bril van het 'respect' mag worden gezien – gemarineerd in het respect, om zo te zeggen - kan Frits zich ertoe verhouden. Dat 'respect' betrof voor hem overigens niet alleen het 13-jarig meisje, maar ook zijn celibaatsbelofte. Want wat hielden die 'erotische spelletjes' precies in? Volgens het getuigenis van Tineke: "In zijn kloosterkamer kleedden we ons uit, poedelnaakt. En dan betastte hij mij. Hij kwam klaar terwijl hij bloot voor me stond. (...) Hij was trots dat hij het kon zonder zijn celibaatsbelofte te schenden. Het was voor hem een vorm van zelfbeheersing, zei hij, een oefening." Ook hier begrijpt Frits zijn seksueel verkeer met Tineke in een bij hemzelf als geestelijke passend aanvaardbaar en vertrouwd verhaal over 'zelfbeheersing' en 'oefening', woorden die toepasselijk leken omdat hij immers geen gemeenschap met Tineke had. En hij slaagt er zelfs in zijn escapades te transformeren in een nobele missie. "Ik handelde uit diep respect voor het arme, eenzame kind dat zij toen was" (33), zo vat Frits zijn handelwijze samen. "De gedachte aan seksueel misbruik was hem vreemd", zo stelt Van Westerloo vast, die er in zijn boek vooral op uit is de 'dubbele moraal' van een geestelijke als Frits te ontmaskeren. Maar dat is veel te zeer gedacht vanuit een hedendaagse, als evidentie geponeerde

authenticiteitsmoraal, die vervolgens als norm voor de handel en wandel van deze geestelijke wordt gehanteerd. Frits was “geen man bij wie woord en daad in elkaars verlengde liggen”, zo meent de journalist. (143) De afkeer van de pater en het instituut achter hem is in dit boekje nooit ver weg, zodat het verslag soms enigszins het karakter van een afrekening krijgt. Mij interesseert hier eerder hoe het narratieve zelfbedrog over zijn gedrag er bij deze geestelijke uit ziet, niet of hij altijd ‘trouw aan zichzelf’ was. Ik koester ook geenszins de illusie dat het zelfbedrog via onze hedendaagse authenticiteitsmoraal de wereld uit geholpen kan worden.

Als afsluiting van deze paragraaf nog enkele voorbeelden uit Van Westerloo's relaas, waarbij ook religieus gedachtegoed in het geding is. Frits had later in zijn leven nog een liefdesaffaire die hij zelf beschrijft als zijn grote liefde. Ook deze vrouw heeft hij echter net als Tineke plotseling in de steek gelaten. Als hij daarover door Van Westerloo wordt ondervraagd, antwoordt hij: “Om dat goed te laten komen, daar is het hiernamaals voor.” (69) De gelovige notie van een ‘hiernamaals’ doet hier dienst als de grote witwasser die onze wandaden als onbeduidende details doet oplossen als sneeuw voor de zon. Ook hierin is deze casus een voorbeeld van een strategie waarbij we de ernst van kwade daden voor onszelf verbergen door ze kleiner te maken. Volgens Van Westerloo hangt Frits' gelovige zelfbeeld ook samen met een bepaalde opvatting van het priesterschap. De priester beschikt over ‘bovenmenselijke kwaliteiten’ die hem “rechtstreeks door zijn God werden gegeven. Aan zo'n uitverkorene kleven niet de fouten waar gewone mensen last van hebben. En als hij mogelijk toch eens een misstap begaat, dan is zijn God daar om hem in zijn armen te sluiten en hem begripvol vergeving te schenken.” (76)<sup>19</sup>

Een ander element uit zijn priesterlijke gelovige zelfverstaan, ditmaal over zijn vriendschap met een 12-jarige jongen, een vriendschap zonder seksuele dimensie. “Ik hoop en bid intussen vurig dat jij en ik, wij beiden, onze onbevangenheid tegenover elkaar zullen behouden en dat we God, die de bron en de oorzaak van de zuivere liefde is, Zijn plaats onder ons zullen laten.” (94) Aldus Frits in een brief aan zijn vriendje. “Onze vriendschap”, zo gaat hij dan verder, “zal dan langzamerhand steeds inniger, steeds zuiverder worden.” (94) Het is deze voorstelling van ‘zuiverheid’ die zijn relaties met kinderen, ook

---

<sup>19</sup> God, of zijn representanten in de kerk. In de internationale discussie over het seksueel misbruik door geestelijken is intussen regelmatig de vraag opgeworpen, of de kerk, geconfronteerd met het misbruik, zich niet ontslagen achtte van het respect voor het burgerlijk recht en telkens opnieuw via haar eigen canoniek recht ‘genade vóór recht’ liet gelden. Zie bijv. Klaus-Michael Kodalle, ‘Gnade vor Recht?’, in: *Die Zeit*, 25-02-2010, no. 9, 49.

wanneer er 'strelingen en liefkozingen' (87) bij te pas komen, het aura van christelijke liefde geven. Wellicht speelt ook bij pater Frits een vorm van regressie een rol die we eerder tegenkwamen bij Marx' analyse van de burgerlijke revoluties, een regressie die het hem mogelijk maakte voorbij te gaan aan het pedoseksuele karakter van sommige van zijn relaties. Frits, zo schrijft Van Westerloo, "keek naar de kleine Otto als was hij zelf de twaalfjarige, maar dan een die zijn verloren jeugd moest inhalen. Degene die naakt voor Tineke stond was in feite niet de man van dertig maar het jongetje van twaalf, dat zijn seksualiteit nog moest ontdekken en het, bij gebrek aan beter, op haar uitprobeerde." (97) Zoals de burgerlijke revolutionairen zich bij Marx dus onverschrokkenheid inprenten door terug te keren naar de grote voorouders, zo overschrijdt Frits de grenzen van zowel het celibaat als het burgerlijk recht door zelf weer een jonge puber te worden die recht heeft op de bevrediging van zijn seksuele nieuwsgierigheid.

#### 4. De pervertering van het goede

Voor onszelf verbergen wat wij doen door onze daden grootser of juist onbeduidender te maken in het licht van een collectief of persoonlijk narratief: waarom doen wij dat, moreel gesproken, eigenlijk? De Leuvense theoloog Didier Pollefeyt geeft op die vraag een interessant antwoord. Voor hem is de menselijke hang naar zelfbegoocheling of zelfbedrog een aanwijzing dat het kwaad altijd parasiteert op het goede.<sup>20</sup> Dat het kwade van het goede afhankelijk blijft is een inzicht uit onze klassieke theologische en filosofische traditie (van Plato tot Thomas van Aquino en hedendaagse denkers als Hannah Arendt en Vladimir Jankélévitch): het kwaad is de afwezigheid van het goede (*privatio boni*) en heeft bijgevolg geen eigen werkelijkheid of substantie.<sup>21</sup> De duivel is in de christelijke traditie een gevallen engel. Daarom is het in deze traditie ook niet mogelijk, voor het kwaad te kiezen omwille van het kwaad – zodat het kwaad voor ons eigenlijk het goede en aantrekkelijke wordt, het object van verlangen. Deze traditie was zelf een correctie op een manicheïstische visie op het kwaad, waarin goed en kwaad twee onafhankelijke krachten in het universum zijn die in een eeuwige strijd gewikkeld zijn. 'God' is

---

<sup>20</sup> Didier Pollefeyt, 'Kwetsbaar voor goed en kwaad. Een katholieke, ethische en pastorale visie op het menselijk kwaad', in: *Collationes. Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal*, jg. 39 (2009), 4, 449-464; 458.

<sup>21</sup> Zie voor een hedendaagse verdediging van deze traditie Th. Van Velthoven, 'Zin en zinloosheid. Metafysische beschouwingen over goed en kwaad', in: id., *De intersubjectiviteit van het zijn*, Kampen: Kok Agora, 1988, 145-195.

in deze dualistische benadering ook eerder een half-god: hij moet het als goede God opnemen tegen zijn tegenpool, een kwade God.

De intellectueel en moreel aantrekkelijke kant van dit manicheïsme is altijd hierin gelegen geweest, dat het het kwaad zeer serieus lijkt te nemen, méér zelfs dan de *privatio boni*-traditie. Zo schrijft E. Berkovits met betrekking tot het kwaad van de Shoah: “het kwaad dat de getto’s en de dodenkampen deed ontstaan, en dat met ijzere vuist regeerde, was niet louter de afwezigheid van het goede. Het was reëel, krachtig en absoluut.”<sup>22</sup> Een mogelijk gevolg van deze visie is echter dat misdadigers zoals die uit het nationaal-socialisme zijn voortgekomen beschouwd kunnen worden als de belichaming van het mythologische beginsel van het kwaad zelf, als monsters en duivels. Hier blijkt de keerzijde van deze dualistische visie: de representanten van de ‘as van het kwaad’ komen dan tegenover de vertegenwoordigers van het goede en van de goede God te staan die op weg zijn naar de definitieve triomf van het goede. Het kwaad is hier niet langer de schaduw die ieder van ons begeleidt maar een onafhankelijke kracht en een ontologische realiteit die in sommige mensen volledig geïncarneerd kan zijn; het wordt een kracht buiten mijzelf waartegen ik ten strijde kan en moet trekken. Deze visie kan, kortom, zelf kwaad rechtvaardigen: de genadeloze veldtocht tegen het kwaad die de overwinning van het goede naderbij moet brengen.<sup>23</sup>

Hiertegenover verdedigt Pollefeyt zoals gezegd de *privatio boni*-traditie, die hij overigens wel tracht te radicaliseren, want ook hij is van mening dat het kwaad méér is dan de afwezigheid van het goede. Wanneer wij wandaden voor onszelf of voor anderen trachten te verbergen (ook hij gebruikt het woord ‘opsmuk’), dan is dat omdat het goede voor ons de prioriteit heeft maar tegelijk wordt gemanipuleerd en geperverteerd. De auteur introduceert hier de term *perversio boni* als formule van het zelfbedrog waarbij het goede wordt misbruikt. En op dit punt kan een de inzichten van de godsdienstpsycholoog Robert Lifton waarnaar Pollefeyt verwijst relevant gemaakt worden voor de voorbeelden van narratief zelfbedrog die ik eerder gaf. Lifton sprak in zijn analyse van nazidokters over verdubbeling (*doubling*). Door de ontkoppeling van twee aspecten van het zelf, het ‘professionele’ en het ‘persoonlijke’ zelf, wordt morele ontremming mogelijk. Welnu, ‘verdubbeling’ is ook een goede aanduiding voor wat er bij de door mij genoemde voorbeelden gebeurde. Pater Frits

<sup>22</sup> E. Berkovits, gecit. bij Pollefeyt, o.c. 450.

<sup>23</sup> Zo werd de Amerikaanse president Bush jr. met regelmaat ‘manicheïsme’ verweten. Zie Bruce Lincoln, ‘Bush’s God Talk’, in: Hent de Vries & Lawrence E. Sullivan (ed.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-secular World*, New York: Fordham University Press, 2006, 269-278.

zou nooit 'kiezen' voor 'seksuele spelletjes' of zelfs voor 'seksueel misbruik'; alleen via de omweg van deugden als respect en zuiverheid kan hij zichzelf toelaten zijn gang te gaan. En ook de revolutionairen waarover Marx spreekt verdubbelden zich door zich te 'verkleeden' in het gewaad van hun voorouders. In beide gevallen geldt dat "het immorele zelf parasiteert op de goede eigenschappen van het eerste zelf en zijn positieve zelfbeeld behouden blijft."<sup>24</sup>

Hier kunnen we ook proberen een antwoord te geven op de vraag of wij verantwoordelijk gesteld kunnen worden voor de *perversio boni*, het kwaad dat door ons met een goed geweten verricht wordt. Pollefeyt onderscheidt tussen een actief en een passief aspect bij dit zelfbedrog: wij begoochelen onszelf actief, maar worden ook begoocheld zodat wij zowel de bedrieger als de bedrogene zijn. Hij vergelijkt het met de act van het in slaap vallen: ik kan ervoor kiezen naar bed te gaan, maar voor de slaap zelf kan ik niet kiezen. Zo zou de bewuste keuze voor het kwaad mij juist verhinderen dit kwaad ook te doen. Zoals we in Marx' voorbeeld zagen: de revolutionairen "bedwelmen zichzelf" aan hun eigen inhoud, maar in een andere formulering erkent Marx ook dat wij allemaal worden bezet door de traditie die 'als een zware last op de hersenen van de levenden drukt'. Laat ik een voorbeeld uit de Nederlandse politiek nemen. We kunnen over de huidige, vaak verhitte politieke discussie over de integratie van nieuwkomers in Nederland zeggen dat de meeste deelnemers nog steeds in de ban zijn van de vijand uit de vorige oorlog (de 'nazi' of de 'fascist'), en zichzelf tegelijkertijd ook actief bedwelmen aan een fantasie over de eigen heroïsche strijd tegen het 'fascisme'. Wij strijden dan tegen de Koran als 'fascistisch' boek óf juist tegen Wilders als de nieuwe 'fascist'. Merkwaardig genoeg is juist het perverse gegeven dat ook de Nazi's hun 'ethiek' hadden (zoals door diverse auteurs intussen is aangetoond)<sup>25</sup> een 'bewijs *e contrario*' van onze intuïtie dat het goede onvernietigbaar aanwezig is.<sup>26</sup> Vandaar dat zoveel verwijtbaar kwaad tegelijk het stempel draagt van het tragische.

---

<sup>24</sup> Pollefeyt, *o.c.*, 457.

<sup>25</sup> Pollefeyt wijst (noot 27) op P.J.Haas, *Morality after Auschwitz. The Radical Challenge of the Nazi Ethic*, Philadelphia: Fortress Press, 1988; Zie ook Alain Finkielkraut, *L'Humanité perdue. Essai sur le XXe siècle*, Parijs: Le seuil, 1998.

<sup>26</sup> Pollefeyt, *o.c.*, 460.

# De justitiepastor als aanklager?

## *Pastorale en theologische aspecten van 'confrontatiepastoraat'*

Evert Jonker

### 1. Inleiding en plaatsbepaling<sup>1</sup>

Dit artikel beschouwt de pastor in de bajes als iemand die beschikt over drie samenhangende competenties: ze is aandachtig aanwezig (presentie). Ze heeft een reflectieve taak. En ze heeft de bekwaamheid zowel bekende rituelen (zoals een kerkdienst) te voltrekken als met het oog op een bepaalde omstandigheid van een gesprekspartner verantwoord nieuwe rituelen te verzinnen en uit te voeren.

Een *competentie* omvat kennis, inzicht, vaardigheden en attitudes. De term *aandacht* verwijst naar de presentietheorie, het alert aanwezig zijn bij iemand in zijn of haar context zonder meteen tot interventie of hulpverlening over te gaan. 'Wat aandacht verdient moet zich als zodanig kunnen melden en dat vergt een zekere vrijheid, in de betekenis van: onbezetheid van de presentie-beoefenaar.'<sup>2</sup> Aandachtig aanwezig zijn is de kern van pastoraal handelen en komt neer op ruimte maken in jezelf als pastor voor de ander en ook iets opgeven voor de verbondenheid met de pastorant (tijd voor iets anders bijvoorbeeld). De pastor is ook bereid voor de ander op te komen, zodat die ander de mogelijkheden die God hem of haar ter beschikking stelde kan ontplooiën. Dit bevestigende, affirmatieve optreden houdt niet per se in dat de pastor alleen maar beaamt wat de pastorant vindt.<sup>3</sup> De *reflectie* wijst op de hermeneutische taak van de pastor. Deze moet de pastorant bijstaan haar of zijn leven in een kritisch aansluitend gesprek te helpen brengen met waardevolle noties uit de levensbeschouwelijke tradities, de geloofstraditie van de pastorant en van zichzelf. De *rituele* functie is een belangrijk kant van het pastor zijn, die het waard is apart aangestipt te worden. Rituelen zijn symbolische han-

---

<sup>1</sup> Lezing voor R-k. justitiepastes op 21 april 2010. De titel was opgegeven door de organisatie. Het verschil tussen lezing en artikel is de verantwoording in de tussenstukken in kleine letter en in deze inleiding. De tekst van de lezing begint bij punt 2.

<sup>2</sup> A. Baart, *Een theorie van de presentie*, Utrecht: Lemma, 2007 – derde druk, 735; Vgl. A. Baart, *Aandacht. Etudes in presentie*, Utrecht: Lemma, 2005 – tweede druk.

<sup>3</sup> Vgl. N. Pembroke, *The Art of Listening. Dialogue, Shame and Pastoral Care*, Edinburgh: T&T Clark/Handsel Press, 2002.

delingen in bepaalde situaties, die ondersteund worden door vaste formuleringen of bijzondere teksten en die een rol spelen in de communicatie met een diepere werkelijkheid. Participanten raken in hun werkelijkheid lichamelijk en interactief betrokken op een (transcendente) werkelijkheid (van Gods liefde bijvoorbeeld) die door het ritueel wordt gerepresenteerd en present komt.<sup>4</sup> De educatieve kant van het pastoraat, zoals moreel beraad en leren denken over levensbeschouwelijke aspecten, reken ik tot de reflexieve dimensie.

Een justitiepastor evoceert verhalen, vertogen en praktijken met betrokken aandacht voor de ander als persoon, voor de in het gesprek aan de orde zijnde thematiek, voor de gevangenis als leefomgeving, voor de context van samenleving en cultuur, voor het hoogste goed (God) en met aandacht voor zichzelf in de persoonlijke invulling van de rol als pastor.

Het gebruik van de termen 'verhalen' (*narratives*) en 'praktijken' (*practices*) sluit aan bij Browning.<sup>5</sup> Hij wijst op de rol van de praktische rede (wijsheid), die altijd verhalen en praktijken als 'omhulsel' hebben. Dat maakt ook dat we kunnen zeggen dat elk verhaal en elke praktijk theorie-geladen zijn. Het woord *narratives* vertaal ik als verhalen en vertogen. Het gaat niet alleen om het vertellen van wat er aan de hand is in verhaalvorm, maar ook om idealen, redeneringen en beschouwingen, zoals bijvoorbeeld in uitdrukkingen als 'op verhaal komen' en 'verhaal halen' spreekt. Ganzevoort en Visser duiden de kern van pastoraat als volgt aan: 'zorg voor het verhaal van mensen in relatie tot het verhaal van God'.<sup>6</sup> Mensen verwerken hun leven al verhalend en betogend en construeren en interpreteren zo de werkelijkheid tot iets objectiefs, meestal met het oog op en in relatie tot anderen en derhalve is het een geadresseerd 'verhaal'. Het gesprek beoogt om er achter te komen wat onthuld wil zijn in de uitspraken en welke betekenis en mogelijkheden van leven daarin voor de pastoraat aan het licht komen. Soms openen de verhalen een alternatieve wereld (*disclosure*), laten de betrokkenheid (*commitment*) daarbij zien en zijn uit op bevrijding, verlossing, verandering of vernieuwing van de ingenomen positie in de verhaalde werkelijkheid (*transforma-*

---

<sup>4</sup> Bijv. C. Menken-Bekius, *Werken met rituelen in het pastoraat*, Kampen, 2005 - 2<sup>e</sup> druk, 29-44; P. Post, 'Ritualiteit als symboolhandelen', in: M. Barnard & P. Post, *Ritueel bestek. Antropologische kernwoorden*, Zoetermeer: Meinema, 2001, 33-46; voor de communicatieve kant van rituelen en verschillende dimensies van rituelen, zie: G. Lukken, *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur*, Baarn: Gooi & Sticht, 1999, 17-71, 97-101.

tion). In deze benadering heeft de pastor een zodanige aanpak dat pastorant en pastor samen naar verschillende kanten van het verhaal kijken: de opbouw van het verhaal, de vertelpositie van de verteller, de rolverdeling, de identificatie met de figuren in het verhaal, de plot, de intonatie en gebarentaal, de hervertelling vanuit een perspectief van iemand die er in het eerste verhaal niet al te best af kwam, en zo meer. Het gaat om het 'lezen' van mensen.<sup>7</sup>

Naar de thematiek van dit artikel, de vraag of een pastor zoiets als een aanklager zou kunnen zijn, kan in algemeen toegankelijke termen worden gekeken. De vraag en thematiek kunnen tegelijk van toepassing zijn niet alleen op pastores, maar op ieder die werkt in een gevangenis als bewaker of als psycholoog. Heeft zo iemand een aanklagende functie of - wat gematigder geformuleerd - moeten werkers in de gevangenis worden opgeroepen of aangemoedigd het schuldbesef van gedetineerden aan te wakkeren door de aanklacht die tot de veroordeling heeft geleid levendig te houden en eventueel te refereren aan de misdaad en zo de aanklacht in herinnering te brengen? In de termen die in de opgegeven titel van de lezing onder woorden zijn gebracht, zou ik deze aanklacht niet willen aanprijzen om gevangenen tot inkeer en een andere levenshouding te brengen, gesteld al dat een bewaker of pastor, een therapeut of een directielid in staat zou zijn om deze transformatie te bewerkstelligen. Ik ben wat behoedzamer, maar kom wel over herstel te spreken.

In het bestek van dit artikel wordt geredeneerd in een praktisch theologisch perspectief. Dat wil zeggen dat de benadering er een is die praktijken van geleefde religie en geleefd geloof beziet, interpreteert, beoordeelt en van voorstellen tot doordacht en vernieuwd praktisch handelen voorziet.

De werkwoorden (bezien, interpreteren, beoordelen en voorstellen doen) beantwoorden aan vier facetten van de praktische theologie om *narratives and practices* te onderzoeken. 1. Wat is er aan de hand? (beschrijvend-empirisch) 2. Waarom is dit er aan de hand? (interpretatief) 3. Hoe zou het eigenlijk moeten gaan? (normatief-beoordelend) 4. Hoe kunnen we op

---

<sup>5</sup> Don S. Browning, *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress Press, 1991, 10ff.

<sup>6</sup> R. Ganzevoort & J. Visser, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2007, 26

<sup>7</sup> Vgl. C.V. Gerkin, *The Living Human Document. Re-visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville: Abingdon Press, 1984, 37-55; Ganzevoort & Visser, *Zorg voor het verhaal*, 16.

de eventueel te verbeteren situatie effectief antwoorden?  
(strategisch)<sup>8</sup>

Bij die vier facetten van praktische theologie spelen christelijk-theologische inhouden en theorie mee, die de interacties tussen gedetineerde en pastor mede inhoudelijke bepalen en die tevens op een meta-niveau het gewenste en nagestreefde handelen in het contact tussen gedetineerde en pastor in een theologisch licht plaatsen. Dat perspectief betekent dat de vraag naar de justitiepastor is terug te koppelen naar het bemiddeld spreken en handelen van God in Jezus Christus.

Dat wil overigens niet zeggen, dat justitiepastoraat zich alleen kan en moet wenden tot Christenen, of dat het pastoraat alleen in christelijke geloofstaal kan plaatsvinden of doordacht worden. Vaak hebben geestelijke verzorgers en pastores te maken met mensen, die hun ervaringen van pijn en gemis, van vreugde en bevrijding in seculiere zin uiten en beleven. Aan de ene kant meen ik dat de christelijke taal in een soort van dubbelstrategie ook vertaald en vertolkt in algemeen menselijke taal naar voren kan en moet komen en in principe toegankelijk moet zijn voor iedereen. Aan de andere kant heeft die openheid te maken met mijn geloof dat de kern van het evangelie, hoe bijzonder ook, wijd ziet, voorbij de grenzen van taal, taalspelen, leeftijden, ras of kerk. Wat in bijzondere taal wordt gezegd, sluit dus algemene verstaanbaarheid en geldigheid niet uit.

## 2. De handschoen opnemen

De pastor als aanklager? Zo'n titel verzin je niet. Dat wekt agressie. En dan de ondertitel: confrontatiepastoraat. De pastor op ramkoers, de pastor met boksbeugel in een sfeer van delicten en onvrijheid? Wat krijgen we nu? De mij aangereikte titel verraste mij. Ik zou het toch over herstelpastoraat hebben, dat wil zeggen over de intentie om mensen proberen terug te brengen bij hun diepste zelf, bij hun in Gods liefde gefundeerde waardigheid, waarvan ze door hun delict en veroordeling wellicht zijn losgeraakt, een hoofdaandachtspunt waarvan het *Handboek Justitiepastoraat* gewag maakt.

Eerbeek en Van Iersel noemen vijf kernthema's van justitiepastoraat: onvervreembare waardigheid, vrijheid en bevrijding, herstel van leven, koninkrijk van God en gemeenschap als oe-

---

<sup>8</sup> Vgl. R. Robert Osmer, *The Teaching Ministry of Congregations*, Louisville; Westminster J. Knox Press, 2005, 303-306; R. Robert Osmer, *Practical Theology. An Introduction*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008, 1-31.

fenplaats. Bij herstel van leven schrijven ze: 'het gaat hierbij niet zozeer om herstel van een eerdere manier van leven, die gebroken is geraakt, opdat deze manier van leven weer opgepakt kan worden: "reparatie" is niet de bedoeling. De term "herstel" verwijst vooral naar de oorspronkelijke, geschonken menselijke waardigheid. Het gaat dus om herstel van waardig leven. Van leven naar de eerste bedoeling, die van de Schep- per.<sup>9</sup> Eerbeek en Van Iersel sluiten met hun voorstel om pastoraal aan herstel van waardig leven een bijdrage te leveren aan bij de juridische gedachte van '*restorative punishment*'.<sup>10</sup> *Restorative justice* omvat zowel solidariteit met de slachtoffers als de erkenning en bevestiging van de waardigheid van de dader. Bestrafing dient er voor om boete te doen, maar ook om te herstellen, nieuwe kansen te openen, verantwoordelijkheid te nemen en te resocialiseren. Herstelgerichte detentie behelst - vooral in de jeugddetentie - ook morele vorming, waaraan justitiepastoraat een bijdrage zou kunnen leveren. Zaak is dat straf en opvoeding gescheiden blijven, zodat morele vorming door jeugdigen niet als straf wordt opgevat.

Nu ja, dat je als pastor geleerd hebt niet alleen maar begripvol en liefdevol te knikken en te hummen, maar ook te interveniëren in het verhaal dat de pastorant je toevertrouwt, of soms, als het lukt, de ander te helpen om te *reframen* met de bedoeling zo vanuit een ander denkkader tegen God, de ander, jezelf of de situatie aan te kijken, dat zou je confrontatie kunnen noemen.

*Reframen* is het herstructureren van wat de pastorant verhalen- derwijs op tafel legt. Als blijkt dat het in het verhaal gehanteerde denkpatroon niet goed en heilzaam functioneert, proberen pastorant en pastor samen een gebeurtenis of ervaring in een ander conceptueel en affectief kader te plaatsen en te be- zien, dat op een nieuwe manier recht doet aan het gebeuren. Dit op 'vernieuwing van denken' (Romeinen 12:2) gerichte pastoraat betreft niet zelden de cognitieve en affectieve Gods- voorstelling, die een sta-in-de-weg kan zijn in het vrede heb- ben met de gebeurtenis.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> J. Eerbeek & F. van Iersel, 'Theologische kernthema's', in: A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek, (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 173-193, 181v.

<sup>10</sup> Vgl. I. Aertsen, R. Mackay, C. Pelikan, J. Willemsen, M. Wright, *Rebuilding community connections-mediation and restorative justice in Europe*, Straatsburg: Council of Europe, 2004; J. Jansen - van Driel, *Herstel en detentie*, Utrecht, 2004

<sup>11</sup> Voor *reframen* zie: D. Capps, *Reframing. A New Method in Pastoral Care*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990.

Maar om nu meteen vandaag een nieuwe pastorale trend te zetten met de term 'confrontatiepastoraat', dat gaat wat ver.

En ja, de pastor als aanklager? Waar haal je als justitiepastor het recht vandaan om aan te klagen? Gedetineerden zijn al aangeklaagd en niet zelden reeds veroordeeld. Daarom brommen ze, zitten ze vast, bevinden ze zich in een lastig parket, waar mensen immers fundamenteel gezien niet anders kunnen dan leven van, voor en met anderen. Moet jij dan als pastor namens God er een schepje bovenop doen en de gedetineerde nu ook nog voor de vierschaar van het laatste oordeel brengen en met hen namens God een geding aangaan? Is deze uit een juridisch taalveld stammende metafoor wel geschikt om je positie in een pastorale relatie te typeren en er licht op te werpen? Ik denk van niet, al spreek ik zelf wel graag van een geding tussen heil en onheil, waarin een mens zich meer of minder intensief gedurig bevindt. Ook al geeft een metafoor eigen informatie, al herschrijft ze om zo te zeggen de werkelijkheid in termen van 'lijkt op', 'is als' en ook 'lijkt niet op', 'is niet als', juist in de context van justitiepastoraat lijkt deze beeldspraak van aanklager op het eerste gezicht niet zo op zijn plaats en wekt ze eerder verwarring.

In deze metafoor wordt de letterlijke realiteit van de rechtsgang voertuig voor een analogie in het pastoraat binnen een omgeving die het gerechtelijk vonnis uitvoert. Het verwarrende van het gebruik van het woord aanklacht is dat dezelfde term ten behoeve van die situatie ook in figuurlijke zin wordt gebruikt. Voor Ricoeur hebben metaforen de mogelijkheid onvermoede aspecten van de werkelijkheid te onthullen en in die zin zijn ze niet zo zeer een versiering, maar een herschrijving van de werkelijkheid. Ze ontsluiten een mogelijke wereld en nodigen de lezers of hoorders uit zich op een nieuwe wijze tot de werkelijkheid te verhouden. In hun herschrijvingen hebben metaforen een heuristische functie. Bovendien willen ze overtuigen. Deze gedachte die aan metafoorgebruik creatieve en verbeeldende mogelijkheden toeschrijft, neemt niet weg dat metaforen soms misplaatste taaluitingen op de verkeerde plaats kunnen zijn.<sup>12</sup>

Ze brengt de pastor in een positie die haar niet toekomt en duwt haar eerder uit de relatie met de reeds veroordeelde gedetineerde dan dat ze kansen biedt.

---

<sup>12</sup> Zie P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor. Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, London: Routledge & Kegan, 1978, 216-257.

Of? De titel heeft de aantrekkelijkheid van een weerbarstige uitdaging, die me uitnodigt toch te bezien of er mogelijke perspectieven in de metaforische termen confrontatie en aanklager schuil gaan. Ik neem vier woorden met hun betekenisweb als domein om de proef op de som te nemen: pastoraat, gebed, kwaad en compassie.

### *3. Pastoraat als onderbreking*

De term 'onderbreking' is ontleend aan Metz, die ergens schrijft: 'Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung'.<sup>13</sup> Onderbreking duidt op rust, pauze, ontspanning, maar ook op het kritisch interveniërend stop zetten van een gang van zaken ('ho, stop, waar ben je in Godsnaam mee bezig?'). Voor pastoraal handelen en voor fundamentele reflectie op pastoraat is de term 'onderbreking' van belang, in die zin dat met 'onderbreking' in theologische zin wordt bedoeld op Gods spreken en handelen dat in de werkelijkheid andere mogelijkheden toont dan het bestaande, in bepaalde opzichten vastgelopen leven. Zo breekt de eredienst het leven van zondaren open (veroordeeld door een rechtbank of niet). De dienst beoogt de doorbraak van een nieuwe wereld als mogelijkheid voor welke gesloten werkelijkheid dan ook.

Jüngel werkt meer dan eens in zijn theologie met deze spanning tussen werkelijkheid en mogelijkheid en wijst daartoe ook op de ontsluitende, onderbreking verschaffende eigenaardigheid van metaforen. Van deze onderbrekingen gaat de aanmoediging uit aan pastores om deze werkelijkheidsveranderende grondtrek van Gods spreken en handelen trachten te representeren en oog te hebben voor de metaforen en verhalen, die pastoranten te berde brengen in het pastorale gesprek. Het stimuleert hen met hen te zoeken naar zin en betekenis van de doorbraak van beloften en nieuwe en bevrijdende mogelijkheden voor hun bestaan. Zijn benadering past bij herstelpastoraat.<sup>14</sup> Volgens Henning Luther mikt

---

<sup>13</sup> Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Grünewald, 1978, 150.

<sup>14</sup> Zie voor een voorbeeld: E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des Glaubens*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999 (3. Verbesserte Auflage): 'Mit einem souveränen Indikativ unterbricht das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen die Wirklichkeit dieser Welt (...)' (221) In de eredienst 'wird die Wirklichkeit des Sünders so elementar unterbrochen. Dass neues möglich wird'(...) (227) 'Wer aus der Gerechtigkeit Gottes lebt, der wird in jeder menschlichen Person mehr sehen als nur einen

zielzorg hoopvol op de gehele, dus nog niet voorhanden mens.<sup>15</sup> Dit openen voor horizonten van levenscheppende en levensvernieuwende mogelijkheden beschouwt Henning Luther als openbreken van de realiteit van het alledaagse, dus als een vorm van confrontatie en herstel.

Natuurlijk, pastoraat - maar wel als dynamisch gebeuren, om zo te zeggen als geestrijke atmosfeer, als een drijvende, dragende, energetische kracht.

Josuttis betreft de energetische sfeer vooral op het Heilige en verdiept daarmee de kerygmatische benadering van de zielzorg, tevens overstijgt hij de therapeutische aanpak.<sup>16</sup> Hij verstaat pastoraat als mystagogie. Pastores begeleiden mensen in hun situatie naar een numineuze, aantrekkelijke, maar ook vrees inboezemende dynamische werkelijkheid. In aansluiting bij Paulus die het evangelie bestempelt als kracht van God (Romeinen 1:16) meent Josuttis dat het evangelie geen leer, kerygma of emotie is maar een macht.<sup>17</sup> De hele schepping is doordrongen van de merkbare, immanente energieën van de verborgen, transcendente, drie-enige God, zegt Josuttis onder verwijzing naar de orthodoxe monnik van Athos, de patriarch Gregorios Palamas (1296-1359). Josuttis verwijst ook naar Johann Christoph Blumhardt (1805-1880) die in zijn pastoraat een beroep doet op een machtsfeer, waarin hij aan een geestesziekte genezingskracht overdraagt, zodanig dat hij de boze geest in Gottlieb Dittus 'hoort' vluchten en zeggen: 'Jesus ist Sieger'.<sup>18</sup> Er is sprake van confrontatie van kracht en

---

Täter oder Untäter. Die Rechtfertigung des Sünders verbiete es, die beste Tat, aber auch die schlimmste Untat, mit dem Ich zu identifizieren' (228).

<sup>15</sup> Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius, 1992, 215-216: 'Reich Gottes ist genau dort, wo der normale, für selbstverständlich gehaltene Alltag durchbrochen, unterbrochen wird... wo der bisherige Alltag in einer überraschend-befreiend neuen Perspektive gesehen werden kann'. 'Seelsorge...ergreift ...Partie immer auch für den "noch nicht vorhandenen Menschen", für seine verstellten, unentfalteten Möglichkeiten.' (229).

<sup>16</sup> 'Seelsorger/innen dürfen in ihrer Arbeit nicht nur mit innerpsychischen und interpersonalen Faktoren, sondern auch und vor allem mit der Macht des Heiligen rechnen. Deshalb ist der Entwurf einer energetischen Seelsorge, wie er hier vorgelegt wird, nicht mehr tiefenpsychologisch, sondern religionsphänomenologisch begründet.' (M. Josuttis, *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh: Kaiser, 2000, 9).

<sup>17</sup> 'Das Evangelium ist also keine Lehre, auch kein Kerygma, natürlich auch keine Emotion, sondern es ist eine Macht.' (*Segenskräfte*, 40).

<sup>18</sup> *Segenskräfte*, 41.

tegenkracht: 'transpsychologische Seelsorge ist ein Kampfgeschehen'.<sup>19</sup> Pastores van mensen uit andere dan onze Verlichtingscultuur kunnen over dit vertrouwen op en wantrouwen tegen geesten en machten bij hun pastoranten meepraten en herkennen ook het beroep door pastoranten op het machtshandelen van pastores om strijdend in te gaan tegen machten en geesten die zich gedragen als goden. Als geestelijke moet een justitiepastor niet enkel een theologie van de zegen in zijn hoofd hebben, maar de kracht van de zegen (volgens Numeri 6: 24-27: van geborgenheid, genade en vrede) weten te geven en zo in een performatieve acte de tegenwoordigheid van Gods macht present laten zijn.<sup>20</sup>

In deze zo verwoorde opvatting is ook al iets te onderkennen van de lijn van het evangelie, iets van roeping, van appèl om bij de Bevrijder, bij God, die uit Egypte, welk 'Egypte' van onrecht, verslaving of onderdrukkende omstandigheden dan ook zou willen uitleiden en die daarom wegwijzers geeft om binnen de perken van de door God beoogde ruimte en vrijheid te blijven. Ook klinkt er in door dat in het geloof in de opstanding wordt onderstreept dat Jezus als goede herder mensen in een begrensde situatie van gebrokenheid ruimte geeft.

Een Bijbels voorbeeld van ruimte maken staat in Marcus 9:14-23. Dit tekstfragment geeft de rol van Jezus aan na de transfiguratie en voorafgaande aan de genezing van een epileptische jongen. De getransfigureerde Jezus was in gesprek met de helden uit het verleden, Mozes en Elia, maar daalt met Petrus, Johannes en Jakobus de berg af. Deze leerlingen hadden wel eeuwig 'high' willen blijven en hadden de situatie waarvan ze als 'kerk' getuige waren wel willen 'vertenten'. Maar de kerk is geen bijna-hemel. De leerlingen gaan met Jezus naar beneden naar de gebrokenheid. Daar, om zo te zeggen in de *shit*, is de plek van de gelovigen. Ze komen terecht bij een debat tussen schriftgeleerden en leerlingen, met de menigte op de tribune. Door zijn uitnodigend pastoraal optreden evoceert Jezus het verhaal van de bezorgde vader, stem van zijn stemmeloze, epileptische zoon. Jezus brengt tenslotte ook de zoon zelf in de schare tevoorschijn. De menigte, de kerk, de

---

<sup>19</sup> *Segenskrafte*, 29.

<sup>20</sup> *Segenskräfte*, 108. Zie ook M. Josuttis, *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh: Kaiser, 1996, 85-102). Van der Meulen uit kritiek op Josuttis. Het gaat in pastoraat niet alleen om kracht (*dynamis*), maar ook om wijsheid (*sophia*) van God die door Zijn woord de mens zowel in de crisis als in het nieuwe leven plaatst. H.C. van der Meulen, *De pastor als reisgenoot. Pastoraal-theologische gedachten over geestelijke begeleiding*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2004, 188v.

theologen, ze krijgen te zien dat het Jezus er om te doen is de gemeenschap van gelovigen niet te vereeuwigen op een ongekende mystieke hoogte en evenmin enkel tot in de oneindigheid te laten debatteren (al toont Jezus belangstelling), maar dat hij de intentie heeft mensen gespist te maken op een vader en een zoon in nood. In hun midden komt een kind met grote beperkingen. Ten overstaan van Jezus, de leerlingen, de schriftgeleerden en de menigte is de epileptische aanval voor ieder te zien alsof God in Jezus confronterend, maar mild en met kracht ruimte schept om een onheilssituatie zichtbaar en aanvaardbaar te maken en als mogelijkheid voor heil en vernieuwing present te stellen. Zo krijgen de gelovigen een model van pastoraat van Godswege ter navolging getoond. Pastoraat evoceert om te beginnen zorg (van de vader) voor een mens met beperkingen (de zoon).

In welk model van pastoraat justitiepastores ook opereren, er zit in hun handelen iets van roeping, een nodiging, aandrang eventueel. Hoe present ook, met hun aanwezigheid en beschikbaarheid doorbreken pastores het leven en de interpretaties van het leven van de gedetineerde met wie ze een gesprek voeren. Meestal hebben pastores een voorkeur voor een bepaalde theorie, in de praktijk ligt dan bij die theorie als achtergrond een accent zonder dat dat betekent dat ze andere modellen van pastoraat daarmee uitsluiten. Hoe zeer pastores stuk voor stuk ook verschillend handelen en bijvoorbeeld een kerygmatisch perspectief vinden behoren tot hun *core business* en daarom een heilzaam woord van Godswege inbrengen in het gesprek met een gedetineerde. Pastores onderbreken het leven van de gedetineerde in die zin dat onderbreking zowel kan worden verstaan als pauze maar ook als kritische interventie in het bestaan van de pastorant. Hoe therapeutisch een justitiepastor wellicht ook is, hoe helpend in bijstand ook, zij representeert (Gods) hulp en begeeft zich in de levenscirkel van een ander. Hoezeer een pastor ook heeft geleerd hermeneutisch een pastor te zijn door de poging het liefdesverhaal van God met de mensen te verstaan en te articuleren en tegelijk ook het levensverhaal van de pastorant te beluisteren en samen met de ander te zoeken naar aansluitende en kritische verbindingen tussen Gods verhaal en het eigen verhaal; zij is er, breekt in in het bestaan van de ander, nodigt uit, vraagt, accepteert, grapt, stoeit, oefent kritiek, legt relatie. Pastores confronteren en appelleren.

In al die modellen van pastoraat, in het presentiemodel van een naaste op gelijke voet, in het hermeneutisch model van zorg om de verhalen, in het therapeutisch model van hulp en bijstand, in het kerygmatisch model met accent op de onherleidbare, door God gearandeerde te verkondigen belofte, in al die manieren van doen is een

alternatieve dynamiek werkzaam, een dynamiek die aandacht en erbarmen doorzet, een appèl doet, zorgt, tot aanzijn roept, en soms ook confronteert, ja als het ware uitroept: 'kom op zeg', 'kom nou eens uit je schulp', 'leg nu niet alles bij de ander neer, bij God, bij je ouders, bij je vrienden, of bij de boze samenleving. Ben je niet ook zelf verantwoordelijk?' Vroeg of laat is dus in de aanwezigheid van de pastor een vorm, een atmosfeer van verbondenheid en confrontatie actief, hoe geoeffend deze ook is in pastorale technieken, empathisch vermogen, humor, wijsheid, en spiritualiteit. En de valkuil bij al deze mogelijkheden is dat de pastor overweldigt, geen compassie toont, in een hoek zet, of impliciet beschuldigt. Dat de pastor iets kerygmatisch inbrengt zonder na te gaan of het wel aansluit en aanslaat bij het leven en welzijn van de pastorant. Dat de pastor denkt de ander te verstaan, maar dat deze ander feitelijk in beknellende omstandigheden bezig is met een projectie van zichzelf op de ander. Een valkuil is dat de pastor meent ongedwongen en aandachtig present te zijn zonder interventie of oplossing, maar in feite toch een inbreuk pleegt. Dat de justitiepastor een brief helpt schrijven, lekkere koffie aanbiedt of dat de pastor min of meer op de therapeutische toer gaat, is aanbevelenswaardig, maar een presente pastor kan er toch ook naast zitten en verder helpen bij een opmerking of vraag, terwijl toch het eigenlijke probleem wordt verdoezeld. De pastor is aanwezig, maar het present zijn blijft ambivalent. In wiens naam is zij aanwezig, wie of wat representeert de pastor? Een pastor is ook maar een mens, als deze met enige beroepstrots meent dat zij tenminste professioneel handelt met de bedoeling echt ruimte te geven aan de pastorant. Misschien steekt er meer confrontatie in een pastor die present wil zijn, dan dat deze zich bewust is.

Elk van de in de literatuur gangbare pastorale modellen heeft zijn punt, maar de modellen tegen elkaar uitspelen is uiteindelijk niet vruchtbaar. Beter is het de verschillende uitgangspunten en perspectieven van het pastoraat, die in de modellen worden gearticuleerd en accent krijgen, te overwegen. In de meeste modellen komen termen als conflict, confrontatie, tegenover, of verandering voor. Dat een pastorant zou moeten veranderen, zich omkeren, veronderstelt dat de pastorant geconfronteerd raakt met een oordeel over wat anders kan en moet.

(1) Het kerygmatische model heeft als uitgangspunt de vraag of het pastoraal handelen dienstbaar is aan het gebeuren van Gods troostrijke en kritische, confronterende spreken en handelen. God spreekt aan, oordeelt, schenkt genade, verzoent, belooft hoop, rechtvaardigt de zondaar, opent mogelijkheden: die noties vormen het eigenlijke van het in het licht van genade en

verzoening gevoerde – ook confronterende - pastorale gesprek.<sup>21</sup>

(2) Het therapeutische model kiest de invalshoek bij de naar heelheid verlangende mens. Een mens zoekt in gesprek hulp van een pastor om een uitweg te vinden. Tot de hulpverlening kan behoren dat de mentale processen van de pastorant ter sprake komen. Ook bij dit accent kunnen conflict en confrontatie in het pastorale gevecht om heil en heling een rol spelen. In een pastoraal psychologische theorie wordt een antropologie gehanteerd waarin religieuze conflicten centraal staan, conflicten die men niet alleen heeft te beperken tot psycho-interne spanningen of interactieve processen. Die machtsconflicten gelden ook het sociale en politieke domein, de relaties tussen mensen en de betrekking tot God, en de context.<sup>22</sup>

(3) De inhoud van het gesprek en de wijze waarop die inhoud op tafel komt, verdienen aandacht in het model van het hermeneutisch-narratieve pastoraat. Een pastorant construeert in het actieve bijzijn van de pastor betekenis en zin door verhaal te doen en op verhaal te komen. Hier staat een 'verhaal centraal dat als een interactieve tussenruimte geldt tussen pastorant, pastor en God.<sup>23</sup> Als pastor en pastorant het verhaal interpreteren kan dat confronterend zijn.

(4) Aandachtig beluisteren van wat mensen in een gesprek zeggen, houdt voor volgers van presentiepastoraat niet in het screenen van het vertelde op gebreken of behoeften om dan vervolgens een oplossing aan te dragen. Die interventiehouding heeft hoofdzakelijk oog voor het tekort en vergeet dat mensen niet enkel gekenmerkt zijn door problemen. Meteen aansturen op verandering kan het psychologisch effect impliceren dat mensen het onaangename gevoel krijgen dat ze alles verkeerd doen en waardeloos zijn. In een gelijkwaardige relatie kunnen mensen hun manier van leven en omgaan met beperkingen en kansen delen met een pastor. In hun aandachtige beschikbaarheid laten pastores min of meer impliciet confronterend ook wel een tegenbeeld zien en proberen kwaad te verdringen en zo van zijn dominante plek te halen.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, München, 1948; Ders., *Seelsorge im Vollzug*, Zürich, 1968; R.J. de Vries, *Gods Woord verandert mensen. Een praktisch-theologisch onderzoek naar het veranderingconcept in de pastorale theologie van Eduard Thurneysen*, Gorinchem: Narratio, 2008.

<sup>22</sup> J. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972; vgl. D. van Deusen Hunsinger, *Theology & Pastoral Counseling. A New Interdisciplinary Approach*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

<sup>23</sup> Ganzevoort & Visser, *Zorg voor het verhaal* staat in deze traditie en geeft veel literatuur.

<sup>24</sup> A. Baart, *Een theorie van de presentie*, Utrecht: Lemma, 2001, 87.

Variatie in de keuze van pastorale modellen is gewenst en afhankelijk van wat het beste is voor de pastorant met wie men contact onderhoudt.

In het bovenstaande zijn gangbare pastoraatsmodellen ten tonele gevoerd. Ze zijn niet enkel verstaan als theoretisch en principieel van elkaar verschillende en elkaar soms hevig bestrijdende modellen. Ze zijn hier opgevat als accenten en mogelijkheden om pastoraal te handelen. In elk model steekt een kern van waarheid en een hanteerbare praktische manier van doen. Hoezeer theoretisch verschillend bijvoorbeeld het presentiemodel en het kerygmatisch model ook lijken te zijn, het zijn manieren van doen die wel door dezelfde persoon in het zelfde gesprek gevolgd kunnen worden.

#### 4. Gebed

Herderlijke zorg kan verstaan worden als aandachtig kijken of er iets te bidden valt.

Vanwege vier aspecten is 'kijken of er iets te bidden valt' een werkbare typering voor pastoraal handelen. 1) Bidden is zich openen voor transcendentie, het Heilige, het hoogste goed, God. Ook een pastoraal gesprek is gericht op de transcendentie van de eigen situatie, op het Heilige, het hoogste goed, God. 2) Bidden geeft uiting aan de verbondenheid en communicatie met God. In die zin biedt een gesprek tussen pastorant en pastor ten overstaan van God de mogelijkheid dat de verbinding met het handelen en spreken van God gestalte krijgt. 3) Bidden dient niet om God te instrueren, maar om jezelf te construeren. Voor Augustinus is bidden niet onderhandelen of God op de hoogte brengen, maar allereerst met het hart de eigen gedachten concentreren en focussen. 'We doen het ook om onszelf bewust te maken hoeveel vorderingen wij gemaakt hebben in verlangen'.... en 'ook om onszelf op te wekken dat verlangen te doen groeien.'<sup>25</sup> 4) Bidden kan omschreven worden als verlangen en uitdrukking geven aan pijn. Henning Luther betreft dit aspect op radicaal subjectieve gevoelens die de mogelijkheid en het gelukken van subjectiviteit zelf tot inhoud hebben.<sup>26</sup> Dit heimwee naar iets anders, naar een andere wereld, en naar iemand zijn, komt vooral op als mensen zich noch erkend noch begrepen voelen,

---

<sup>25</sup> Citaat uit Brief 130, via T.J. van Bavel, *Als je hart bidt... Augustinus' leer over het gebed*, Heverlee-Leuven: Augustijns Historisch Instituut, 2001 (2<sup>e</sup> druk), 78.

<sup>26</sup> H. Luther, *Religion und Alltag*, Stuttgart: Radius, 1992, 249.

terwijl ze niettemin hun breekbaarheid en beschadigingen tonen. Ook dat kan als een gebedssituatie worden bestempeld.

Dat bidden moet niet te stringent worden opgevat als een gebed, waarop elk gesprek zou moeten uitlopen, of als een ritueel waarbij de bidder de handen vouwt en de ogen sluit, of anders gezegd zich toevertrouwt en de handen als teken van actief handelen niet activeert; bidden kan ook zijn een zich ontwapenen (er kan geen mes getrokken worden) en zich overgeven (de bidder vertrouwt de omgeving dusdanig dat de ogen wel dicht kunnen).

Wellicht leggen de gesprekspartners werkelijk iets aan God voor, zoals koning Hizkia na kennisname van een onthutsende en onheilspellende brief van de Assyrische gezant deze brief vertwijfeld neerlegt voor God alsof hij wil zeggen "oh my God", wat moet ik hiermee? Dat soort bidden kan wel geïmpliceerd zijn, maar een dergelijk, rechtstreeks tegen God uitgesproken gebed moet als het ware worden verdiend in een goed gesprek. Het gesprek moet er naar zijn.

De *one-liner* 'kijken of er iets te bidden valt' als kern van zielzorg sluit aan bij Van Knippenbergs model van geestelijke begeleiding. Van Knippenberg overstijgt de verschillende modellen door een aanpak met accent op tijd, ruimte en transcendentie in de spanning van zowel bestendigheid als verandering. Hij beschrijft de manier waarop mensen de betekenisamenhang van hun leven, hun levensverhalen, verstaan met aandacht voor zinvol en bewust leven. Tegelijk laat hij zien dat christenen deze betekenissen articuleren als scheppingsgeloof: bestaan is principieel geschonken. Het accent meer op schepping dan op verlossing maakt dat presentie in de geestelijke begeleiding niet meteen tot door verlossing gefundeerde verandering hoeft te leiden. "Geestelijke begeleiding is een vorm van interactie waarin de een de ander bijstaat de eigen levensweg te richten en in te richten vanuit de oriëntatie op het mysterie dat wij God noemen".<sup>27</sup> Hij zegt - impliciet refererend aan Bonhoeffer - dat het voor de toekomstige gelovige aankomt op 'beten en das gerechte tun', daarover het volgende: 'Christelijke zin veronderstelt een actief bewustzijn dat ik een onderdeel ben en de ander nodig heb. Het feit dat bidden en het doen van gerechtigheid in het evangelie bij elkaar horen, wijst op het belang van communicatielijnen. Het gaat niet om communicatie met mijzelf. Het gaat niet om communicatie met God. Het gaat

---

<sup>27</sup> Tjeu van Knippenberg, *Tussen Naam en Identiteit. Ontwerp van een model voor geestelijke begeleiding*, Kampen: Kok, 1998, 69; vgl. Tjeu van Knippenberg, *Existentiële zielzorg, Tussen Naam en Identiteit*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2005.

niet om communicatie met een ander. De werkelijkheid van de persoon manifesteert zich pas in betrekking van al deze communicatielijnen op elkaar. Daar ligt zinvol verband.<sup>28</sup> Volgens Van Knippenberg richt existentiële zielzorg of geestelijke begeleiding zich op vragende, duidende en interpreterende bijstand in het open blijven van mensen voor levensoriëntatie, namelijk voor het besef dat ze kind van God zijn, gast in het bestaan en tochtgenoot van anderen. De vraag naar oorsprong en bestemming van een mens is een vraag die zich openstelt voor transcendentie en die derhalve een gebedskarakter heeft, dat tegelijk een verlangen benoemt, pijn eventueel als ook vrijheid en humaniteit verlangt te ervaren: vrede met zichzelf, met de ander, met God, met de wereld.

Als ik de justitiepastor de suggestie meegeef om te 'kijken of er iets te bidden valt', dan doel ik op de openheid van het gesprek, het zoeken en verlangen naar transcendentie, het hoogste goed, ultieme liefde, of Gods Rijk in al die soms verwarrende en tegenstrijdige verhalen die gedetineerden aan een pastor toevertrouwen, verweven met slierten boosheid, teleurstelling, apathie, stoerheid en zoete, dankbaar stemmende herinneringen.

Dat mensen dat alles toevertrouwen aan de pastor, brengt deze in de positie van hoorder van expliciet gemaakt of meer verborgen verlangens, van pijn, van gemis, van schuld, van onmacht, van kwetsbaarheid, of van momenten van vreugde en dank. Alsof de pastorant niet alleen gehoor, maar ook verhooring van de pastor verlangt. En zo goed en zo kwaad als het gaat, probeert de pastor als hoorder (niet als verhoorder) van deze wensen en hoopvolle verlangens lijn en structuur aan te brengen.<sup>29</sup> De pastor probeert het luisterend, toehorend, vragenderwijs en doet behulpzame pogingen de ander zelf bij de kern van de zaak te brengen. Waarop richt dat verlangen zich? Wie kan het vervullen? Is er vervulling? Is er waardering voor deze articulatie van wat iemand drijft of hevig blokkeert, van wat iemand onverschillig maakt, apathisch of juist woedend?

---

<sup>28</sup> *Tussen Naam en identiteit*, 146.

<sup>29</sup> Firet onderscheidt vanuit de bidder gezien vier aspecten aan bidden: (1) je hart uitstorten (zoals Hanna doet in 1 Samuël 1); (2) je hart verenigen (focussen, concentreren, onderscheiden waarop het aankomt in alle diffuse verlangens); (3) hardop luisteren (nagaan in het bijbelsgetuigenis of er hoopvolle op God gerichte analogieën aan de situatie van de bidder zijn op grond waarvan gebeden wordt); (4) verwachten (met geduld hopen op een uitweg, op God). (J. Firet, 'Kan bidden geleerd worden?', *Rondom het Woord* 19 (1977), nr. 4, 29-37).

Als christelijk theoloog zou ik zeggen dat het verlangen zich op God richt, beheerder van Liefde, 'die alles verdraagt' (1 Korintiërs 13:7) en van Vrijheid, die alle onrecht en inperkingen tussen en in mensen te boven wil komen. Meer filosofisch zou ik zeggen dat het verlangen zich uiteindelijk richt op het goede leven met en voor anderen in rechtvaardige instituties en structuren.<sup>30</sup>

De confrontatie van de pastor bestaat dan daarin dat de ander wordt bijgestaan dat verlangen te zien en te kennen. De confrontatie bestaat niet daarin dat de pastor de vervulling van dat verlangen in pacht of in petto heeft en een handlanger van God is, die als God de confrontatie aangaat. Al kan het wel zo zijn dat de pastor door te luisteren en mogelijkheden te opperen een relatieve verwijzing en representant van liefde en vrijheid blijkt te zijn. Eerder moet worden gezegd dat de pastor ons helpt de Geest die leeft in de ander (Romeinen 8:9,10,11), de Geest als God-in actie, als Gods actieve tegenwoordigheid van liefde en vrijheid 'uit te spreken' in woordloze verzuchtingen (Romeinen 8:26), een Geest die Abba, Vader roept en God als intieme Ander, als de liefhebbende in vrijheid aanroept, een Geest ook die hoopt dat een mens als kind van God openbaar komt, zodat zij of hij niet opnieuw in angst als slaaf (van wat of wie dan ook) hoeft te leven. (Romeinen 8:15)

Niemand heeft ooit God gezien, en toch is God ervaren en weten mensen zich aangesproken door Gods liefde en vrijheid. Soms is het handig en verhelderend om iets te begrijpen en aan te voelen van wie God, die alles te boven gaat, kan zijn, in plaats van God voor een tijdje een ander woord of een beeld in te vullen: gerechtigheid, genegenheid, groot mededogen, vrijheid, bodem van trouw, vuur, draagkracht, bron van leven, overmacht van liefde, slijpsteen en zo meer.

Een vertaling van de hymne *Veni, sancte spiritus*. (*Liedboek voor de Kerken*, Gezang 238) biedt fraaie omschrijvingen van Gods Geest: 'der armen troost', 'licht in de harten', 'zachtheid die de ziel geneest', 'verkwikking', 'vrede in de strijd', 'lafenis voor 't hart dat lijdt', 'rust die alle onrust stilt'. Ook betuigt de hymne een aantal activiteiten van de Geest ('heel de ziel die is gewond', 'maak weer zacht wat is verward', enz.). De hymne geeft een profiel van Gods Geest in originele beelden en daarmee indirect ook een profiel van de pastor, die in het krachtenveld van Gods Geest werkt. Overigens ieder mens, gelovig of niet, heeft een bepaald idee over de vraag waarop het woordje 'god' duidt. Een pastor kan vragen waaraan de pastorant denkt bij God. Omdat mensen in onze cultuur veelal losgeraakt zijn van

---

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1992, 169-203.

tradities van geloofsgemeenschappen die leven met en voor God, is het in het algemeen en om te beginnen voor de reflectie dienstig bij het goddelijke allereerst te denken aan 'wat als hoogste goed geëerd en gediend wordt'.<sup>31</sup>

Dit soort 'vertalingen' kan in de wetenschap dat God typering van ons mensen voor lief neemt en overstijgt, mits we maar niet het beeldverbod overtreden, dat de vrijheid van God en dan ook de vrijheid van de mens wil vastpinnen op één gesneden beeld of zelfs één onversneden denkbeeld. Nou ja: God is God. Altijd groter dan de redenen van ons hart. Het verlangen van mensen naar wat met deze ingevulde woorden kan bedoeld zijn, gaat dus veelal uit naar mededogen of kritiek, naar trouw of gerechtigheid, naar wat God voor iemand kan betekenen.

Als een pastoraal gesprek iets heeft van samen kijken of er iets te bidden valt, denkend of sprekend tot God of ten overstaan van God als ultieme Liefde en Vrijheid, dan gelden - in de reflecties op wat bidden is - de verschillende modaliteiten voor dat bidden ook. Doorgaans is in de reflecties op wat bidden is het onderscheid inzichtelijk te maken tussen bidden als klagen, aanklagen, vragen, danken en aanbidden. Siemerink heeft deze modaliteiten geplaatst in het spanningsveld tussen heil en onheil, waarin elke gebedssituatie zich bevindt.

Siemerink verstaat gebed als een vorm van geloofsexpressie voor het aangezicht van God, respectievelijk tot God. Deze expressies worden gegeven in de spanning van gerealiseerd heil, ervaren onheil en nog te realiseren heil. Hij onderscheidt modaliteiten als dimensies van bidden, die ook wel in één gebed kunnen voorkomen en dus niet enkel als typen van gebed zijn op te vatten (104): klacht, aanklacht, smeekbede, dank, aanbedding en lofprijzing. (106-147).<sup>32</sup>

*Klagen* legt de omstandigheid als onheil ongearticuleerd voor aan God: 'God, hoe moet dit allemaal?'

In een *aanklacht* gaat een vorm van beschuldiging schuil. De bidder weet waar het onheil vandaan komt: 'God, waarom verlaat u me?' 'Hoe lang houdt U zich verborgen?', zoals de Psalmist van Psalm 13 bidt, zich duidelijk tot God richtend, terwijl een goede verstaander van deze expressie zich zou kunnen afvragen wie nu een sluier voor

---

<sup>31</sup> '... my most general working definition of the divine is: what is worshipped.' (David F. Ford, *Theology. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford UP, 1999, 35).

<sup>32</sup> J. Siemerink, *Het gebed in de religieuze vorming*, Kampen: Kok, 1987, 21.

heeft, God, de mens of beide? Of, nog een andere mogelijkheid: 'God, u leidt mijn leven. Waarom bezorgt u me dan deze pijn?'

De aanklacht stelt iemand aansprakelijk. Hier luistert het nauw. Hoeveel delinquenten 'lopen rond' boordevol verwijten tegenover familie, tegenover vrienden, tegenover maatjes, tegenover de maatschappij, tegenover het gevangenisbewind, tegenover de gegeven natuurlijke aanleg en niet zelden tegenover de moeilijk in de hand te houden eigen persoonlijkheid, op het gevaar af dat ze wegelopen voor hun eigen verantwoordelijkheid, zoals ook pastores dat soms doen. Hoe gecompliceerd de omstandigheden voor iemand ook zouden kunnen zijn, hoezeer iemand zich hoofdzakelijk slachtoffer kan voelen van de wereld om haar of hem heen, er is toch altijd een met de menselijkheid van de mens gegeven greintje verantwoordelijkheid te bespeuren. Een aanklacht neerleggen bij een ander kan verraad aan jezelf zijn, eerder dan trouw aan jezelf. Dat is het geding, waarin een pastor een rol kan vervullen. Een justitiepastor, die samen met de gedetineerde kijkt of er iets te bidden valt, moet de aanklacht – en trouwens ook de klacht – serieus nemen: God, karakter, mijn-zo-benik-nu eenmaal, familie, vader, vriend, maatje, of de kok, het zijn altijd de anderen die iets met de gesprekspartners doen. Het is de kunst de aanklacht uit te zuiveren en in al die aanklachten gezamenlijk te ontdekken of er bij alle juistheid in de aanklacht tegen de ander ook een aanklacht tegen jezelf valt te onderkennen. Een pastor is dus niet te beschouwen als aanklager van de pastorant, maar als een authentiek persoon die de ander helpt de eigen aanklacht zuiver en geadresseerd te houden. Soms verwoordt de pastor die aanklacht ook namens de ander, in een gebedsregel, een brief, een gebaar, of in een samen besproken ritueel. Het leven blijft een geding tussen onheil en heil, tussen 'ongeeest' en Geest, tussen de bestemming missen en naar bestemming verlangen. Het blijft een geding om liefde, gerechtigheid en vrijheid, ook als iemands bewegingsvrijheid is ingeperkt.

Psalm 4 is een voorbeeld van een ik-figuur die bidt tot God om ruimte in de benauwdheid. God hoort, zo is haar of zijn stellige verwachting. Tegelijk klaagt de ik-figuur in herkenbare woede machtigen aan ('mannen' aldus de NBG van 1951). Deze vijanden hebben de leugen lief en schenden de waardigheid van de ik-figuur. Ze zouden moeten weten dat God zijn waardigheid garandeert. De ik-figuur heeft nog hoop dat zijn kwelgeesten zullen veranderen, als ze maar eens zwegen en op hun bed tot inkeer kwamen. De klacht licht dicht tegen de aanklacht aan, klaagt echter niet direct aan, maar articuleert de pijn en boosheid (waarom zo? , waarom nu?, hoe lang?) en legt deze voor aan God. Die beweging van klacht naar aanklacht kan in een pastoraal gesprek gemaakt worden en bovendien kan worden

nagegaan wat met deze pijn en woede kan worden gedaan. Loslaten? Energie voor verwerking inzetten? Het uiten van de meestal ingehouden woede (over de aangetaste waardigheid) blijft een ambivalente aangelegenheid voor mensen (dus ook voor gedetineerden) doordat ze al te snel in de slachtofferpositie kunnen schieten en in die positie blijven of al te snel worden gemaand de woedegevoelens los te laten en bij God als transcendentie werkelijkheid te laten.<sup>33</sup>

Op dezelfde manier kunnen ook de typering van bidden als vragen en danken worden uitgewerkt. In het *vragen* is de eigen situatie dusdanig overdacht, dat er in de spanning tussen heil en onheil een vraag kan worden gesteld. In de vraag wordt aan God, aan de liefde, de gerechtigheid en vrijheid, aan mededogen, genegenheid en wil om het kwaad ten goede te keren een voorstel gedaan voor de beste oplossing, om te voorkomen dat iemand geestelijk en lichamelijk dreigt te bezwijken aan het onheil. 'God, zie mij aan met uw diepe genegenheid voor mensen, hoe we ook zijn, en maak me wat vastberadener in mijn voornemens terug te keren uit het gevang. U weet hoe ik me soms laat meeslepen door wat anderen willen of aan het doen zijn'. Zo'n vraag bekent zich tot het eerst nodige, indachtig de gedachte dat God een bevrijdende God wil zijn en transformatie van bedruktheid in ademruimte beoogt.

Ook de *dank* als modus van bidden biedt pastoraal gezien ongekende mogelijkheden, al kan de zoektocht naar dank in het geestelijk gesprek ook heel dwingend en inperkend zijn. 'Zeg dank je wel!' is een te forse claim, maar samen met de pastorant kijken wat een mens wel heeft, wat te geef is, geschonken in het geschonden bestaan, ontvangen: dat kan geen kwaad.

Dit kijken of er iets te verlangen valt, komt op doordat de bede van het Onze Vader ons daarop brengt. 'Verlos ons van het kwaad', een bede, die alleen in de versie van het gebed dat Jezus de mensheid leerde in het Matteüs evangelie voorkomt en ook opgevat zou kunnen worden als 'bewaar ons in het kwaad' en ook als 'red ons van de Boze'. De personificatie van het kwaad is dan getypeerd als duivel of als boze geest. Het gebed begint over 'ons'. Dat 'ons' wil zeggen dat de medezőekende naar de draagwijdte van een aanklacht mee in begrepen is. Kijken of er wat te bidden valt, betreft ook de pastor er in, ja,

---

<sup>33</sup> Zie voor de klacht en de pijn en boosheid ook: J. Swinton, *Raging with Compassion. Pastoral Responses to the Problem of Evil*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007, 69-90 – Chapter 5: 'Why Me, Lord. Why Me? The Practice of Lament as Resistance and Deliverance'.

een hele gemeenschap van gasten en gedetineerden die dit meebidden in de dienst in de bajes, is zelfs inbegrepen.<sup>34</sup>

Het Onze Vader is in al zijn eenvoud een resumé van het geloof, een magneet die kwesties van het leven, zoals de levensbehoefte aan brood, de schuldvraag, en de verleiding door en tot het kwaad naar zich toetrekt en meeneemt naar de hoop op het komende Rijk van vrede, waar de honger is gestild, de schuld gedelgd en het kwaad verstillt. Deze kern van geloof is gericht op het *eschaton*, op een nieuwe toekomst, qua systematisch denken en qua moraal. Kwaad is een vertaling van het Griekse *ponèron*, 'dat wat verderf zaait'. En aan die verderfzaaierij waarvan mensen de dupe zijn of worden of waarvan ze juist dader zijn, mag een eind komen. Het Onze Vader stelt het zo voor dat een alternatieve wereld, het Rijk Gods, een mogelijkheid is die op zijn minst in het gebed reeds aanwezig is, welhaast sacramenteel present. Dat kan tot opluchting, *katharsis* leiden, maar als de pastor niet oppast ook tot ongeduld of ongenoegen over de mooipraterij in het biddend verlangen naar verlossing. Zo ambigu is de positie van de pastor.

### 5. *Kwaad*

Kwaad komt aan het licht in alledaagse ervaringen, in kwaadwillende mensen, in boze drijfveren, in pijn, in frustratie, in bomaanslagen, in woede. We lijden er in mindere of meerdere mate aan, maar nooit niet. We zijn in meerdere of mindere intensiteit slachtoffer, maar nooit uitsluitend. We doen er aan in meer of mindere subtiele gewelddadigheid. We zijn dader, maar ook vaak, of we willen of niet, in structuren en systemen, die orde en regelmaat, rechtvaardigheid en winst genereren, maar ook kwade effecten hebben. Bestaan is leven in dubbelzinnigheid.

Ik ga nu niet filosofisch na hoe kwaad wordt besproken en geduid. Er lijkt in kwaad doen iets demonisch te steken, maar een dergelijke interpretatie, die het niet tot menselijke activiteit herleidbare van het kwaad wil duiden, ontslaat ons mensen niet van de verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid. Dat blijkt uit de uitleg van het verhaal van de boom van goed en kwaad. Dat verhaal ontkent de goedheid van de schepping niet, tot uiting komend in de herhaalde uitspraak dat God zag dat het goed was wat zojuist gewild en geschapen werd. Het begin van de Bijbel getuigt niet van een verleden dat de in zonde gevallen mens achter zich heeft gelaten – hoe zou een mens

---

<sup>34</sup> Dat 'ons' maakt dat justitiepastores geroepen zijn te blijven opkomen voor de 'kerkdienst', en voor rituelen.

Gods kwalificaties kunnen uitwissen? Het verhaal van de verleiding door de slang laat zien dat de mens, die graag het onderscheid tussen goed en kwaad wilde leren kennen, bezwijkt aan de verleiding door een slang, symbool van listigheid, verleidelijkheid, onverwachte vlugheid en spits doorvragen over de grenzen van kennis in het paradijs symboliseert.

In vergelijking met andere mythen van het kwaad uit de oudheid houdt de mythe van de oorsprong van het kwaad in Genesis 3 vast aan minimale aansprakelijkheid van de mens voor het bedrijven van kwaad en zo ook aan de menselijke wil als teken van verantwoordelijkheid. Zo blijkt uit Ricoeurs subtiele analyses en confrontaties van de adamitische mythe met de orfische mythe en de tragische mythe van het kwaad.<sup>35</sup> De mythe van de zondeval heeft de andere mythen nodig. Zo kan de God van de ethiek ook de verborgen God blijven en de schuldige, door de mythe van de val aangeklaagd, blijkt tegelijk ook slachtoffer te zijn van een mysterie van ongerechtigheid, dat zowel medelijden als woede verdient.<sup>36</sup>

Nodig is het een theologisch aspect te zoeken. Dat wil zeggen: nagaan hoe kwaad in betrekking tot geloof in God kan worden begrepen. In een theologische interpretatie kan kwaad - in een transcendent verband van Gods verlossing - worden gezien als mensen, systemen of de natuur die omstandigheden en handelingen teweegbrengen die weloverwogen of als consequentie vormen van lijden, ellende en dood genereren, vormen die gemarkeerd worden door de afwezigheid van de hoop dat er betekenis is en orde in de wereld of dat God leeft als pure positiviteit en bron van roeping en zorg, liefde en vrijheid en gerechtigheid.

Deze omschrijving is met een aanvulling ontleend aan Swinton. Hij definieert kwaad aldus: 'evil occurs when human beings or systems created and controlled by human beings carry out actions that deliberately or consequentially engender forms of

---

<sup>35</sup> P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté. Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du Mal*, Paris: Aubier, 1960, 153-323.

<sup>36</sup> 'Le mythe de chute a besoin de ces mythes afin que le Dieu éthique qu'il présuppose demeure *Deus absconditus* et que l'homme coupable qu'il dénonce apparaisse aussi comme la victime d'un mystère d'iniquité qui le rend digne de Pitié autat que de Colère'. (Ricoeur, *Philosophie de la Volonté*, 321) In deze zin ligt een goed uitgangspunt voor justitiepastoraat, dat schuld, aanklacht, daderschap en slachtofferschap in betrekking tot het mysterie van het kwaad en de verborgen transcendente werkelijkheid (God,) helpt te articuleren, een werkelijkheid die tot moreel handelen oproept.

suffering, misery, and death which are marked by the absence of hope that there is meaning and order in the world or a God who exercises providential care'.<sup>37</sup> Kwaad is echter niet alleen moreel kwaad door menselijk handelen ontstaan, maar ook natuurlijk kwaad (omstandigheden). Kwaad komt niet alleen uit de mens voort, maar komt ook van buitenaf op de mens af, niet alleen als een sociaal systeem, maar ook als natuur. Voor Swinton is kwaad wellicht toch teveel een interpretatie van handelingen zonder hoop op betekenis of op God. De omschrijving maakt het mogelijk dat daders ook slachtoffers kunnen zijn. Swintons omschrijving van het de wereldorde dan wel God negerende of ontkennende karakter van het kwaad spitst levensbeschouwelijke zorg, geestelijke zorg en pastoraat toe op zingeving en betekenis aangaande de orde en pastoraal handelen vanuit christelijk geloof op aanwezigheid en afwezigheid van Gods orde en zorg. Safranski bijvoorbeeld heeft iets meer oog dan Swinton voor het mysterie-karakter van het kwaad als een machtsdomein zowel buiten als binnen de mens. Hij noemt het de prijs die de mensheid voor de vrijheid betaalt. 'Het kwaad is geen begrip. Maar een naam voor het bedreigende dat het vrije bewustzijn kan tegenkomen en voor iets wat het zelf kan doen. Het komt het tegen in de natuur, als zij doof blijft voor het verlangen, in de chaos, in de contingentie, in de entropie, in het eten en gegeten worden.'<sup>38</sup> Safranski merkt op dat geloven in de mens ons lichter viel toen wij mensen nog de omweg via God namen.<sup>39</sup> Toch schrijft hij dat God er in is gaan berusten dat 'het kwaad' in de mens huist. 'Was God eerst fundamentalist, nu is Hij realist geworden. Hij heeft Zijn schepsel door en door leren kennen en is antropoloog geworden. Hij verandert. Hij is niet alleen machtig, Hij wordt ook genadig.'<sup>40</sup> Als elke vorm van pastoraat gaat justitiepastoraat in alle eerlijkheid op zoek naar de geschonden wereldorde (een begrip dat voor Anselmus' denken over het kwaad belangrijk is), naar God, naar genade, naar articulatie van daderschap en slachtofferschap, naar herstel van de eigen waardigheid, naar vernieuwing.

Kwaad slaat hoop de bodem in. Het gaat om die kant van het kwaad die desoriëntatie aangaande de orde in het leven teweegbrengt, verwijfeling over de welwillendheid en betrouwbaarheid van het bestaan, waarvan wij allen in kinderlijke onbevangenheid lijken uit te

---

<sup>37</sup> John Swinton, *Raging with Compassion. Pastoral Responses to the Problem of Evil*, Grand Rapids: Eerdmans 2007, 59.

<sup>38</sup> R. Safranski, *Het kwaad*, Olympus 2003 (7<sup>e</sup> druk), 10.

<sup>39</sup> Safranski, *Het kwaad*, 12.

<sup>40</sup> Safranski, *Het kwaad*, 25.

gaan. Het doet veel met de betrekking van de pure goedheid (van God) tot ons menszijn.

Desoriëntatie en vertwijfeling over welwillendheid duiden op de verwerking van een *life-event*, een gebeuren waaraan de gedetineerde deel had en die tot detentie leidde. Op zich is detentie ook een levensgebeurtenis die tot crisis leidt, tot emotionele en psychische reacties en mogelijk tot een existentiële crisis. Vragen naar het waarom en naar de toekomst die onzeker is en naar de zelfwaarde komen vaak heftig op. Justitiepastores weten uit ervaring hoezeer gedetineerden de weg kwijt kunnen zijn en twijfelen aan de zin van leven en aan de welwillendheid van het bestaan waarvan ze als kinderen misschien als vanzelfsprekend nog een poosje uitgingen. Dat alles is merkbaar in allerlei signalen als dubbele gevoelens, lichamelijke klachten, slaapproblemen, ontkenning, schuldgevoel, onmacht, kwetsbaarheid en afhankelijkheid - al dan niet in onafhankelijke stoerheid verpakt - onzekerheid over de toekomst en over de naasten en zo meer.

Laten we – als voorbeeld – bij Augustinus te rade gaan. Er is veel meer te zeggen. Maar we zijn wat eenzijdig in dit bestek. Augustinus gaat er vanuit dat wij mensen vreugde, grootsheid, waarheid zoeken, maar dat dat in kwaad kan omslaan als wij die facetten van voluit leven zoeken in de natuur of in onszelf en niet in God. Hij vertelt – een bekend verhaal – hoe hij peren jatte en niet enkel omdat hij zin in peren had, maar eerder omdat hij wellust in het kwaad had. Hij wist dat het fout was, en dat gaf een impuls tot overtreding. Hij had zijn verval lief, ‘niet datgene waartoe ik verviel, maar mijn verval zelf’.<sup>41</sup>

Het is als we naar de omvang van het kwaad in onze dagen en onze wereld kijken een tamelijk onschuldig voorval, maar het onthult dat er in kwaad een trek zit die maakt dat mensen voor de ‘kick’ destructie van orde en regels bewerkstelligen. De menselijke vrijheid (niet uitsluitend van criminelen) kan de zijnsorde in de war sturen. Augustinus maakt duidelijk dat het zelfbedrog is om deze boosaardige trek toe te schrijven aan onpersoonlijke machten. Hij ziet er moedwilligheid in en stelt op die manier aansprakelijk.

Al verklaart deze visie niet alles, Augustinus denkt dat we uit het niets geschapen zijn en dat er restjes niets in ons zijn achtergebleven die maken dat we het niets, het *Nichtige* nastreven en dat we ‘vernietigend’ kunnen zijn. Hij stal van die peren, puur uit ‘nietsigheid’, om-

---

<sup>41</sup> ...‘waar wij plezier in hadden omdat het niet mocht.’ (Aurelius Augustinus, *Confessiones* II,IV,9. – vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Amsterdam, 2009 (11<sup>e</sup> druk), 56).

dat gerechtigheid hem tegenstond en de zonde hem lokte. Kwaad berooft ons van het goede, is een gebrek aan waarachtig zijn (*privatio boni*). Tegelijk verlangt Augustinus naar God, naar een God die borg staat voor het goede leven, voor intensivering van het leven, voor volheid, voor wasdom in het bestaan, voor levenskrachtige rust. Hij meent dat de relatie tot God een volledige, duurzame transformatie van de innerlijke mens te weeg zou moeten brengen. Hij ziet mensen die teveel over zichzelf gebogen zijn, waardoor ze tekort schieten in hun zijnsmogelijkheden.

Daarvoor zijn allerlei oorzaken aan te wijzen, die het verkennen waard zijn. Augustinus wijst op de vrijheid om van de pure positiviteit af te vallen, jezelf tekort te doen, je te verliezen in onrust en je vrijheid te verspelen. En tegelijk op te stijgen, je open te maken voor Gods liefde en je transcenderend vermogen in te zetten. We kunnen voor wat een pastorale relatie betreft spreken van een min of meer gedeeld centrum van betekenis en kracht, waar de gedetineerde en de pastor beide aan participeren.

Fowler gebruikt deze formulering als hij een *convenantal pattern of relationships* tekent. Hij doet dat voor een kind in relatie tot ouders als betekenisvolle anderen. Lang voordat een kind zich bewust is van normen en waarden van de ouders, voelt het in de relatie tot ouders een structuur van betekenis aan en begint het beelden te vormen van deze *centers of value and power*. Fowlers operationalisering van de relatie tussen het zelf en de anderen gericht op mogelijke *shared centers of value and power* (waardoor vertrouwen en loyaliteit onuitgesproken kunnen worden gegeneerd) past *per analogiam* ook voor het doorzien van wat er in de relatie tussen pastor en parochian kan spelen; het aanvoelen van gedeelde energie en de waarde van loyaliteit.<sup>42</sup>

Met elkaar fungeren deze waarden en normen als deze gedeelde centra. Niet alleen verlies of het sleets raken van deze mensen overstijgende dimensie in een gesecculariseerd bestaan, maar ook verstoktheid tegenover absolute goedheid (God) hebben invloed. In dat geding, in die 'burgeroorlog' (Romeinen 7) heeft de pastor een zoekende en vredebrengende, maar niet toedekkende taak. Laat ik het zo zeggen (er zijn ook andere vertogen denkbaar waar het kwaad theologisch een plaats heeft): het is veiliger niet uit te gaan van een systeem in het denken over God, waarin zowel de goede als de kwade kant, direct of indirect te herleiden is tot God. Het lijkt pastoraal vei-

---

<sup>42</sup> J. Fowler, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco: Harper, 1982, 16f.

liger om het goede en het kwade tegenover elkaar te stellen en Gods handelen als pure, ondubbelzinnige goedheid te verstaan.

Schillebeeckx bijvoorbeeld wil in zinvol spreken over God de godservaring van Israël en Jezus van Nazareth inbrengen, een in geloof beaamde ervaring die van Gods kant uit 'openbaring' heet, een ervaring die wordt doorgegeven in de wisselwerking van interpretatie en nieuwe ervaringen (in pastoraal handelen bijvoorbeeld). Schillebeeckx wil vermijden: (1) om over Gods almacht abstract te spreken (maar wel in het kader van heil en geluk); (2) om God buiten en boven de realiteiten van kwaad en lijden te plaatsen (maar wel beamen dat God kwaad niet wil, hetgeen niet impliceert dat Hij er niets mee van doen heeft); (3) om God buiten de geschiedenis te houden en zo de mensheid van een oppressieve macht te bevrijden (maar wel er aan vasthouden dat de God van Jezus strijdt tegen zulke machten); (4) om God in weerloosheid en onmacht als meelijdend te omschrijven (maar wel duidelijk maken dat het laatste woord echt niet aan het almachtige kwaad en lijden is). Hij komt uiteindelijk uit bij de gedachte (1) dat God door mensen te scheppen vrijwillig macht heeft afgestaan en zich daardoor kwetsbaar afhankelijk heeft gemaakt van de eventuele boosaardigheid van de mens, (2) Dat Gods reddende nabijheid als scheppende kracht niet van buitenaf inbreekt, maar inwendig aanwezig is (*interior intimo meo*, aldus Augustinus). (3) Dat het kwaad zich door de menselijke opstelling breed kan maken, maar dat God blijft aankloppen met redding en vrijheid zonder ons hart te forceren. (4) Dat de toekomst ook God niet bekend is (dus geen eeuwige predestinatie van de wereldgeschiedenis), maar dat het wel geraden is te geloven dat de wereld uiteindelijk expressie zal zijn van Gods wil.<sup>43</sup> Voor mensen blijft dus de mogelijkheid zich praktisch te verzetten tegen het kwaad, bijvoorbeeld door uit vergeving te leven, verzet te bieden of gastvrij voor vreemdelingen te zijn. Het gelijk ligt aan de kant van het goede. Schillebeeckx zegt elders dat God niet in een metafysisch dualisme God als macht van het goede tegenover de eigen macht van het kwaad kan worden beschreven. Maar dat betekent dan ook weer niet dat in metafysisch monisme God op gelijke voet zowel als macht van levensgave als als macht van levensvernietiging kan worden beschreven. Enerzijds is het antidualisme een juiste intuïtie, anderzijds is er in het perzisch dualisme ook een juiste intuïtie dat God alleen pure positiviteit kan zijn, eerste beginsel en geenszins grond van enig kwaad. 'God is promotor van het goede en bestrijder van het kwaad – al zal men dan wel naar een niet dua-

---

<sup>43</sup> E. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn: Nelissen, 1989, 103-109.

listische 'grond' van het kwaad moeten zoeken'.<sup>44</sup> Al blijft het kwaad een ondoorgrondelijk mysterie, (justitie)pastores zijn geroepen God na te volgen in het promoten van het goede en het bestrijden van het kwaad.

Pastoraal gezien leidt een monistische oorzaak van zowel goede als kwade dingen tot absurde gedachten over God, en die kunnen ernstiger voor mensen zijn dan de gedachte dat het kwaad als pure slechtheid zo sterk is dat mensen er aan gaan twijfelen of God met zijn kwetsbare goedheid en liefde daar wel tegenop kan en dan nog wel over overmacht van liefde beschikt. Als Paulus schrijft dat God alle dingen laat meewerken ten goede, dan zegt dat eerder iets over de verwerking van het reeds geschiede kwaad dat een feit is, dan over de oorzaak van het kwaad. Eerder geeft deze opmerking pastoraal antwoord op de vraag hoe verder te leven in oriëntatie op het goede leven met en voor anderen als men geraakt is door het kwaad en in de 'shit' zit dan dat deze positie uitzoekt en verklaart wat God in zijn ondoorgrondelijkheid en voorzienigheid er mee voor zou kunnen hebben om iemand in die positie te brengen van dader of slachtoffer van een uitbarsting van kwaad.

Het geeft in onze pastorale taak mogelijkheden van aanvaarding en liefde als pastores in hun handelen het waarheidsgehalte van het betoog van Augustinus volgen en bedenken dat pastores (niet alleen justitiepastores) te maken hebben met pastoranten die zich bevinden in een soms ondraaglijke spanning van wel anders willen en niet anders willen, van onrust en rust, van kwaadwillend zijn en snakken naar genegenheid. Dat inzicht is als het goed is geïnternaliseerd in de spirituele en liefdevolle houding van de pastor en komt tot expressie in de bejegening van mensen die onmiskenbaar iets op hun kerfstok hebben. En juist die attitude is bij machte een mogelijk klimaat te scheppen voor eerlijkheid tegenover zelfbedrog, voor confrontatie tegenover het negeren van problemen, voor een klacht en aanklacht tegenover somberen, voor 'kijken of er iets te bidden valt' tegenover apathie (laat-maar-zitten-het-wordt-toch-niet-anders), voor vergeving tegenover eeuwige onvergeeflijkheid. De pastor betreedt dan een veld van pastorale mogelijkheden waar niets onvergeeflijk is, maar ook niets zonder schulderkenning, indachtig de hymne over liefde (1 Korintiërs 13).

Voor Augustinus is God soms te hoog, te ver, te abstract, maar de geloofsgemeenschap, het 'ons' in ieder die 'verlos ons van het kwaad' bidt is reëler. De presentie van de geheimenissen van God is daar te

---

<sup>44</sup> E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Roermond: Nelissen, 1977, 668; vgl 618.

vinden, in de verlangens die biddend worden geuit, in de verhalen die in die gemeenschap over de tafel gaan en in de rituelen en in deze tijd waarin de kerken er niet goed op staan (onder meer door seksueel misbruik door pastores) is voor gelovigen die mogelijkheid van presentie niet afhankelijk van hun goed gedrag, hoe laakbaar ook. Die geloofsuitspraak is moeilijk te geloven en het is ook niet zo dat deze uitspraak bedoeld is kwaad in en door de kerk te verdoezelen of buiten de rechtspraak te houden (wat strafbaar is, is strafbaar), maar de presentie van heil hangt uiteindelijk niet af van de heiligheid van kerkmensen en evenmin van verwerpelijk gedrag van de leden. Al moet wel gezegd dat kerkmensen door hun optreden of niet optreden (waar het zou moeten) wel een grote sta-in-de-weg kunnen zijn voor geloof en geloofsoverdracht.

### 6. *Compassie*

De pastor speelt een rol in de verlossing van het kwaad. In het evangelie van Johannes vraagt Philippus in de gesprekken over het afscheid aan Jezus 'Toon ons de Vader'. Jezus geeft een meervoudig antwoord op die vraag. Zo zegt hij dat Philippus de Vader al lang heeft kunnen zien in hem, Jezus. Ook begint Jezus over bidden, het gebod om lief te hebben, over het wonen in de Vader en het wonen van de Vader in de leerlingen en over de Geest die in nieuwe waarheid zal leiden. Opvallend is ook dat Jezus zegt dat de leerlingen meer zullen doen dan Hij, meer van hetzelfde om zo te zeggen. (Johannes 14: 8-22) Opende Jezus een blinde Bartimeüs de ogen, latere leerlingen richten een blindeninstituut op en doen in die zin meer dan Jezus deed.

De zaak van liefde en de verlossing van onrecht en lijden schakelt mensen in, onder meer pastores. Het is dan niet enkel medelijden dat het kenmerk van Jezus of van zijn leerlingen beoogt te zijn, wel is typerend: onrecht zien en ontferming. Medelijden is voor een pastor te weinig. Medelijden ziet de nood van de ander, maar degene die medelijden heeft, komt eigenlijk niet van zijn plaats. De houding van medelijden heeft gauw iets van een van-naar-model, een beweging van iemand die het wel goed voor elkaar heeft naar iemand in de problemen, van een *have* naar een *have-not*. De relatie verandert niet en de relatie tussen pastoraat en pastor is er dan mogelijk een tussen een afhankelijke, onvrije, vuile en een onafhankelijke, vrije, schone mens: een betrekking die in deze zin in de gevangenis ook zo een onontkoombaar gegeven lijkt, maar juist in het pastoraat niet zo behoeft te blijven. Compassie is echter – volgens Ricoeur – ten eerste een wederkerige aangelegenheid. Het is een kwestie van geven en

ontvangen, en van ontvangen en geven, een compassie die in het optreden van Jezus te zien is als een manier waarop Hij de Vader, het hoogste goed toont en geïnvolveerd raakt in de gebrokenheid van het leven. De pastor en pastorant veranderen beide. Ten tweede toont zich in compassie een wederkerige zwakheid: de broosheid en kwetsbaarheid, de boosheid en goedheid van het leven worden gedeeld door compassie te tonen.

Voor een justitiepastor in de christelijke traditie is de bron van compassie het krachtenveld van de geest van Jezus, dat wil zeggen de dynamiek van acceptatie van het onacceptabele.<sup>45</sup> Die acceptatie is op te vatten als een niet direct klassiek religieuze interpretatie van de paulinische rechtvaardigingsleer. Vergeving in een modern jasje? Tegen angst en schuld, waaronder mensen gebukt gaan wordt een strijd gevoerd, niet alleen psychotherapeutisch of pedagogisch, maar ook in gelovige zin. Zelfacceptatie en ook confrontatie (*encounter*) met de kracht van acceptatie spelen in die strijd een rol. Zo is het voor op grond van strafrecht veroordeelde jongeren in jeugd detentie niet eenvoudig om zichzelf niet alleen als slachtoffer te zien van justitie, politie of de anderen die hem of haar aanzetten tot een misdaad, maar ook zichzelf in een doordachte pedagogische cursus schuldig te weten als eerste stap van transformatie. En vervolgens, in een tweede stap, zich als moreel persoon bewust te zijn van het feit dat er slachtoffers gemaakt zijn.

Over die strijd kan niet te licht worden gedacht. De jeugdige gedetineerden zijn tegelijk in de detentie met hun persoonlijke identiteit, aanzien en waardigheid bezig. Ze hebben niet zelden leerproblemen en ontberen de benodigde cognitieve en sociale competenties om te reflecteren op zichzelf en de relaties in dit pedagogisch beoogde herstelproces. Dan is geduld op zijn plaats. Dit alles dient dan ook niet te geschieden in sfeer van barse en ongeduldige confrontatie, maar in een sfeer van acceptatie. De justitiepastor probeert in dezen,

---

<sup>45</sup> Deze uitdrukking stamt van Tillich: 'In the Lutheran formula that "he who is unjust is just" (in the view of the divine forgiveness) or in the more modern phrasing that "he who is unacceptable is accepted" the victory over the anxiety of guilt and condemnation is sharply expressed. One could say the courage to be is the courage to accept oneself as accepted in spite of being unacceptable' (P. Tillich, *The Courage To Be*, London and Glasgow: Fontana Library, 1973 (8<sup>e</sup>), 160.) Het gaat er om dat mensen leren deze acceptatie door de Stem die zegt dat je geaccepteerd bent te leren accepteren. Deze confrontatie van heil is de drijfveer van de compassie van de pastor. Zie voor de diepte van het kwaad en de hoogte van de vergeving (een Stem die blijft roepen: 'Il y a pardon'): Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, Chicago-London: The Chicago University Press, 2004, 457-500 ('Epilogue: Difficult Forgiveness').

ondanks alle beperkingen, uit compassie in het spoor van Gods acceptatie en in het licht van relevante bijbelverhalen het levensverhaal inclusief de strafhandeling te verbinden met lastige vragen over het schuld bewustzijn, schaamte, zelferkenning, berouw, verzoening of vergeving. Dat alles kan hopelijk geschieden doordat de pastorant de compassie ervaart. En de pastor blijft bezig te verkennen of het geloof van de gedetineerde een rol kan spelen in dit zware werk van herstel. Doordat de justitiepastor de stem van acceptatie (vergeving) in het contrast van onmacht en kwaad mag helpen te verstaan, vindt compassie expressie als geduldige en heilzame confrontatie.

In die zin zou van confrontatiepastoraat kunnen worden gesproken.

Anne-Mie Jonckheere spreekt ten aanzien van 'de natuurlijke alliantie tussen *restorative justice* en justitiepastoraat' van schuldverwerking op ultiem niveau, waarbij de justitiepastor zich betrokken weet. Ze spreekt van de situatie dat een gedetineerde verantwoordelijkheid neemt voor zijn daden en toenaadering zoekt tot het slachtoffer, dat dan echter niet de ruimte heeft om er op in te gaan. Dan krijgen gedetineerde en pastor te maken met een ultiem niveau van schuldverwerking: 'daar waar de krachten worden verzameld om een eerste begin met schuldverwerking te maken, waar het geduld moet worden opgebracht om te wachten op reacties van de ander, het vermogen om teleurstellingen te incasseren, wanneer die ander niet bereid is om een stap te zetten, de durf om rechttop te blijven staan ook wanneer de genomen verantwoordelijkheid niet door derden wordt waargenomen of bevestigd'. De compassie van de pastor in de wederkerigheid van een pastorale relatie blijkt dan dat deze net als de gedetineerde aan gewezen is op het ondervinden van de kracht van de vrijheid om trouw te blijven aan zichzelf, trouw aan Gods geduldige acceptatie, trouw aan de genomen verantwoordelijkheid en trouw aan wat men het goede acht, kortom trouw aan de realiteit van acceptatie en transformatie.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> A.-M. Jonckheere, 'Justitiepastoraat en herstel: een positiebepaling' in: A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het Rooms-Katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 210-228, 218. Zie ook: H. Heyen & E. Zonne, *Heute von Sünde sprechen/nicht sprechen? Praktisch-theologische Untersuchungen im Kontext von Kirche, Sonderschule und Jugendgefängnis*, Wien/Berlin: Lit, 2009, 65-78; W. Burgering, 'Justitiepastores tussen daders en slachtoffers', in: *Pastorale Verkenningen-Tijdschrift voor Justitiepastoraat*, 2007, 9ff.

Toch is het goed te bedenken dat wie beroepshalve, dus als pastor, actief en contemplatief, reflectief en ritueel participeert in de beweging van de verlossing van het kwaad, een risico loopt. Goed willen speken van het verlangen naar goed leven met en voor anderen in rechtvaardige situaties kan ook in het tegendeel verkeren en juist kwaad doen, zoals blijkt in het verhaal van de groot-inquisiteur (Dostojevski<sup>47</sup>). De groot-inquisiteur klaagt schijnbaar pastoraal en confronterend Jezus aan namens de kerk en zegt: 'de mens is zwakker en nietiger dan u wilt aannemen, U bent eigenlijk tekort geschoten in medelijden door hem zo hoog te achten'. Deze vertegenwoordiger van de kerk wil zeggen dat mensen niets zo zeer vrezen als hun vrijheid. Ze willen liever zekerheid. 'Bescherm ons tegen onszelf', lijken ze de herders en hoeders van mensen toe te roepen. 'Niet bij brood alleen leven', zegt Jezus, maar de mensen willen juist brood, aldus de grootinquisiteur. Brood geven is medelijden tonen. Maak je geen illusies dat mensen meer willen. Ze worden door Jezus overvraagd, aldus de groot-inquisiteur. Deze redeneringen klinken plausibel, maar ze houden mensen toch klein en houden Christus klein en ze gunnen mensen niet hun transcenderend vermogen, hun competentie boven zichzelf uit te stijgen. Alle pastores kennen deze bangige, bevoogdende manier van doen, een uitglijder die ze wel eens in hun professioneel optreden hebben gemaakt.

Maar wat is het alternatief? Dan toch maar moedig confrontatie-pastoraat? Een aanklacht, maar dan anders dan de aanklacht van de groot-inquisiteur en het kleine, te bescheiden geluk waar deze voor staat? Waardoor de schapen de kuddedieren mogen blijven die ze al lang zijn? Hoogstens wordt er af en toe een kluitje kritiek gemikt om ze in het gareel te houden. Nee, dan toch liever vanuit een opvatting van openheid van het bestaan, zelfs van het meest beperkte bestaan, kijken of er iets te bidden valt? En dus meer de compassie van iemand die zich niet neerlegt bij het gebrek aan waardigheid dat in bevoogding wordt uitgedrukt.

Pastorale zorg bestaat in liefdevolle zorg om het lot van de ander, bestaat in toewijding op basis van liefde, niet van een plicht, eerder op basis van welwillende spontaneïteit. Het gaat om het gehoor geven aan de roeping bij te dragen aan de eer en waardigheid van de ander, een roeping die ontvankelijk maakt voor de broosheid van het bestaan, waaraan beiden, pastor en pastorant deel hebben. Dit is geen pleidooi voor een al te naïeve compassie, het is een verlangen naar een fair en behulpzaam optreden. Het zou wel eens kunnen zijn,

---

<sup>47</sup> F.M. Dostojevski, *De Broers Karamazov*. Verzamelde werken IX, Amsterdam: Van Oorschot 2005, 300-322 (vertaling Arthur Langeveld).

dat juist de hulp bij het articuleren van de klacht en aanklacht van pastورانten tegen zichzelf, tegen het leven, tegen mensen van vroeger en nu, deze eerlijkheid dient en de gevoelsmatige kant van het goede leven naar boven brengt, waarnaar iedereen verlangt, maar dat niet iedereen bij machte is te bereiken en te ervaren. Dat zou een vorm van herstelpastoraat genoemd kunnen worden: de gedetineerde ontdekt in het gesprek met de pastor wellicht ook in boosheid de unieke waardigheid die haar of hem toekomt en die ogenschijnlijk verloren is gegaan, is vermorst of verdaan, waardoor hij of zij in de vertwijfeling is geraakt. Het gaat om eerlijkheid, niet om verdoezeling van kwaad of al te lichtvaardig ophemelen van de ander.

Die houding van menselijke gelijkwaardigheid is belangrijk, ook om het regiem in een gevangenis voor ontsporingen te behoeden. Ricoeur heeft een voorwoord geschreven in een boek over artsen die fysisch en psychisch de ondergrens van martelingen moeten vaststellen. Op allerlei plekken in de wereld worden gevangenen beroofd van het gevoel van eigenwaarde, gedepersonaliseerd, afgesloten van daglicht of geplaatst in cellen waar voortdurend en onophoudelijke sonore geluiden klinken. De vernederingen gaan nog dieper dan de dood. Zo is het in Nederland niet, hoe depersonaliserend een detentie ook kan werken. Tegen extreme praktijken past politiek protest, maar eigenlijk moet een pastor al met compassie in het geweer komen tegen elke vorm van vernedering en beschadiging van de eigenwaarde van gevangenen.<sup>48</sup> Kwaad moet maar niet met zulk kwaad vergolden worden.

---

<sup>48</sup> Jansen wijst hier op in het verband van haar uitleg van compassie in het werk van Ricoeur. (M. Jansen, *Talen naar God. Wegwijzers bij Paul Ricoeur*, Gorinchem: Narratio, 2002, 283).



## **Boosheid als kans.**

### ***Een verkenning met het oog op het justitiepastoraat.***

Marja Terlouw-Sterk

#### *I. Inleiding*

In het justitiepastoraat worden wij als justitiepredikanten en – pastores regelmatig geconfronteerd met boosheid. Daarbij vallen mensen die hun boosheid uiten met geschreeuw of geweld het meest in het oog. Vaak zijn dat mensen met ‘korte lontjes’, die heftig reageren op prikkels vanuit hun situatie van gevangenschap. In onze pastorale ontmoetingen komen wij ook wel mensen tegen met een meer verborgen boosheid, die echter wel hun doen en laten kleurt. Daarnaast zien we ook wel impulsieve boosheid die onverwachts tot uiting komt met vaak negatieve gevolgen. Boosheid kan gemakkelijk ontvlambaar zijn en moeilijk te controleren en daarmee is het een potentieel gevaar. Geen wonder dat boosheid in een justitiële context meestal een negatief imago heeft.

Een negatieve kijk op het verschijnsel boosheid ligt echter niet alleen op die plek voor de hand, maar in het algemeen zijn wij in onze cultuur en maatschappij geneigd om boosheid negatief te benaderen en te waarderen. Veel mensen vechten daarom tegen hun gevoelens van boosheid, want boosheid is *not done*. Zo heeft boosheid een negatieve connotatie als we letten op de betekenisvelden die het woordenboek eraan geeft. Maar ook een attitude die exclusief gericht is op controleren en beheersen zet boosheid bij voorbaat in een kwaad daglicht.

En binnen het christendom bestaat er een brede traditie die boosheid vooral of uitsluitend ziet als een uiting van onze menselijke verdorvenheid en als zonde. Deze visie legt nog altijd een sluier van taboe over het onderwerp en verhindert mensen om er open en vrij over te spreken.

Hoe begrijpelijk dergelijke negatieve connotaties bij boosheid ook zijn, toch had ik vanuit de theologie de indruk mee gekregen dat daarmee niet alle dimensies van boosheid op tafel waren gekomen en dat vooral de positieve aspecten van boosheid tekort kwamen. Daarbij kunnen wij denken aan de profetische verontwaardiging, wanneer de menselijke waardigheid geschonden wordt. Boosheid kan dan juist de impuls en de moed geven om zich tegen dergelijk onrecht te verzetten. Daarom heb ik psychologische en theologische literatuur onderzocht op informatie die ons een dieper inzicht kan geven in het verschijnsel boosheid. Vanuit een breder perspectief kan dan beke-

ken worden of boosheid mogelijk meer hanteerbaar kan worden in het justitiepastoraat.

Daarbij heb ik eerst mijn licht opgestoken bij wat er in de psychologie gezegd wordt over de emoties. Wij leren daar dat boosheid beschouwd kan worden als een normale menselijke emotie, net zoals angst, verdriet en vreugde. Ieder mens is wel eens boos, al is niet iedereen zich dat altijd bewust. Boosheid hoort bij de natuur van ons menszijn, vanaf de moederschoot. Een boos gevoel hoeft in zichzelf nog niet negatief te zijn: het kan ook een nuttig signaal zijn. Wanneer wij de focus richten op mogelijke positieve aspecten, dan valt op dat boosheid een nuttige functie kan vervullen bij het overleven in een gevaarlijke omgeving. Ook kan boosheid er op wijzen dat er in een relatie iets scheef zit dat erom vraagt recht gezet te worden. Daarmee wordt het mogelijk om in boosheid een kracht of energie te gaan zien die tot doel heeft het menselijk leven te beschermen. Dezelfde positieve kracht zie ik ook terug in de verontwaardiging over onrecht.

Wellicht kan boosheid bij gedetineerden daarom tevens de brandstof zijn of worden, die zij nodig hebben om gemotiveerd te beginnen aan een proces van verandering. Mogelijk kan boosheid tot een drive kan worden in het proces van levensvernieuwing. Maar hoe komt een dergelijke transformatie dan tot stand? En op welke wijze kijken justitiepastores naar boosheid bij gedetineerden? Welke denkbeelden en gevoelens spelen daarbij een rol?

## *II. De boosheid van een gedetineerde*

Naar mijn ervaring zijn er voor een gedetineerde in een gevangenis veel zaken die ergernis kunnen geven: hij voelt zich vaak behandeld als een nummer en machteloos om zijn vrouw en kinderen daadwerkelijk te helpen. De spanning rondom de rechtszaak is soms te snijden en er zijn weinig belmogelijkheden om de eigen zaken verantwoord te regelen. Dat kan tot grote stress leiden. Een gesloten setting heeft echter maar weinig mogelijkheden om spanningen op een onschuldige manier kwijt te raken: elke dag sporten is niet haalbaar en er is slechts weinig tijd voor bezoek. Het wordt een gedetineerde in een dergelijke situatie niet gemakkelijk gemaakt om verantwoordelijkheid te nemen of om te werken aan zijn of haar toekomst. Door de stress kunnen mensen zich gaan gedragen als 'korte lontjes', als mensen die bij het minste of geringste geprikkeld raken en geïrriteerd reageren met plotselinge woede. Vooral rond het eten kan zoiets zichtbaar worden: zo kan het gebeuren dat bruin brood in plaats van wit brood iemand al doet ontploffen. Een kort lontje kan dan al snel een vaatje buskruit worden en gevaar opleveren. Daarom volgen er

in een inrichting van justitie meestal repressieve maatregelen bij zulke uitingen van boosheid. Maar boosheid die ontkend of onderdrukt wordt, gaat ondergronds als een verborgen veenbrand en heeft de neiging om vroeg of laat een keer opblaaierend tot uiting te komen.

*Leo vertelt over zijn moeite om goed met zijn boosheid om te gaan. Hij vertelt hoe hij als minderjarige reeds een kind heeft verwekt en hoe hij vervolgens geprobeerd heeft vader te zijn. Maar ook hoe hij door zijn vriendin als voetveeg werd gebruikt: hoe vernederend dat was en hoe zijn woede groeide. Nu is hij aan alcohol verslaafd en heeft hij te kampen met uitbarstingen van woede: dan slaat hij de hele boel kort en klein. Daarna probeert hij het dan weer goed te maken, vooral om toch een goede vader voor zijn kinderen te zijn.*

*Leo vraagt zich af hoe hij een nieuw leven kan beginnen, want elke keer stranden zijn pogingen. Maar als hij nu eens gedoopt zou worden? Met Gods hulp zullen zijn inspanningen toch een keer moeten lukken en zal hij echt opnieuw kunnen beginnen?*

*In de pastorale gesprekken steun ik Leo in zijn pogen het slachtoffer-zijn te ontstijgen. In een kerkdienst legt Leo getuigenis af van zijn van zijn voornemens en ontvangt daarover de zegen. Hij treedt toe tot de kring van geloofsleerlingen op weg naar het sacrament van de doop en krijgt daarbij een eigen mentor.*

*Daarnaast wordt hij ook aangenomen bij het woonproject van de Stichting Exodus, wat hem concrete mogelijkheden biedt in het aanleren van een nieuwe manier van leven. Welgemoed en voorbeeldig zit Leo de rest van zijn straf uit en begint aan dat nieuwe traject na zijn vrijlating. Wanneer ik hem twee weken later bij Exodus wil bezoeken, is er echter geen Leo meer. De dag daarvoor was hij zo gefrustreerd geraakt bij de sociale dienst dat hij in een uitbarsting van woede is weggegaan.*

Iedere justitiepredikant wordt wel eens geconfronteerd met het gegeven dat iemand toch weer de fout ingaat na vrijlating. Zo'n gebeuren roept de vraag op of een dergelijke impulsieve uiting van woede te voorkomen was geweest en wat wij daar preventief aan kunnen doen.

De casus laat zien dat wij daarbij in ons pastoraat niet alleen oog zullen moeten hebben voor expliciete uitingen van boosheid, maar ons ook zullen moeten verdiepen in latente boosheid.

### III. Boosheid vanuit psychologische perspectieven

Om meer inzicht te verkrijgen in het verschijnsel boosheid kijken we eerst naar de inbreng van de biologie, die de empirische basis vormt voor psychologische theorieën over emoties en voor de cognitieve theorie over het omgaan met problemen en stress.

#### 1. De inbreng van de biologie

Als we zicht willen krijgen op boosheid, kunnen we niet heen om de biologische basis van emoties in de fysiologie van de hersenen en in de hormoonhuishouding. Vanwege allerlei lichamelijke veranderingen zoals een verhoogde staat van opwinding, kan boosheid worden opgevat als een primitieve vorm van afweer die een mens gemeen heeft met de dieren. Bij dergelijke oerreacties op een gevaar wordt ook wel gesproken over instinctieve reacties.<sup>1</sup>

Bij een waargenomen dreiging wordt er dan primair gereageerd met aanvallend of vermijdend gedrag, met *fight* of *flight*, wat op zich nog wel adaptief en functioneel gedrag kan zijn. Voor sommige neurowetenschappers zijn de fysiologische factoren aanleiding om ons gehele emotionele reageren te kwalificeren als een door de biologie bepaald, automatisch reageren.<sup>2</sup> Het is dan de vraag of het wel mogelijk is om als mens bewust invloed uit te oefenen op het gedrag. In een dergelijke visie is boos reageren grotendeels een direct gevolg van onze genetische structuren en onze embryologische ontwikkeling. Wanneer bijvoorbeeld de neocortex niet goed functioneert, is er als het ware geen biologische rem meer aanwezig om impulsief gedrag te beheersen. Zo kunnen de omstandigheden in de baarmoeder het reactievermogen van de hersenen reeds voorgoed beschadigd hebben en iemand tot een *hot reactor* gemaakt hebben die niet of nauwelijks nog te beïnvloeden valt. Een dergelijke impulsieve woede toont dan wel aan dat iemand zich bedreigd voelt, maar dat hoeft niet te betekenen dat die dreiging reëel is of dat de agressieveling zich daarvan bewust is. Bij boos agressief gedrag van mensen met korte lontjes kan echter een dergelijk primitief overlevingsmechanisme wel een belangrijke rol spelen. Daardoor valt het enigszins te begrijpen dat sommige gedetineerden beweren dat zij hun uitbarstingen van woede niet bewust gewild hebben. Zij voelen zich soms meer slachtoffer dan dader en projecteren de oorzaak van hun woede buiten zichzelf.

---

<sup>1</sup> A. Lester, *The Angry Christian. A Theology for Care and Counselling*, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2003, 81.

<sup>2</sup> V. Lamme, Controle, vrije wil en andere kletsboek, in: *Justitiële Verkenningen*, Den Haag, WODC, jrg. 34 (2008) no. 1, 76-88, 78.

Het toenemend aantal verklaring modellen vanuit de neurowetenschappen heeft tot gevolg dat bij rechtsfilosofen de vraag opgeroepen wordt of mensen nog wel verantwoordelijk gesteld kunnen worden voor hun impulsieve woedegegedrag omdat dat buiten het bewustzijn om zou zijn ontstaan en niet voortkomt uit een verkeerde wilsbeslissing. Zo zou in Italië een moordenaar straf-vermindering gekregen hebben wegens een genetisch defect.<sup>3</sup> Volgens Greene en Cohen<sup>4</sup> worden mensen in de rechtspraak echter niet alleen aangesproken op de mate van hun wilsvrijheid, maar vooral op het geheel van hun rationele vermogens. Mensen worden dus geacht meer te zijn dan hun instincten en impulsen en zij worden daarom aangesproken op hun menselijke waardigheid en verantwoordelijkheid.

Een biologische visie op boosheid is een onmisbare bouwsteen om beter zicht te krijgen op het complexe verschijnsel van boosheid en agressie. Maar een verdergaande beschrijving van menselijke boosheid die op empirisch onderzoek steunt, houdt rekening met de invloed van waarneming en cognities. De emotietheorie van Frijda<sup>5</sup> biedt op dit punt belangrijk inzicht.

## 2. Boosheid als emotie

Boosheid is een emotie, maar er bestaan veel manieren om emoties te beschrijven en te analyseren. Emoties bevatten zowel een universele als een individuele en persoonlijke dimensie. Aan de ene kant behoren ze tot de meest individuele en idiosyncratische van de menselijke verschijnselen. Aan de andere kant gedragen emoties zich volgens vaste patronen en wetten<sup>6</sup>.

Volgens de emotietheorie van Nico Frijda zijn er drie vaste aspecten aan elke emotie te onderscheiden: allereerst een appel, ten tweede een ervaren actiebereidheid en in de derde plaats een ervaren lichamelijk 'arousal'<sup>7</sup>. Een emotie beschouwt hij als een actietendens die er op gericht is om het denken, het voelen en het handelen te reguleren en te organiseren. Daarbij aanwezige cognities (herinneringen, denkbeelden) zijn actief bepalend bij de interpretatie van het

<sup>3</sup> M. van Dijk, Genen kun je niet straffen, Verslag van een discussie tussen Bas Haring en Sabine Roeser, *Trouw*, 18 november 2009, [http://www.trouw.nl/krantenarchief/2009/11/18/2917577/Genen\\_kun\\_je\\_niet\\_straffen.html](http://www.trouw.nl/krantenarchief/2009/11/18/2917577/Genen_kun_je_niet_straffen.html).

<sup>4</sup> J. Greene en J. Cohen, Neurowetenschappen veranderen niets en alles aan het strafrecht, in: *Justitiële Verkenningen*, jrg. 34 (2008) no. 1, Den Haag: WODC, 99-130, 105.

<sup>5</sup> N. Frijda, *De emoties*, Amsterdam: Bert Bakker, 1988.

<sup>6</sup> N. Frijda, *De wetten der emoties*, Amsterdam: Bert Bakker, 2008, 11.

<sup>7</sup> N. Frijda, *o.c.*, 1988, 270. 'Arousal' duidt op een verhoogde staat van opwindings.

appel van de situatie voor het persoonlijke belang. Dat betekent dat hoe iemand bewust of onbewust over een situatie denkt, bepalend is voor zijn gevoel daarover. Bewustzijn van die cognities is echter niet noodzakelijk voor onze emotionaliteit. Soms blijkt dat we kwaad zijn, zonder dat we ons kwaad voelen of dat we ons kwaad weten.

Een emotie heeft te maken met een proces van informatieverwerking van een waargenomen prikkel. Die informatieverwerking resulteert in een bepaalde geneigdheid tot actie. Het gevoel van boosheid houdt daarbij een zekere bereidheid tot actie in, maar leidt niet automatisch tot een bepaalde handeling. Boosheid duidt in Frijda's emotietheorie op voorbereiding van gedrag en als mogelijk gedrag is boosheid ambivalent, maar niet perse negatief. Emoties nemen als zodanig een eigen plaats en ruimte in tussen de verwerking van de informatie uit de waargenomen en ingeschatte situatie en het handelen dat daarop volgt. Boosheid als een emotie is verandering in actiebereidheid.<sup>8</sup>

Het zou goed zijn als justitiepastores vanuit deze invalshoek eens tegen boosheid zouden aankijken om van daaruit in samenspraak met gedetineerden een inschatting te maken van de situatie en die te interpreteren.

### 3. *Boosheid en stress*

Een emotie wordt bepaald door de waarneming en is het resultaat van een inschattingsproces. Als de inschatting ingekleurd wordt door dreiging kan er een stressreactie ontstaan. Wanneer dat gevoel van dreiging aanhoudt, ontstaat er stress. Daarmee wordt een staat van permanente waakzaamheid in stand gehouden die mede bijdraagt tot overbelasting en vooral tot een overreageren op kleine prikkels. Stress heeft zo invloed op emoties en dus ook op boosheid.

Uit onderzoek in de gezondheidspsychologie naar stress en coping is duidelijk geworden dat er een rechtstreeks verband bestaat tussen hoe mensen een situatie inschatten en hun reactie daarop.<sup>9</sup> De psycholoog Lazarus heeft daarbij aangetoond dat stress het gevolg is van persoonlijke inschattingsprocessen. Gebeurtenissen zijn niet in zichzelf stressvol, maar hun impact hangt af van hoe zij geïnterpreteerd worden. Gebeurtenissen worden waargenomen als stressvol wanneer mensen van zichzelf vinden dat hun bronnen niet toereikend zijn om de schade, de dreiging of de uitdaging het hoofd te bieden.<sup>10</sup> Een detentiesituatie kan in het licht van deze gegevens aangemerkt worden als een buitengewoon stressvolle situatie vanwege de vele

---

<sup>8</sup> N. Frijda, *o.c.*, 1988, 493.

<sup>9</sup> S. Taylor, *Health Psychology*, McGraw-Hill, 1995, 219.

<sup>10</sup> S. Taylor, *o.c.*, 1995, 253.

gevoelens van machteloosheid en hulpeloosheid die in een gesloten inrichting ervaren worden. Dat is een factor waardoor gedetineerden zich sneller bedreigd zullen voelen en waardoor ze ertoe zullen neigen boos in de verdediging te schieten.

Opmerkelijk is dat volgens Frijda niet alleen negatieve maar ook positieve stimuli in staat zijn om een stressor te worden. 'Ook stimuli voor positieve emoties kunnen dat effect hebben: het overwinnen van een uitdaging vereist inspanning, en hetzelfde geldt voor het genieten van menig intrinsiek plezierige situatie'.<sup>11</sup> Deze opvatting biedt een aanknopingspunt om de prikkel voor boosheid neutraal te benoemen als 'stressor', los van de context van dreiging. Daarmee zou boosheid zich niet uitsluitend als negatieve energie in de vorm van afweer hoeven uiten, maar ook een positieve lading kunnen krijgen. Daarbij valt te denken aan verontwaardiging over onrecht en aan moed om het leven te bevestigen en in stand te houden.

#### 4. Aandacht geven aan boosheid

Op mijn vraag aan een ex-gedetineerde of hij wel eens boos was geweest, antwoordde hij tot mijn verrassing: 'vòòr mijn delict was ik zó boos, dat niets mij meer kon schelen. Ik was helemaal onverschillig geworden'. John Swinton wijst erop dat misdadigers als Eichman opvallen door hun onvermogen tot kritisch nadenken en hun gedachteloosheid. Gebrek aan aandacht en onverschilligheid kunnen zo factoren zijn die bijdragen aan misdadig gedrag.<sup>12</sup>

Wanneer wij als justitiepastores aan mensen vragen hoe ze zich voelen, dan hopen we dat ze daarmee dichterbij zichzelf en bij hun eigen waarheid komen. Want met aandacht naar je gevoel gaan, geeft de ruimte om innerlijk verbindingen aan te gaan met taal en denken. Aandachtig leven schept daarmee een gevoel van contact met jezelf en het brengt je tot communicatie met een ander. Met de vraag hoe mensen zich voelen, vragen we hen eigenlijk hoe zij zichzelf waarne- men. En tevens vragen we hen met deze vraag hoe zij hun waarne- ming inschatten en interpreteren, hoe zij over zichzelf en hun situatie denken.

Emoties zijn belangrijk om op te merken want zij communiceren een impliciet aanwezig waardeoordeel, dat iemand zich echter lang niet altijd bewust is. Emoties zijn daarom gebaat bij een rustig moment van aandacht waarin ruimte gemaakt wordt voor een soort van evaluatieve dialoog tussen de eerste opgedane indruk en andere

---

<sup>11</sup> N. Frijda, *o.c.*, 1988, 303.

<sup>12</sup> J. Swinton, *Raging with Compassion. Pastoral Responses to the Problem of Evil*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, 182.

aanwezige cognities, want anders krijgen vooroordelen een te vanzelfsprekende plaats. Het is daarin van belang om stil te staan bij onderliggende ervaringen en zich ervan bewust te worden dat er gekozen kan worden voor een bepaalde handelingsstrategie. Ook in het geval van boosheid is er een minuscule ruimte dat er gekozen kan worden, want een emotie bereidt wel gedrag voor maar hoeft zich daar niet automatisch in te uiten. Contact maken met de boosheid is voorwaarde om de betekenis op het spoor te komen van onderliggende gevoelens en om zo verhaal te halen.

Ook het lichaam vertelt ons over onze boosheid. Maar de verhoogde staat van opwinding staat in de weg om zuiver te horen wat onze boosheid betekent. Daarom is het vaak nuttig om eerst het lichaam tot rust te brengen. Een time-out en ontspanning kunnen daarbij behulpzaam zijn. Focussen op boosheid impliceert vaak eerst aandacht geven aan het lijf en op die manier als het ware een stapje terugdoen in plaats van met grote stappen woedend op het obstakel afgaan en afreageren. De vrije ruimte die justitiepastores ter beschikking staat in pastorale gesprekken kan daarom van grote waarde zijn om gedetineerden te helpen op verhaal te komen over hun boosheid.

### 5. Boosheid de baas?

Het is een vraag of het wel altijd mogelijk is om de baas te worden over de negatieve lading van boosheid. Soms lijkt de woede onbeheersbaar en vaak blijken mensen beschadigd vanaf hun vroege jeugd. Hebben wij als justitiepastores dan mèèr te bieden dan aandacht en compassie? Mogen wij de hoop op verandering en verbetering levend houden?

In *Boosheid de baas* bieden Eifert, Forsyth en McKay een nieuwe methode om ergernis en frustratie in de hand te houden. De methode is gebaseerd op de *Acceptance & Commitment Therapy* (ACT) die staat voor een gelijktijdig aanvaarden en veranderen van de boosheid in plaats van ertegen blijven vechten.<sup>13</sup> ACT heeft connecties met de *mindfulness*-benadering uit de cognitieve gedragstherapie en heeft eveneens zijn voedingsbodem in het boeddhisme. De *mindfulness*-benadering maakt – net als ACT – gebruik van aandachtsoefeningen en past die toe met het oog op stressreductie.<sup>14</sup> De titel van het zelfhulpboek *Boosheid de baas* wekt de verwachting dat boosheid te overwinnen is. Het reikt daarvoor een nieuwe manier aan om de

---

<sup>13</sup> G. Eifert, J. Forsyth, M. McKay, *Boosheid de baas. ACT: een nieuwe manier om ergernis en frustratie in de hand te houden*, Zaltbommel: Thema, 2006, 15.

<sup>14</sup> J. Williams, J. Teasdale, e.a., *Mindfulness en bevrijding van depressie: voorbij chronische ongelukkigheid*, Amsterdam: Nieuwezijds, 2007, 4.

eigen grondhouding tegenover boosheid te veranderen en verantwoordelijkheid te nemen. Het is echter de vraag of het daarmee ook geschikt is voor mensen die zich niet in staat voelen om te veranderen en vastgelopen zijn in hun boosheid.

Het voert hier te ver om diep in te gaan op de diverse vormen van extreme boosheid met het daaraan gekoppelde geweld. Zulk een boosheid lijkt niet onder controle te krijgen. Volgens de psychiatrie is er dan sprake van een andere categorie mensen die valt onder de noemer van psychopathologie. Zulke mensen zijn ziek en behoeven behandeling in plaats van straf. Boosheid zelf is echter geen klinisch syndroom.<sup>15</sup> Bovendien zijn er weinig empirisch gefundeerde benaderingen of behandelingen van boosheid te vinden, waardoor de aanpak zeer divers blijkt te zijn. In de praktijk van het justitiepastoraat kunnen wij echter regelmatig constateren dat veel in gebruik zijnde agressieregulatie-trainingen en woedemanagement-technieken slechts beperkte resultaten opleveren.

De gedragswetenschapper Aaron Beck – de grondlegger van de cognitieve gedragstheorie – wijst erop dat dergelijke mensen een misvormde waarneming hebben: zij ervaren de ander als vijand en voelen zichzelf slachtoffer. Vanuit deze dreiging reageren zij impulsief met boosheid, waar zij vervolgens de ander de schuld van geven. Vanuit hun vermeende zelfrechtvaardiging vindt een omkering plaats van de rollen van dader en slachtoffer.<sup>16</sup>

Theorieën geven op diverse manieren aan dat het ontbreekt aan een vermogen tot zelfregulatie, een mechanisme dat zich ontwikkelt in een normale opvoedingssituatie. Ook wordt met andere woorden wel gezegd dat het geweten zich niet heeft kunnen ontwikkelen.

### *6. Boosheid en menselijke waardigheid*

Het justitiepastoraat gaat uit van de waardigheid van de mens als een onvoorwaardelijk en onvervreemdbaar gegeven. De menselijke waardigheid houdt nooit op, want ze is ons van Godswege geschonken. Ook boosheid kan daar geen grens aan stellen. Maar we hebben daarbij oog voor de realiteit van de gebrokenheid van die waardigheid: in praktijk van ons pastorale handelen ontmoeten we altijd

---

<sup>15</sup> G. Eifert, *o.c.*, 8.

<sup>16</sup> A. Beck, *Prisoners of Hate. The cognitive basis of anger, hostility and violence*, New York: Harper Collins, 1999, XIII; zie voor een praktische uitwerking van Becks theorie J. Bernard, *Over de rooie, omgaan met woede en agressie*, Amsterdam: Boom, 2002.

mensen die de menselijke waardigheid geschonden hebben.<sup>17</sup> Daarbij speelt boosheid vaak een negatieve rol.

Naar mijn besef is er in geval van boosheid sprake van een glijdende schaal, waarin normale boosheid steeds groter en steeds minder invoelbaar wordt totdat er een punt bereikt wordt dat er niet meer over gecommuniceerd kan worden. Daarin lijkt de potentie tot verandering verloren te gaan en treedt er een zekere verharding op, waarbij er geen ruimte meer lijkt te zijn voor correctie en ombuiging. Deze verharding maakt mensen ongevoelig voor hun sluimerende vermogen tot zelfregulatie en voor hun verantwoordelijkheid.

Zolang justitiepredikanten echter met mensen kunnen communiceren over gevoelens van boosheid, bevinden zij zich in het gebied van de hoop. Pas als het contact door de ander verbroken wordt en iemand niet meer wil, kan er niet meer gecommuniceerd worden en treedt er mogelijk zo'n vervreemdende en kwalijke verharding op. Daarom is het bespreekbaar maken van gevoelens van boosheid zo'n belangrijke zaak in een inrichting van justitie.

In recent ontwikkelde risico-taxaties zoals die in de forensische context gebruikt worden, komen mensen met problematische boosheid vooral naar voren als impulsief en gevaarlijk. Zij zijn weinig gevoelig voor gedragsveranderingen en hebben daarom een groot risico op recidive.

De strafrechtgeleerde Ybo Buruma merkt hierbij op dat er naar hen gekeken wordt 'als naar een categorie risicodragers. Alsof die mensen niet het vermogen hebben te beraadslagen en te calculeren – en dus ook het vermogen hebben om tot inkeer te komen'. Daarom noemt hij hen liever 'slecht' dan 'ziek'. Dit klinkt wellicht hard en meedogenloos, maar voor Buruma is dat een kwestie van menselijke waardigheid. Hij vindt het 'bijzonder unfair om er niet van uit te gaan dat ook de slechte mens de vrijheid heeft op zijn schreden terug te keren'. 'Door deze slechte mensen af te schrijven als riskante, niet-beïnvloedbare groep creëren we een *self fulfilling prophecy*: door hun beperkte mogelijkheden leren ze nooit de vrijheid te nemen om te veranderen'.<sup>18</sup> Buruma wil daarom blijven uitgaan van de mogelijkheid tot inkeer. Voor het strafrecht betekent dit volgens hem dat wij slechte mensen alleen maar mogen opsluiten vanwege de aard van hun delicten en niet vanwege de voorspelling van een risico.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> J. Eerbeek en F. van Iersel, Theologische kernthema's, in: A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 173-192, 173.

<sup>18</sup> Y. Buruma, Slechte mensen, in: I. Bocken (red.), *Het is een mens! Verkenningen over menselijke waardigheid*, Budel: Damon/Radboudstichting, 2007, 114.

<sup>19</sup> *Ib.*, 115.

Buruma's pleidooi voor de menselijke waardigheid en de daarmee verbonden antropologische vrijheid doet denken aan het voorbeeld dat de arts en theoloog Labooy geeft met de situatie van de bokser Fraser, die qua constitutie een predispositie heeft voor gewelddadig gedrag. Hij heeft daarbij echter de keuze om zijn woede te uiten als een straatvechter die zijn eigen regels bepaalt, of als een bokser die zich houdt aan de spelregels die het boksen met zich meebrengt.<sup>20</sup> Nota bene: die kleine keuzemogelijkheid maakt echter wel het grote verschil!

Het lijkt mij goed dat wij ons als justitiepastores bewust blijven van dit wenkende perspectief van vrijheid, ook voor mensen die onbevattelijk kwaad hebben gedaan.

#### *IV. Tussenbalans*

Uit de psychologische theorievorming over emoties kunnen we in de eerste plaats opmaken hoe basaal emoties geworteld zijn in ons mens-zijn. Emoties zijn ons op het lijf geschreven. Als mens hebben we gevoelens, ook al is ieder mens meer dan haar of zijn gevoelens. Er is daarom reden om emoties te beschouwen als behorend tot onze menselijke natuur. Vanuit theologisch perspectief kunnen we dan zeggen dat emoties ons met de schepping gegeven zijn. Boosheid is daarop geen uitzondering. Ook boosheid kan een positieve bijdrage leveren door het menselijke leven te dienen en te beschermen. Daarom zou boosheid beschouwd kunnen worden als een emotie die oorspronkelijk bij de goede schepping hoort.

In de tweede plaats hebben wij in de psychologische theorievorming over emoties gezien, dat emoties onlosmakelijk verbonden zijn met cognities en met gedragsvoorbereiding. Zo is boosheid altijd het resultaat van een waarnemings- en inschattingsproces binnen het subject zelf en een dergelijke evaluatie gaat niet buiten het geheugen en het denken om. Tevens zijn emoties een voorbereiding op het handelen en tenderen ze naar gerichte actie. Boosheid als potentieel gedrag wordt daarmee een gecompliceerd en zelfs een ambivalent verschijnsel.

In de cognitieve gedragtherapie wordt een onlosmakelijke verbinding tussen denken, voelen en handelen verondersteld. Of het denken daarin de leiding neemt over het voelen, en wat daarbij de rol van de wil en de verantwoordelijkheid is, dat is een discussie die in

---

<sup>20</sup> H. Labooy, *Vrijheid en disposities. Een wijsgerig-theologische begripsanalyse met het oog op de biologische psychiatrie*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2000, 181.

de filosofie en de theologie tot op de dag van vandaag actueel is en voortgaat.<sup>21</sup>

Tenslotte is mij opgevallen dat er in de geestelijke gezondheidszorg weinig overeenstemming bestaat over het verschijnsel boosheid. Tevens is het opvallend dat er weinig empirisch gefundeerde behandelingen voor boosheidproblematiek bestaan. Dit gebrek aan empirische toetsing geeft wellicht tevens een verklaring waarom er zoveel verschillende benaderingen bestaan die elkaar soms tegenspreken en daarmee voor verwarring zorgen. De psychologische theorievorming over emoties biedt wel empirische aanknopingspunten. Om die reden vind ik de resultaten van de emotiepsychologie belangrijk om mee te nemen in de doordenking van datgene wat de theologie over boosheid te zeggen zou kunnen hebben.

In dit artikel wil ik mij daarbij voornamelijk beperken tot het gedachtegoed van de praktisch theoloog Andrew Lester die tevens oog heeft voor de onderzoeksresultaten uit de neurowetenschappen en voor de bovengenoemde psychologische benadering, die ik hanteer.

#### *V. Boosheid vanuit theologisch perspectief*

Ten aanzien van de emotie boosheid is niet alleen de relatie tussen waarnemen, voelen, denken en handelen aan de orde, maar tevens speelt voor ons de theologische waardering van boosheid een belangrijke rol. Is boosheid een emotie die er zijn mag, of moeten we boosheid proberen los te laten en uit te bannen omdat er toch alleen maar kwaad uit voortkomt?

#### *Boosheid als scheppingsgegeven*

Andrew Lester heeft een heldere visie op boosheid: die is volgens hem met Gods goede schepping gegeven. Hij zegt daarover: 'onze capaciteit om boos te worden is één van Gods goede gaven, gewor-

---

<sup>21</sup> Zo kiest de humanistische filosofe Martha Nussbaum (*Oplevingen van het denken. Over de menselijke emoties*, Amsterdam: Ambo, 2004) daarin voor een neostoïcijn's standpunt waarin zij de verbinding tussen denken en voelen benadrukt en het gevoel als bron van inzicht waardeert met betrekking tot het goede leven. Met haar reflectie op emotionele ervaringen geeft zij steun aan de cognitieve gedragspsychologie en haar visie heeft uitwerking voor de mensenrechten en de rechtspraak. Zie voor een theologische visie de inaugurele rede van Hans de Knijff. Hij ziet een belangrijke taak voor de theologie om het menselijk bestaan te definiëren als persoonlijke relatie met God en daarin ook het gevoel te verankeren. H. de Knijff, *Het gevoel, historisch en theologisch beschouwd*, in: H. de Knijff, *Woorden tegen willekeur. Verzamelde opstellen*, 1989, 91v., 224.

teld in de schepping en dienstbaar aan belangrijke doeleinden in het menselijk leven. Hoewel we zeker met onze boosheid kunnen zondigen, kan het echter ook bijdragen aan levenservaringen als moed, hoop en intimiteit. Boosheid is niet noodzakelijk tegengesteld aan liefde: het kan zelfs functioneren als een expressie van liefde.<sup>22</sup>

Lester keert zich met deze visie tegen een traditie in het christendom die boosheid vooral ziet als zonde: als deel van onze vleselijke natuur. In de loop van de Middeleeuwen ontwikkelde de kerk een lijst met morele ondeugden, waarbij boosheid zelfs beschouwd werd als één van de zeven doodzonden, die daarom moest verdwijnen. Deze negatieve benadering heeft volgens Lester doorgewerkt tot in onze tijd. Nog steeds vechten veel mensen tegen hun gevoelens van boosheid, wat ertoe leidt dat mensen hun boosheid verwerpen, ontkennen of onderdrukken.

Vanuit zijn pastorale praktijk wijst hij op verborgen boosheid in de vorm van onbewust en passief verzet. Hij benoemt uitingen van boosheid als het voortdurend vitten op anderen, het gebruik van verbaal geweld of sarcasme, of het beschuldigen van de ander om daarmee de eigen verantwoordelijkheid te ontlopen.

Lester onderkent zeker de gevaarlijke en destructieve kant van boosheid, maar het is zijn intentie om een positief en constructief perspectief aan te bieden om met boosheid te leren omgaan. Door boosheid te beschouwen als een basale emotie, die behoort bij onze menselijke conditie welke ons met de schepping gegeven is, vindt hij daarvoor de benodigde ruimte.

#### *Verantwoordelijkheid dragen voor onze boosheid*

Uit de emotiepsychologie kunnen we opmaken, dat er voor mensen een keuzemoment bestaat voor wat zij met hun gevoelens doen. Maar daarnaast kan een mens ook kiezen *hoe* hij zich voelt. Want hoe iemand ergens tegenaan kijkt of over iets denkt, beïnvloedt direct zijn gevoel.

Deze psychologische visie geeft Lester steun bij zijn verzet tegen een opvatting die boosheid zonder meer kwalificeert als zonde. Want daarin ontbreekt het nuchtere onderscheid tussen boosheid als emotie en het gedrag dat daarop volgt. We kunnen boos zijn zonder te zondigen.

Maar Lester heeft ook bezwaar tegen een opvatting waarin we boosheid maar 'gewoon' moeten uiten, omdat het gezien wordt als een 'natuurlijk' deel van ons menszijn. Vrije expressie van boosheid kan wel opluchting geven maar ook schade veroorzaken. Een derge-

---

<sup>22</sup> A. Lester, *o.c.*, 2003, 3.

lijke neutrale opvatting van boosheid heeft weinig besef van het morele karakter ervan.

Lester kiest voor een derde weg door boosheid te kwalificeren als een scheppingsgave. Daarmee erkent hij enerzijds volledig het aan de menselijke constitutie gebonden karakter van boosheid en dat geeft hem de ruimte om de resultaten van de neurowetenschappen en de psychologie een plek te geven. Anderzijds is boosheid als scheppingsgave geen moreel neutraal en vrijblijvend gegeven, maar een kans en een opgave om er goed mee om te gaan. Lester houdt daarom mensen verantwoordelijk voor hun eigen gedrag. Dat betekent dat boosheid volgens hem geen instinctieve reactie is, maar dat mensen het vermogen hebben om hun emoties te leren beheersen en te hanteren.

Lester bestrijdt daarmee de ‘mythe van de passiviteit’, alsof boosheid in zichzelf destructief is. Hij sluit zich aan bij het inzicht dat boosheid een reactie is op een waargenomen dreiging en dat het bij boosheid dus altijd gaat om de inschatting en interpretatie van een situatie. Zijn werkdefinitie van boosheid luidt: Boosheid is het fysieke, mentale en emotionele ‘*arousal*-patroon’, dat optreedt als respons op een waargenomen dreiging van het zelf en dat gekenmerkt wordt door het verlangen om aan te vallen of te verdedigen.<sup>23</sup> Naar mijn inzicht sluit hij hiermee vrijwel naadloos aan bij de boven genoemde theorie over stress en coping uit de gezondheidspsychologie. Alleen het gegeven dat stress ook een reactie kan zijn op een uitdaging, past niet helemaal bij zijn *threat model of anger*. Ik denk daarbij aan de jonge vrouw die terugkeek op het moment dat ze dodelijk ziek was en die tegen mij zei: ‘voor de mensen was ik al niet meer in het land der levenden, en ik was ook niet bang voor de dood, maar ik had zo’n woede tot leven in mij!’.

Omdat achter een gevoel van boosheid een hele geschiedenis ligt die de waarneming bepaalt, is het van belang dat mensen zich ervan bewust worden hoe hun boosheid zich heeft gevormd en uit welke delen die is opgebouwd. Door herkenning en erkenning van de boosheid ontstaat dan de ruimte om met andere ogen tegen zichzelf en de situatie aan te gaan kijken. Vanuit dit nieuwe perspectief ontstaat op die manier een ander reactiepatroon.

---

<sup>23</sup> A. Lester, *o.c.*, 2003, 84 e.v.: “Anger is the physical, mental, and emotional arousal pattern that occurs in response to a perceived threat to the self characterized by the desire to attack or defend.”

*Boosheid als reactie op een geconstrueerde dreiging*

Volgens Lester hebben mensen de vrijheid om te kiezen vanuit welk perspectief en met welk verhaal zij willen leven. Daarom kan een mens ook kiezen voor *hoe* hij zich voelt.

In zijn definitie noemt Lester boosheid het reactiepatroon dat ontstaat bij een waargenomen dreiging van het zelf. Boosheid komt daarmee altijd voort uit iets dat negatief en donker is. Hoe is dat te rijmen met zijn visie dat boosheid een goede gave is van de Schepper?

Deze spanning lost Lester op door het hermeneutisch perspectief in te voegen. Hij betoogt dat mensen verantwoordelijk zijn voor hun gevoelens en dus ook voor de dreiging die zij voelen. Want die dreiging komt voort uit het subjectief geconstrueerde verhaal en kan veranderd worden door te kiezen voor de *sacred story* van God.<sup>24</sup> Het is Gods diepste verlangen dat mensen Gods verhaal beamen. Op die manier hebben wij de vrijheid om medeschepper met God te zijn ten aanzien van onze eigen identiteit en ons eigen geconstrueerde levensverhaal. Een mens heeft zo invloed op hoe hij zich voelt en vervolgens ook op hoe hij zich gedraagt. Dit maakt ons verantwoordelijk voor onze boosheid en toerekeningsvatbaar bij destructief gedrag.

Boosheid kan leiden tot kwalijk misbruik, maar daarmee is het niet in zichzelf kwaad. Lester stelt zelfs dat de capaciteit om boos te worden ons in feite motiveert om te antwoorden op het kwaad. Daarmee kan boosheid van de andere kant beschouwd worden als de drive en het veranderingspotentieel waarmee een antwoord gegeven kan worden op het kwaad.

*Gezegende boosheid*

Omdat boosheid een scheppingsgave is, mogen we onze menselijke capaciteit om boosheid te voelen volgens Lester laten zegenen: al onze emoties zijn nodig in het proces van menswording.<sup>25</sup> Zoiets lijkt wellicht wat haaks te staan op de rauwe werkelijkheid, maar Lester ziet onder de boog van Gods goedheid in de eerste plaats een zegen op onze boosheid gelegen: het is de actievoorbereiding van ons lichaam en onze geest om te kunnen overleven. Maar we mogen ook kijken naar de bijdrage die boosheid kan leveren aan ons fysieke, mentale en spirituele welzijn en tenslotte is boosheid verbonden met onze motivatie om niet alleen voor onszelf te vechten, maar ook met God samen te werken voor de vrede en de gerechtigheid. Boosheid maakt een mens kwetsbaar vanwege de potentie ermee te kunnen

---

<sup>24</sup> A. Lester, *o.c.*, 2003, 111.

<sup>25</sup> A. Lester, *o.c.*, 2003, 176.

zondigen. Maar diezelfde kwetsbare geraaktheid schept ook kansen voor hoop en moed, voor intimiteit, voor zelfbewustzijn en voor mededogen.<sup>26</sup> Daarom mogen we blij zijn met de gave van boosheid.

Vanuit dit gezichtspunt kunnen wij zo een vrije plaats zien ontstaan om als justitiepastores de aanwezige boosheid bij gedetineerden met goede hoop en met liefde tegemoet te treden. Want door dit vernieuwende geestelijke perspectief dat geïnspireerd wordt door een christelijke theologie waardoor justitiepastores zich gedragen weten, ontstaat een vernieuwing van het denken, waardoor er ook een veranderingsproces van gevoelen op gang wordt gebracht.

#### *VI. Coping en aanzetten tot handelen*

Het ingewikkelde aan boosheid is dat het de neiging heeft steeds groter te worden en een mens steeds meer vast te zetten. Zo worden mensen gevangen van hun eigen haat<sup>27</sup>. Wanneer ze bovendien hun eigen boosheid haten, geeft dat een dubbele binding. Hoe zullen mensen echter met zichzelf leren leven, als zij zichzelf en hun eigen boosheid alleen maar haten? Wie kan zich bij wijze van spreken aan zijn eigen haren uit het moeras trekken?

In de psychologie wordt gekeken naar de *copingstijl*: naar wat mensen doen om hun problemen of problematische gevoelens aan te pakken en hoe boosheid gehanteerd wordt. Gedragsdeskundigen verschillen van mening over hoe boosheid aangepakt kan worden. Aan de ene kant wordt boosheid actief aangepakt om te worden gereguleerd en gekanaliseerd. Er is dan een sterke inzet op controle en op oefeningen en technieken om boosheid de baas te worden: daarmee krijgen deelnemers aan agressie-regulatiegroepen in forensische setting te maken. Het gaat om het aanleren van nieuwe zelfbeheersing en dat is een zwaar gevecht.<sup>28</sup>

En aan de andere kant beweren anderen juist dat de eerste stap bestaat in het opgeven van het gevecht tegen je boosheid. Want het vechten ertegen vergroot alleen maar het probleem en het kost veel energie. Eerst is er aanvaarding van de boosheid nodig door te leren naar zichzelf te kijken zonder zichzelf te veroordelen. Pas daarna kunnen er volgende stappen gezet worden. Persoonlijk neig ik tot de laatste visie, omdat aanvaarding een eerste stap tot verandering is.

In de spirituele en theologische traditie komen we een soortgelijke tegenstelling tegen. Aan de ene kant zien wij een sterke nadruk op

---

<sup>26</sup> *Ib.*, 177.

<sup>27</sup> Zoals Beck vijandige, boze mensen noemt in zijn boek *Prisoners of Hate*. Zie voetnoot 16.

<sup>28</sup> J. Bernard, *o.c.*, 2002, 35.

zelfbeheersing en controle. Monniken en geestelijken die hun hele leven vechten tegen hun boosheid en die zichzelf met meditatie en oefeningen proberen te zuiveren; zij richten zich op de ontwikkeling van deugden en de uitbanning van ondeugden als boosheid, dat zelfs tot de doodzonde werd verklaard.

Ook in sommige evangelische kringen wordt naar mijn ervaring boosheid beschouwd als zondig en bestaat er een onderdrukkende of vermijdende sfeer. Daarbij is vaak sprake van schuld en schaamte: boosheid is taboe in het leven van een christen.<sup>30</sup>

Aan de andere kant zien wij opvattingen waarin boosheid gezien wordt als een goede scheppingsgave of als heilige verontwaardiging die de sjaloom wil herstellen.<sup>31</sup> Voor Lester kan boosheid zelfs een geestelijke bondgenoot worden op de levensweg.<sup>32</sup> Bij zo'n benadering past dat een mens zichzelf met z'n boosheid leert aanvaarden voordat er volgende stappen gezet kunnen worden. Daarbij mag afirmatie als een eerste vorm van veranderen worden beschouwd.

In het pastoraat is de weg van zelfaanvaarding niet alleen een therapeutische techniek, maar het komt voort uit het gegeven dat God een mens aanvaardt ook als die door al zijn bodems heen is gezakt. Dit blijft ook staande als een ex-gedetineerde zichzelf niet overeind weet te houden en net als de eerder genoemde Leo opnieuw woedend wordt en daarin geconfronteerd wordt met zijn eigen diepe teleurstelling. Het gaat erom dat een mens zichzelf leert aanvaarden, niet exclusief maar inclusief zijn gevoelens van boosheid en zijn ervaring van zwakheid en gebrokenheid.<sup>33</sup> Want Gods 'ja-woord' vanuit Zijn onvoorwaardelijke liefde en ontferming is de bodem onder onze menselijke waardigheid. Daarom is het goed om op te houden tegen de eigen gevoelens te vechten door die te onderdrukken, uit te bannen of te willen vermijden. Voor Gods Aangezicht mogen wij leren leven bij de werkelijkheid van wie wij zijn als mens, met al z'n grootheid en met al z'n ellende.

### *Boosheid integreren*

Op bovengenoemde wijze kan een mens ervoor kiezen om een derde weg te gaan tussen het beheersen van boosheid en het zich passief

---

<sup>30</sup> R. van Elderen, Goede woede? Over de plaats van boosheid in onze relatie met God, in: *Soteria*, jrg. 25 (2008) no. 4, , 32.

<sup>31</sup> L. Basset, *Holy Anger. Jacob, Job, Jesus*, Ottawa: Novalis, St. Paul University, 2007, 217

<sup>32</sup> A. Lester, *Anger. Discovering Your Spiritual Ally*, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2007.

<sup>33</sup> H. Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius, 1992, 170.

erdoor laten bepalen. Daarmee begint dan een zoektocht waarin boosheid als menselijke emotie een plek krijgt voor Gods Aangezicht en langs de weg van worsteling en overgave verbonden wordt met het perspectief van God.

De boeddhistisch georiënteerde therapeute Riekje Boswijk zegt in haar heldere boek over boosheid terecht dat boosheid een signaal-functie heeft en om die reden moet worden erkend en begrepen. Maar wanneer boosheid geuit wordt, ziet zij altijd alleen maar schade ontstaan. Boosheid is altijd negatieve energie, die daarom moet verdwijnen door te worden losgelaten.<sup>34</sup>

Het lijkt mij dat de joods-christelijke overlevering daarin verder gaat: inderdaad vertelt boosheid een boodschap en om die reden is het belangrijk dat het achterliggende verhaal verteld mag worden en erkenning krijgt. Maar boosheid is in zichzelf niet altijd negatief en hoeft daarom ook niet te verdwijnen, maar mag juist geuit, verwerkt en geïntegreerd worden wanneer het in relatie wordt gebracht met het perspectief van God. Als voorbeeld kunnen we daarbij denken aan de boosheid van Job die zijn enorme woede over alle onrecht tot uiting bracht voor het Aangezicht van de Allerhoogste. Daardoor en daarin ontdekt hij zijn eigen plaats. Zonder dat hartstochtelijke uiten van zijn klacht – dat ook bidden genoemd mag worden – zou Job nietszeggend ten onder zijn gegaan.

Aanvaarding en toe-eigening van de eigen boosheid zijn eerste stappen tot heilzame integratie. Want zonder emoties is geen vreugde of lijden mogelijk, maar vooral geen liefdevolle relaties. Emoties geven het leven kleur en waarde en maken deel uit van de identiteit. Dit gaat ook op voor boosheid. Door het proces van verwerking en integratie van boosheid kan er in mijn visie een vernieuwend proces van transformatie gaan ontstaan.

### *Boosheid transformeren*

In de christelijke traditie kunnen we bij een proces van transformatie allereerst denken aan een geestelijk omvormingsproces naar het beeld van Jezus Christus. Daarbij wil ik aantekenen dat Jezus zijn eigen boosheid nooit heeft ontkend of afgezworen.<sup>35</sup> Zo vertelt Marcus dat Jezus zich boos opwindt wanneer kinderen verhinderd wor-

---

<sup>34</sup> R. Boswijk-Hummel, *Boosheid. Boosheid erkennen, begrijpen en loslaten*, Haarlem, De Toorts, 2010, 88, 139.

<sup>35</sup> Het beeld van een boze Jezus – en van een God die boos kan worden – is weerzinwekkend voor Thurman, omdat in zijn boeddhistische optiek boosheid onvermijdelijk destructief is. Zie daarvoor zijn Oxford-lezing over boosheid als één van de zeven doodzonden: R. Thurman, *Anger. The Seven Deadly Sins*, Oxford: Oxford UP, 2006, 6.

den bij hem te komen.<sup>36</sup> Jezus' boosheid heeft een positief effect en kan moeilijk als negatief of zondig beoordeeld worden. Aan de ene kant zien wij in de Bijbel dat Jezus net als de profeten vrijuit boos kan zijn wanneer daar reden voor is, en aan de andere kant kunnen wij opmerken hoe Jezus de boosheid van anderen verdragen en zelfs gedragen heeft. De weg van Jezus loopt daarmee door de diepte van de pijn en van het lijden heen. Wie Hem volgen wil als leerling gaat daarom geen oppervlakkig omvormingsproces tegemoet maar komt zichzelf tegen in alle gebrokenheid. Maar in die diepte van het leven mag de weg van Jezus het oriëntatiepunt zijn dat de richting wijst, dat van het sterven verder leidt naar opstanding en nieuw leven. Vernieuwing naar het beeld van Jezus Christus is dan ook een hoopvol transformatieproces.<sup>37</sup>

Lester laat daarnaast zien hoe boosheid ook vanuit het schepingsperspectief zou kunnen transformeren tot een bondgenoot op de geestelijke levensweg. Hij geeft daarvoor diverse redenen, die hij uitwerkt in zijn boek *Anger, Discovering Your Spiritual Ally* (2007). Als de opvolger van zijn eerste boek *Coping with Your Anger* uit 1983, gaat het hem daarin vooral om vernieuwende aanzetten tot pastoraal handelen, waarvan ik er hieronder enkele beschrijf.

Zo kan boosheid allereerst verstaan worden als een *teken van hoop*, iets dat vooral door gemarginaliseerde mensen snel begrepen zal worden.<sup>38</sup> Wie niet boos kan worden verliest in zijn wanhoop ook vaak de hoop, hetgeen wij ook wel zien gebeuren bij gedetineerden in een justitiële inrichting. Bovendien is onderdrukte woede één van de factoren bij de prevalentie van depressie in onze cultuur. Boosheid die daarentegen goed benoemd, verstaan en bespreekbaar gemaakt wordt, kan als de kracht dienen die de benodigde motivatie biedt tot verandering. Lester noemt boosheid om die reden dan ook een belangrijk tegengif tegen onmacht en hopeloosheid. Een antidotum dat de *moed* en de nodige energie kan genereren om verandering mogelijk te maken.

In de tweede plaats speelt boosheid volgens Lester ook een belangrijke rol bij *herstel van het zelf*. Zo verliezen slachtoffers van relationeel onrecht vaak de verbinding met delen van hun identiteit en hun eigenwaarde, wat kan leiden tot dissociatie. Daardoor zijn zij vaak niet meer in staat om zich bedreigd of boos te voelen. Maar tegelijkertijd verliezen zij daarmee het vermogen om hun integriteit te beschermen en hun grenzen te bewaken. Vooral feministische theo-

---

<sup>36</sup> Marcus 10 vers 14.

<sup>37</sup> K. Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, 2000, 890.

<sup>38</sup> A. Lester, *o.c.*, 2003, 191 e.v.

logen hebben gesproken over de kracht van de bevrijdende boosheid, die de moed geeft om op te staan uit hun rol van slachtoffer.<sup>39</sup> Boosheid functioneert op die wijze als een basisverbinding met het leven zelf en levert een bijdrage tot herstel van het zelf.

Boosheid kan in de derde plaats ook een *expressie van liefde* zijn en hoeft daarom niet perse tegengesteld aan liefde of compassie te zijn. Zo getuigt Psalm 139 van de intimiteit tussen God en zijn menskind. De intimiteit van deze relatie wordt in deze psalm beschermd door boos te worden op degenen die deze kostbare relatie willen aantasten.

In de vierde plaats kan boosheid *een bron* worden van zelfkennis, die juist die aspecten van het levensverhaal aan het licht brengt die eraan toe zijn uitgewerkt te worden en die daarmee vanuit het perspectief van het evangelie gecorrigeerd en getransformeerd mogen worden.

Ook voor gedetineerden zou boosheid op die manier positief kunnen gaan functioneren. Daarmee zou boosheid in het justitiepastoraat tot een gids kunnen worden, die gedetineerden tot een dieper verstaan van zichzelf kan leiden, met als keerzijde een dieper verstaan van God.

#### *VII. Kansen voor het justitiepastoraat*

Justitiepredikanten en –pastores hebben mijns inziens unieke kansen om in een sfeer van vertrouwen boosheid bespreekbaar te maken. Het is goed mogelijk dat het voor gedetineerden in een inrichting van justitie alleen bij de justitiepastor betrouwbaar en veilig genoeg is om de eigen boosheid aan te kijken en ter sprake te brengen! Onder de koepel van Gods goedheid en genade kunnen mensen daardoor leren zichzelf te gaan aanvaarden en in dat proces van verandering tevens ontdekken welke verantwoordelijkheid zij op zich kunnen nemen.

Justitiepastores hebben goede mogelijkheden om tijdens kerkdiensten en in groepsgesprekken en individuele pastorale gesprekken het thema ‘boosheid’ aan de orde te stellen. Het justitiepastoraat is daartoe uitgerust met beeldende verhalen, inspirerende liederen en zinrijke gebedsteksten uit de bijbel en de christelijke traditie. Daarmee krijgen mensen op levendige manier woorden en strategieën aangereikt om op een creatieve en constructieve manier met hun gevoelens van boosheid om te gaan. Bijbelverhalen over bijvoorbeeld

---

<sup>39</sup> C. Saussy, *The Gift of Anger. A Call to Faithful Action*, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 1995, 16.

Jacob, Job en Jezus bieden een spiegel om zichzelf in te herkennen.<sup>40</sup> Zo'n imaginaire ontmoeting kan confronterend zijn, maar evengoed ruimte brengen en bevrijdend zijn. Het biedt de kans om vanuit enige afstand de eigen boosheid te benaderen en daardoor een stapje terug te doen. In het bijzonder kunnen we iets leren van de wijze waarop Jezus met de boosheid van zichzelf en van anderen omgaat en hoe Hij daarin mensen gedragen en verdragen heeft om hen te bevrijden.

Levensliederen als de Psalmen kunnen beluisterd, gezongen en gebeden worden. Wanneer wij ze proeven in gebed of meditatie kan de werking daarvan nieuwe adem en lucht geven.

Waar een gedetineerde - net als ieder ander mens - leert aanvaarden wie hij is en wanneer hij gaat ontdekken hoe zijn leven is gegaan en waartoe hij geroepen wordt, daar kan iets ten goede veranderen. Daar komt dan ook het moment dichterbij om de slachtofferrol achter zich te laten en toe te groeien naar een nieuwe verantwoordelijkheid. Vanuit het herstel van de relatie met zichzelf en vanuit een nieuw verkregen identiteit kan dan ook herstel van andere relaties plaatsvinden. Mogelijk kan er op zo'n moment ook ruimte komen voor vergeving en verzoening. Langs deze weg kan de negatieve spiraal van boosheid losgelaten worden en de beweging omgekeerd worden in een krachtige motivatie om aan de toekomst te gaan werken.

Naar mijn besef is *communicatie* dus de beslissende sleutel is die het verschil uitmaakt tussen constructieve en destructieve boosheid. Daarbij denk ik dat 'bidden' een grote rol kan spelen omdat bidden doelt op diverse vormen van communiceren die een mens in relatie brengen met de Eeuwige.

Wanneer justitiepredikanten en -pastores boosheid bespreekbaar maken in hun kerkdiensten, hun groepsgesprekken en in hun pastorale gesprekken dan kunnen zij daarmee een belangrijke bijdrage leveren aan het herstel van wat er in het leven van gedetineerden is scheefgegroeid of kapotgemaakt. Dat herstel kan beginnen door gedetineerden de mogelijkheid te bieden om op gepaste wijze contact te maken met de eigen boosheid en door te zoeken naar herstel van de relatie met de ander en met de Eeuwige.

---

<sup>40</sup> L. Basset, *o.c.*, 2007, 219.



## Herstel!

### *Over hoop die doorgaat tegen beter weten in*

Jan Bodisco Massink

*Dromen vanuit de 'objectstufte' en vanuit de 'subjectstufte' bezien*

In de psychoanalytische droomduidingstechniek wordt wel eens gewerkt met de volgende begrippen: objectstufte en subjectstufte.<sup>1</sup>

De objectstufte wil zeggen: de beelden en zeker de personages in een droom kunnen bekeken op het niveau van het object. Bijvoorbeeld: je droomde over tante Annie en je gaat er vanuit dat je over tante Annie droomde. Tante Annie is grijs, maar in de droom heeft ze zwart haar. Hoe kan dat? - vraag je je, eenmaal wakker, verwonderd af. Tante Annie maakt in de droom een reis naar Zuid-Amerika, maar dat heeft ze in werkelijkheid nooit gedaan. De dromer denkt naar aanleiding van de droom over tante Annie na, over zijn of haar relatie met haar, welke rol ze speelt in zijn of haar leven. Nogmaals: de dromer gaat er vanuit dat hij of zij over tante Annie droomde.

Op het niveau van het subject worden de beelden vanuit een ander perspectief bekeken. Het gaat daarbij om de volgende redenering. Een dromer is de auteur, de schepper van de droom. De dromer is in haar of zijn droom-denken almachtig. Dat wil zeggen dat het de dromer volstrekt vrij staat te dromen wat hij of zij wil, zowel in de keuze van de onderwerpen en thema's, als ook in de creatie van de beelden en de voorkomende personages. Wanneer de dromer een steen omhoog wil laten vallen, dan valt er een steen omhoog; wanneer de dromer een ander of zichzelf door een stoomwals wil laten overrijden, dan gebeurt dat, en wanneer die persoon vervolgens weer moet optreden in de droom, dan is die persoon weer levend; net als in tekenfilms. Met andere woorden, de droom is zó gewild door de dromer. In de psychoanalyse wordt niet zozeer het begrip 'gewild' gebruikt, maar gewenst. De dromer heeft deze droom en deze droombeelden gewenst en niet iets anders, want in het almachtsdenken van het dromen was de dromer vrij te laten gebeuren wat hij of zij maar wilde.

Dat betekent dat alle beelden en personages door de dromer zijn gecreëerd en daarmee uitdrukking zijn van aspecten van de psyche van de dromer, verbeeldingen van elementen van de eigen psyche! Dus op de subjectstufte is tante Annie niet een weergave van de tante Annie zoals die ergens buiten de dromer leeft, maar geeft het beeld

---

<sup>1</sup> Zie Harry Stroeken, *Dromen, brein en betekenis*, Boom: Amsterdam, 2005, 93.

van tante Annie iets weer van het zieleleven van de dromer, waarvoor de dromer het beeld van tante Annie 'gebruikte'.

Mensen hebben de neiging om dromen alleen vanuit de objectstufte te beleven en te bevragen. Ze denken dus dat er een soort impuls van buiten af kwam die dat droombeeld bewerkstelligde. Ze vragen zich bijvoorbeeld af: zou tante Annie aan mij gedacht hebben dat ik over haar droomde?

De subjectstufte is moeilijker. Dan moet ik mijzelf de vraag stellen: wat speelt zich momenteel in mij af dat ik met behulp van het beeld van tante Annie tot uitdrukking wilde brengen? Zeker als het om ongemakkelijke beelden gaat en helemaal om verwerpelijke beelden, zoals in geval van geweldsdroomvoorstellingen, verwarrende of schaamtebeladen seksuele scènes, allerlei immorele passages.

Wat maakt dat ik nu deze beelden produceer? Als de droom geweldselementen en destructiviteit bevat: wat doet zich in mijn binnenwereld voor aan geweld en destructiviteit?

Stel dat iemand zich in een zeer sombere situatie bevindt en een vrolijke droom heeft? Zo iemand kan dat afdoen met: ik had zo'n bizarre droom. Maar die kan zich ook afvragen wat er met vrolijkheid aan de hand is in de eigen psyche.

In geval van dromen met een religieus karakter ligt het voor de hand om die alleen op het nivo van het object te bekijken. Dit is wat mijn geloof, de Bijbel of 'God' zegt. De subjectstufte durven veel mensen niet aan: het onderzoek naar wat ik met deze droom wilde zeggen aangaande wat ik geloof of over geloof denk, of juist niet.

### *Psalm 80*

(Voor de koorleider. Op de wijs van De lelies. Een getuigenis.  
Van Asaf, een psalm)

*Hoor ons, herder van Israël, die Jozef leidt als een kudde.  
U die troont op de cherubs,verschijn in luister aan Efraïm, Benjamin en Manasse.  
Laat uw kracht ontwaken, kom en red ons.  
God, herstel ons, toon uw lichtend gelaat en wij zijn gered.  
Heer, God van de hemelse machten, hoe lang nog blijft U vertoornd op uw biddende volk?  
U liet ons brood van tranen eten en een stroom van tranen drinken.  
U hebt andere volken tegen ons opgezet, onze vijanden drijven de spot met ons.  
God van de hemelse machten, herstel ons, toon uw lichtend gelaat en wij zijn gered.*

*U hebt een wijnstok uitgegraven in Egypte, en volken verdreven  
om hem te planten.  
U gaf hem een ruime plek, hij schoot wortel en vulde het land.  
Bergen werden bedekt door zijn schaduw, de machtige ceders  
door zijn twijgen,  
hij strekte zijn takken uit tot de zee, tot aan de Grote Rivier zijn  
ranken.  
Waarom hebt u zijn omheining vernield? Voorbijgangers roven  
hem leeg,  
wilde zwijnen wroeten hem om, veldieren vreten hem kaal.  
God van de hemelse machten, herstel ons,  
kijk neer uit de hemel en zie, bekommer u om deze wijnstok,  
de stek die uw eigen hand heeft geplant, het kind dat u zelf hebt  
grootgebracht.  
Hij is verbrand en kapot gehakt, verkwijnd onder uw duistere  
blik.  
Leg uw hand op uw beschermeling, het mensenkind dat u hebt  
grootgebracht.  
Dan zullen wij niet van u wijken. Laat ons leven, en wij roepen  
uw naam:  
Heer, God van de hemelse machten, herstel ons,  
toon uw lichtend gelaat en wij zijn gered.<sup>2</sup>*

Dromen, dagdromen, mijmeren, associëren zijn als denkvormen nauw verwant. Daar hoort ook ons creatieve bewustzijn bij, onze poëtische vermogens, ons vermogen tot symbolisatie, ons religieus bewustzijn. Kortom, al die denkvormen die niet hoeven te beantwoorden aan de wetten van cognitiviteit en logica. Het is denkbaar dat hersenonderzoek zal uitwijzen dat al dat soort denkprocessen zich op een specifieke locatie ergens in onze hersenen gegroepeerd afspelen.

Laten we die begrippen objectstufte en subjectstufte, die ontwikkeld zijn in de bestudering van droomteksten, eens toepassen op Bijbelteksten als een soort hermeneutisch experiment.

Als gelovigen, en zeker als theologen zijn we zoals gezegd onwillekeurig gewend om die teksten op het nivo van het object te bestuderen. Wat zeggen die teksten over de begrippen, de verhalen en personages, over God die in die teksten aan de orde zijn?

Maar wat gebeurt er wanneer je die teksten ook op de subjectstufte zou lezen?

Natuurlijk is er in eerste instantie het grote verschil dat de droomteksten door de psyche van de dromer geschreven zijn. De teksten

---

<sup>2</sup> Ik volg vrijwel geheel de NBV. Het 'keer ons lot ten goede' heb ik veranderd in het 'herstel ons' van de NBG.

van de Schrift zijn daarentegen voorgegeven, komen uit de traditie. Die waren er al, zijn er en zullen er zijn los van het subject van een gelovige.

Maar we gaan er vanuit dat de geloofsteksten niet in een glashard duaal object-subject schema staan. Bijbelteksten en geloofsteksten hebben dáárom betekenis omdat die voorgegeven, objectieve teksten iets met individuele mensen te maken hebben, met het subject. Het 'Ik ben die Ik ben' met hoofdletters is vermengd met het 'ik ben die ik ben' met kleine letters. 'Kind van God zijn' heet dat in Bijbelse taal, Gods Woord in mensentaal.

Maar let wel: de objectstufte en subjectstufte zijn met elkaar verweven, zijn niet los verkrijgbaar. Een tekst wordt levende tekst in de verstrengeling van beide nivo's. Of om het psychoanalytisch te zeggen: tante Annie is een psychische representatie van tante Annie in de buitenwereld. Het droombeeld is een creatie van het subject maar representeert in de creatie elementen van de werkelijke tante Annie.

Leest u, lezer van dit artikel, bovenstaande tekst van psalm 80 nog eens door, probeer dat op het nivo van de subjectstufte en ga eens na wat dat met u doet.

Waarom psalm 80? Wel, in eerste instantie vanwege dat herhaalde 'herstel ons'. 'Herstel' en 'herstellen' zijn actuele begrippen. Wij spreken vandaag over herstelrecht en herstellpastoraat. 'Herstel ons', de NBV vertaalt 'Keer ons lot ten goede'. *Hasjibenoë* staat er in het Hebreeuws, het hiffiel van *sjoeb*, wenden, keren, omkeren, weer op adem komen, herstellen.

Als voorgangers, liturgen en ambtsdragers zijn we ertoe gesocialiseerd deze teksten te doen klinken in de gemeente en dus vóór de gemeente. Dat 'ons' van 'herstel ons' slaat dus goed beschouwd op de gemeente, het gaat vooral over hen, wij spreken ambtelijk namens hen. De objectstufte dus. Dat is ook onze taak als herder en leraar.

Maar wat gebeurt er wanneer we de subjectstufte er eens helemaal uitlichten, dat we de tekst lezen vanuit een besef dat het over 'mij' in de pluralis, 'ons' dus, gaat. 'Ik ben het subject in de psalm'; en wanneer we de psalm ook nog eens betrekken op 'ik in deze werksituatie' op 'ik als justitiepastor'? 'Hoor mij', 'Herstel mij', 'Hoe lang blijft u vertoerd op mij, die bidt?' Ik moet tranenbrood eten. Mijn vijanden – dat zijn de gedetineerden en het afhoudende personeel, maar even goed al die 'burgers' die vinden dat criminelen alleen maar zwaar gestraft moeten worden en geen pastorale aandacht verdienen – drijven de spot met mij. Vroeger strekten mijn takken zich uit tot de zee (het Westen) en tot de grote rivier (het Oosten), vroeger, toen ons christendom nog algemeen was en er ontzag voor het ambt was. Waarom is dat kapot?

Leg Uw hand op mij, dan zal ik niet van U wijken, herstel mij, toon uw lichtend Gelaat en ik ben gered.

Op het nivo van het subject betekent dat: herstel het beschadigde, het onrechtmatige; dat begint in je zelf.

*Veilig is onveilig; onveilig is veilig.*

Deze gedachtegang, deze gedachtes*joeb*, verdient nadere uitleg.

In mijn bijdrage aan het Handboek Justitiepastoraat<sup>3</sup> schrijf ik over psychopathologie, wat dat is en wat dat doet. Bij de vraag naar het wezen van psychopathologie wordt in de vakliteratuur altijd op twee aspecten gewezen: aanleg of constitutie, en socialisatie. We weten allemaal dat niet iedereen met een antisociale aanleg of persoonlijkheidsstoornis ook daadwerkelijk antisociale daden gaat verrichten; niet iedereen die antisociaal gedrag toont heeft een antisociale persoonlijkheidsstoornis. Ik houd het erop dat aanleg en context of socialisatie op elkaar inwerken; context en socialisatie kunnen verzachten of versterken.

Hoe dat ook zij, uit ervaring blijkt dat vrijwel al het feitelijk antisociale en criminele gedrag wordt verricht door mensen met getraumatiseerde levenservaringen. Het merendeel van de levensverhalen van gedetineerden is erbarmelijk en schrijnend. Ernstige vormen van verwaarlozing, mishandeling en seksueel misbruik zijn schering en inslag. Het gaat dus bijna altijd om getraumatiseerde mensen. Traumativering is een soort totaalbegrip: het beïnvloedt de gehele persoon. Zoals er door een verkeersongeluk ernstige schade kan worden toegebracht aan een lichaam, zo kunnen psychotraumatische ervaringen, wereldbeeld, gewetensfunctie, normen en waarden ernstig beschadigen, niet tot ontwikkeling brengen of wegvagen. Dan blijven er beschadigde wereldbeelden, gewetensfuncties, normen en waarden achter.

Bijvoorbeeld: het is de bedoeling dat een mens in een veilige tot redelijk veilige omgeving opgroeit. Er wordt op tijd gevoed, er wordt getroost en geknuffeld, er vindt waardering en erkenning plaats. In een veilige context kan er dan vertrouwen in de wereld en mensen groeien. Een mens kan zich vervolgens ook gaan hechten. De ander c.q. de opvoeder is immers veilig. In zo'n context leert een mens zich ook in de ander te verplaatsen. Want ook wanneer er niet op tijd werd gevoed, er een boze uitval was of bestraffing is de context waarbinnen dat gebeurt veilig. Het kind leert dat die ander dat niet

---

<sup>3</sup> A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 144-155.

uit afkeer, haat of pesterij deed, maar dat er een reden voor was. In een veilige context kan een mens zich dan ook afvragen wat de reden bij de ander was om zo te doen en daar begrip voor krijgen ook al was wat er gebeurde onaangenaam of zelfs niet terecht. Zo leert een mens te mentaliseren, zich te verplaatsen. Het vermogen tot mentaliseren is één van de peilers waarop een samenleving gebouwd kan worden.

In een onveilige omgeving is dat allemaal niet het geval. Bij verwaarlozing (niet op tijd voeden of verschonen, geen erkenning, steun, waardering en troost), mishandeling en seksueel misbruik ontwikkelt zich geen veiligheid maar wantrouwen. De wereld en de mensen zijn niet te vertrouwen. Wat veilig heet, is onveilig. En zulk een mens moet maar zien te overleven. Die doet dat door voor zichzelf te zorgen, niets en niemand te vertrouwen, pakken wat je pakken kan - anders krijg je niks en kom je om. Wat je normaliter misdadig gedrag zou noemen, is bij hen veiligstelling omdat dat de enige manier is om te overleven. Zou je zulk gedrag niet rücksichtslos toepassen dan ben je in een ommezien prooi voor de andere roofmensen of word je slachtoffer van andermans overlevingsgeweld. Door traumatisering vindt dus een *Umwertung aller Werte* plaats. Wat veilig is, is onveilig en wat onveilig is, is veilig. In een getraumatiseerde wereldbeschouwing is het 'goed' om te doen wat in de 'normale' veilige wereld kwaad heet. In een onveilige context is het dus onmogelijk dat er hechting kan plaatsvinden, want hechting betekent prooi en vernietigd worden. Daar wordt veiligheid met 'je einde' ofwel de dood geassocieerd, terwijl in 'normale' omstandigheden dat juist de voorwaarde voor leven is.

Wanneer je dit goed tot je laat doordringen dan betekent dit dat een getraumatiseerde mens het aanbod om te vertrouwen, het misdadig gedrag op te geven, schuld erkennen zal beleven als een aanmoediging om de nek vrijwillig in de strop te steken, vrijwillig zichzelf op te offeren als prooi voor de leeuwen in de plaats van een ander. Nou, mooi van niet! Die anderen hebben toch al zoveel kwaad gedaan; dan ben je toch niet in orde om je ook nog op te offeren?

Plegers van misdrijven ofwel daders vallen veelal op doordat ze zich slachtoffer voelen. Wij, buitenstaanders, zeggen dan: ze vertonen slachtoffergedrag. Dat lijkt dan te gaan over gekozen rollen, bewuste keuzen, dus goed beschouwd over huichelachtigheid en schijnheiligheid, omdat ze zich anders voordoen dan waar ze op uit zijn. Maar dat is veel te bewust gedacht. In de getraumatiseerde belevingswerkelijkheid zijn de normen en waarden omgekeerd, is de dader slachtoffer. De getraumatiseerde mens zal tot het uiterste de illusie wekken zich aan te passen aan de omgeving als overlevingsstrategie om te

maskeren dat hij/zij alleen maar met zelfbescherming en overleving bezig is.

Voor de betekenis van justitiepastoraat is dit een bijzonder heikel punt. Want je moet bedenken dat je met je boodschap van heil en liefde bedreigend bent voor de enig overgebleven overlevingsstrategie, angst induceert, inwendige spot oproept, ook al wordt die beantwoord met - ogenschijnlijke- aanpassing.

### *Doorgaande lofzang*

Wat staat pastoraat te doen op dit onvermijdelijke pad richting de afgrond van de zinloosheid en schijnvertoning?

Zoals gezegd zetten we binnen het justitiepastoraat op dit moment in op het begrip herstel, herstellpastoraat en herstelrecht. Het probleem van criminaliteit en een hoog recidivepercentage is op zichzelf onoplosbaar en onuitroeibaar. Dat zal er altijd zijn. De aanpak ervan vertoont een doorgaand beeld van accentverschuivingen en themaoplevingen. Momenteel valt dus het accent op herstel en minder op straf en veiligheid. De term 'herstel' verwijst vooral naar de oorspronkelijke, geschonken menselijke waardigheid, zo schrijven Jan Eerbeek en Fred van Iersel in het eerder genoemde Handboek (182). Die oorspronkelijke, geschonken menselijke waardigheid werd door het misdrijf, maar evenzeer de traumatisering van de dader, onlosmakelijk daaraan verbonden, geschonden. Herstel kan alleen - aldus Anne-Mie Jonckheere en Henri Veldhuis in het Handboek - via verantwoordelijkheid nemen.

Hoe moet dat, via wat voor processen kan dat plaatsvinden?

Menselijke waardigheid en verantwoordelijkheid behoren voor de getraumatiseerde misdaadpleger tot het vreemde, dat wat ten diepste gewantrouwd dient te worden, want met daaraan toegeven is het gebeurd, word je gemangeld, gebruikt, uitgekled, besodemieterd, kortom: is het afgelopen.

Het is vreemd te bedenken dat wij met onze boodschap per definitie met het vreemde komen aanzetten, waardoor de gedetineerde zich existentieel bedreigd zal gaan voelen.

Het is de vraag of basis-vertrouwen, dat door traumatisering getransformeerd werd tot wantrouwen, ooit weer hersteld kan worden in vertrouwen. Een dwarslaesie komt ook niet meer goed. Het is ontzettend moeilijk voor mensen om bij zo'n dwarslaesie of na een amputatie van een ledemaat op den duur weer enige kwaliteit aan het leven te beleven; hoeveel te meer geldt dat dan niet ook voor langdurige psychotraumatisering?

Het opbouwen van vertrouwen kost ook in normale omstandigheden veel tijd. Hoeveel tijd en training kost het niet voordat je de 100 meter binnen 10 seconden kunt lopen, dat je een nocturne van Chopin enigszins aanhoorbaar kunt spelen, dat een valkenier een valk leert om op de handschoen te komen zitten, dat je een kwartier ononderbroken kunt mediteren?

Een veel gehoorde klacht van justitiepastores is dat het vaak niet gegeven is om iets met een gedetineerde op te bouwen; ze worden overgeplaatst of zijn alweer op vrije voeten. Dat is waar en zo blijft er structureel veel liggen of wordt op voorhand al onmogelijk gemaakt.

Maar daaronder valt het volgende te bedenken: Veilige hechting ofwel vertrouwen krijgt een mens niet bij geboorte mee maar moet zich al doende ontwikkelen via meestal grillig verlopende processen.

Dat heeft meer te maken met een affectief klimaat dan met afzonderlijke voorvallen. Wantrouwen ontstaat ook niet door een aantal incidenten of verkeerde uitbarstingen, maar ontwikkelt zich in het chronisch ontbreken van vertrouwen en veiligheid.

Vertrouwen wordt dan ook niet gevestigd door kortstondige ervaringen of incidentele betrouwbaarheden. Eén betrouwbare pastor betekent nog geen *sjoeb*, omkeer, in de achterdocht van de paranoia of de ernstige of onherstelbare beschadigingen van veiligheid en vertrouwen in de antisociale persoonlijkheidsstoornissen.

Daarom kan het betekenisvol zijn wanneer de pastor naast de eigen individuele en incidentele deskundigheid en betrouwbaarheid besef heeft te behoren tot een het individu overstijgende gemeenschap van totaal andere orde dan de wereld van het trauma en de psychopathologie, waarin de antisociale, paranoïde en schizo-affectieve stoornissen domineren. De pastor vertegenwoordigt die andere, vreemde en bedreigende wereld. Zij of hij stelt dat even present, hoe kortstondig en snel weer vergeten ook. Maar we houden vast en blijven geloven in de noodzaak en betekenis van het bieden van duurzaam tegenwicht aan die wereld van wantrouwen en *jungle-life*, ook al lijkt het een druppel op een gloeiende plaat of wordt het minzaam weggehoond. In de wereld van wantrouwen en *jungle-life* ligt niets vast, daar is niets betrouwbaar in de zin van dat je ergens op kan rekenen, nee daar heersen de wetten van willekeur en het grillige als noodzakelijkheid tot overleven. De pastor, het pastoraat, het geloof in een de mens overstijgende goedheid ofwel de goedheid van God vertegenwoordigen een andere wereld; met elkaar vormen ze een constante boodschap. Wil het ooit tot herstel, tot *sjoeb*, komen dan zal die andere wereld voortdurend, druppelsgewijs zich in die getraumatiseerde wereld moeten manifesteren, als een vreemd verschijnsel dat 'er kennelijk steeds weer is'.

Het is bekend dat bij veel drugsgebruikers op een gegeven ogenblik de zucht naar de dope na jarenlang gebruik wat uitdooft. Wanneer je aan ze vraagt wat maakte dat ze minderden of stopten, dan krijg je een vaag antwoord: 'Ach, het voelde niet meer lekker'. Daaraan vooraf gingen talloze hulpverleners, opnamen en behandelprogramma's. Tot aan de laatste poging hebben de hulpverleners mistroostig de neiging te zeggen dat hun inspanningen mislukten en ze kunnen een onbewuste vijandigheid en cynisme opbouwen tegen de onwillige gebruikers. De laatste hulpverlener gaat denken dat zijn of haar methode kennelijk succesvoller is dan al die eerdere manieren en dat propageren als 'de' succesvolle methode.

Maar zo werkt het niet.

Het zou wel eens kunnen zijn dat al die eerdere 'mislukkingen' nodig waren om op een gegeven ogenblik te bereiken dat 'het niet meer lekker voelde'. Die laatste hulpverlener hoeft zich er niet op te beroemen, de eerdere moeten zichzelf niet diskwalificeren. Ze vormden met elkaar een constant tegenwicht dat pas na lange tijd kan gaan werken.

Zo kan het zijn dat pas bij de zoveelste detentie iets van de inspanning van de 'toevallige' pastor, op dat moment, begint door te dringen. Maar het is een oogsten van de eerdere mislukkingen, die dus geen mislukkingen zijn, maar de noodzakelijke opeenvolging van het laten horen van een vreemd geluid, dat weliswaar als onzin wordt afgedaan, totdat het hopelijk een keer gehoord zal worden.

De lof moet gezongen worden ook al zijn er geen oren om te horen. Of andersom gezegd: wanneer de lof verstomd kan de Messias nooit meer komen, terugkomen.

### *De Naam*

Zo is pastoraat 'een doorgaande hoop tegen beter weten in'. Dat is in een op resultaat gerichte wereld moeilijk verkoopbaar. Dus zo verkopen we het ook niet: we geven de keizer wat des keizers is en we tellen en meten en managen, als daarom gevraagd wordt. Maar we weten, geloven dat we op die - laten we zeggen geestelijke - laag daaronder de lof zullen moeten blijven zingen, het vreemde woord blijven verkondigen, blijven bidden voor de wereld en ons zelf. Met een vanzelfsprekendheid als waarmee die drie bejaarde Grieks-orthodoxe monniken, als laatsten overgebleven van een grote groep, in één van die talloze halfvergane kloostertjes op een heuvel ergens in Galilea, iedere dag, zonder kerkgangers of toevallig passerende toeristen, vijf keer naar de kapel gaan, en op de vraag of dat niet wat

frustrerend is, verwonderd antwoorden: 'Maar de lof moet toch gezongen worden?'

Binnen de muren van de penitentiaire inrichtingen aanschouwen we voortdurend de kaalslag van de mooie hof die God voor ogen had toen hij de aarde en de mensen schiep en dat is op subjectstufte een aanslag op de omheiningen van ons eigen narcisme, onze grootheidsgedachten en resultaatbehoefte. Onderschat niet hoe ontmoedigend, deprimerend, kleinerend, bedreigend en noem maar op de psychopathologie van een gedetineerde op ons kan inwerken. Je kunt er een onbestemd gevoel van verbrokkeling en ontheemding van krijgen. En we bidden: God, hoor ons, herstel ons, ons, niet een ambtelijk, voor anderen uitgesproken 'ons', maar een ons, om óns werk bij justitie te doen.

Dus laten we ons nog een keer tot psalm 80 wenden, helemaal op het nivo van het subject, ons herstel onder al de slagen van frustratie, ontmoediging, desillusionering, manipulatie, zeg maar met Asaf een gedurig voeren met brood en drinken van tranen opdat ons herstel een bijdrage zal leveren aan een groter herstel, zoals geformuleerd in de programma's van herstelrecht en herstelpastoraat waar we op inzetten. Met de aanhef 'Op de wijs van De lelies, een getuigenis', hebben we op de objectstufte - de literaire kritiek - een raadsel, op de subjectstufte een sfeer. Asaf, de dichter, plaatst ons in het veld en zoals uit de psalm blijkt, is dat een woestijn waar eens een hof, een schitterende wijngaard, was. Na de zondvloed plantte Noach een wijngaard, symbool voor het beloofde land Israël, hart van leven, 'Ik ben de ware wijnstok'. En vanuit dat veld denken we aan het hart van het land, Jeruzalem, en het hart van Jeruzalem, de tempel, en het hart van de tempel, het heilige der heilige, waar de ark van het verbond staat, met twee gouden engelen op het deksel, die bij het geringste lichtschijnsel luister weerkaatsen. Luisterrijk beeld ook na de verwoesting. Dáár moeten we het van hebben! Het gaat over ontredde ring en redding, vernieling en herstel. Van wat zich eens uitstreckte van het Zuiden, de bergen, tot het Noorden, de machtige ceders, het Westen, de zee, tot het Oosten, de grote rivier, als de kleine, omlijnde leefwereld van een kind, maar dat beleefd wordt als het Al, is niets meer over. Of toch? Misschien zit het 'm niet meer in het bezit van feitelijke ruimte, maar in het roepen van de Naam.

## **De justitiepastor als ‘exorcist’, over het vieren van ‘de verlossing van het kwade’**

Theo van Dun

### *1. Inzet en opzet*

Dat één van de bijdragen aan de studiedagen 2010 van het Nederlandse corps rooms-katholieke justitiepastores, dat als thema ‘Verloss ons van het kwade’ had, ‘*De justitiepastor als exorcist*’ moest heten, lijkt een provocatie van de kant van de organisatoren. Want waar zijn ‘exorcisten’ vandaag de dag nog te vinden? In het rooms-katholieke justitiepastoraat? Drie vraagstellingen worden opgeroepen door deze titel en dit thema. De beantwoording van deze drie vraagstellingen bepaalt de inzet en de opzet van deze bijdrage.

(1) De eerste vraagstelling is die naar de betekenis en inhoud van het rituele fenomeen exorcisme. Wat verstaan we onder exorcisme? Hoe heeft het zich binnen de liturgische traditie van de Rooms-katholieke Kerk in de loop der eeuwen ontwikkeld? In welke rituele settings komt het voor? Wat is de betekenis ervan voor de huidige pastorale praktijk? (§ 2).

(2) De tweede vraagstelling vloeit voort uit de eerste. Zij spitst de laatste deelvraag van de eerste vraagstelling toe en herneemt de titel van dit artikel als vraag. Zijn de rooms-katholieke justitiepastores formeel en technisch te beschouwen als exorcisten? En zo ja, wat voor soort exorciserende handelingen verrichten zij dan? Welke exorcismen spreken zij uit? (§ 3).

(3) Na een korte beschouwing over andere, meer gangbare rituele vormen van het vieren van ‘de verlossing van het kwade’ dan exorcismen en het belang daarvan voor het justitiepastoraat (§ 4), wordt onderzocht welke rituele kwaliteiten van de verschillende exorcismen eventueel bruikbaar zijn om het vieren van ‘de verlossing van het kwade’ in de praktijk van het rooms-katholieke justitiepastoraat op eigen wijze vorm te geven (§ 5 en 6).

### *2. Het exorcisme in de rooms-katholieke liturgische traditie; geschiedenis in vogelvlucht*

#### *2.1 Terminologie: ’εξορκίζω en ’εκβάλλω*

Exorciseren komt van het Griekse werkwoord ‘εξορκίζω (*exorkízoo*) dat in zijn eerste betekenis ‘(doen) zweren’ betekent. In het werkwoord gaat het substantief ‘όρκος (*hórkos*), ‘eed’, verborgen. Van de betekenis ‘zweren’ is het *intensivum* ‘bezweren’ afgeleid. Van het

werkwoord 'εξορκίζω zijn op hun beurt de aanduidingen voor de handeling ('εξορκίσμος (*exorkísmos*), exorcisme) en voor de handelende ['εξορκίστης (*exorkístès*), exorcist] afgeleid.

In beginsel is 'εξορκίζω een neutrale term, waarmee slechts aangeduid wil zijn dat de 'exorcist', dwingend iets gedaan wil krijgen van degene tegen wie hij zijn 'exorcisme' richt. Het woord 'εξορκίζω komt in het Nieuwe Testament maar één keer voor, in Mt. 26:63, waar de hogepriester Kajafas Jezus bezweert te zeggen of Hij nu wel of niet "de Messias, de Zoon van God" is. De term 'εξορκίστης is in het Griekse Nieuwe Testament eveneens een *hapax*. We vinden het woord in Hand. 19:13. Het gaat daar over Joodse "geestenbezweerders", die probeerden duivels uit te drijven "in de naam van Jezus, die Paulus predikt".<sup>1</sup> Het liep voor hen slecht af (Hand.19:16). De term 'εξορκίσμος ten slotte is in het Nieuwe Testament onbekend.

Om een handeling, zoals wij nu verstaan onder de term 'εξορκίζω, aan te duiden wordt in het Griekse Nieuwe Testament meestal een vorm van het werkwoord 'εκβάλλω (*ekbállo*), 'buiten gooien', 'verbannen' gebruikt.<sup>2</sup> 'Εκβάλλω vinden we zowel voor het wegiagen van mensen (bijvoorbeeld in Mk. 5:40 en pp.) als van demonen (Mk. 16:17).

'Εκβάλλω en 'εξορκίζω verschillen van elkaar wat betreft de intensiteit van de handeling: de met 'εκβάλλω aangeduide actie berust op een eigen, natuurlijke autoriteit over degene die de actie moet ondergaan, 'εξορκίζω impliceert, dat men *niet* handelt op eigen gezag, maar in naam van een ander, in wiens naam men ook (eventueel complicerende) bezweringen moet uitspreken om het gestelde doel te bereiken. In het geval van 'εκβάλλω is de uitslag zeker: het machtswoord heeft onmiddellijk effect op de slachtoffers van de actie, wie ze ook zijn, mensen of demonen. In het geval van 'εξορκίζω is dat onzeker, omdat de exorcist afhankelijk is, niet alleen van de macht van een ander in wiens naam hij bezweert, maar ook van de mate van angst voor die autoriteit bij diegene die hij bezweert. De term 'εξορκίζω is daarom ook een aanduiding geworden voor een hachelijk (geestelijk) avontuur, waarin de exorcist zich begeeft en waarvan hij zelf ook het slachtoffer kan worden. Voorzichtigheid is daarom geboden.

De beantwoording van de vraag, waar of wanneer de beide termen 'εκβάλλω en 'εξορκίζω onderling uitwisselbaar werden tot al-

---

<sup>1</sup> A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1963, 176.

<sup>2</sup> Idem, 152-153.

leen 'εξορκίζω als enige term overbleef met de specifieke betekenis van 'duiveluitdrijven', gaat de *scope* van dit artikel te buiten.<sup>3</sup>

## 2.2. Legitimatie; theologische definitie en status

In de evangeliën wordt op meerdere plaatsen verteld over de uitdrijving van duivels en demonen door Jezus. Aan die verhalen ontleent de kerk ook haar overtuiging, dat zij bevoegd is Jezus in deze na te volgen. Met name de teksten Mk. 6:7 en pp. ("macht over geesten") en Mk. 16:17 ('εκβάλλω: het gezag van Jezus gaat bij de hemelvaart over op zijn mystieke Lichaam, zijn kerk!), respectievelijk zendingsoverdrachten om duivels uit te drijven aan de Twaalf en aan alle gelovigen, zijn voor de christelijke geloofsgemeenschap legitimatie om autoriteit over de machten van het kwade te claimen.

Als theologische definitie van het exorcisme geldt, dat het een in de naam van God (of van Jezus Christus) gegeven 'bevel' aan de duivel betreft om mensen of voorwerpen te verlaten of er geen schadelijke invloed op uit te oefenen.<sup>4</sup> Dat is een definitie, die uitgaat van wat er gebeurt, van wat men hoort en ziet. Naar zijn wezen en intentie is het exorcisme beter en eigentijdser te omschrijven als één van de officiële (dat is: in de kerkelijke liturgische boeken vastgelegde) rituele vormen om 'de verlossing van het kwade' te vieren (vgl. ook verderop, § 4).

Op het niveau van het dogma wordt een geloof in het bestaan van een 'gefallen engel', de duivel, verondersteld. De kerk baseert dit duivelgeloof enerzijds op de op waarneembare feiten berustende menselijke ervaring van het kwaad en anderzijds in lijn met de aan haar overgeleverde Bijbelse en buiten-Bijbelse, mythische verhalen.<sup>5</sup> Zij verwoordt in dit geloof ook de overtuiging, dat de mens zelf niet de enige bron is van het kwaad, dat hem overkomt.<sup>6</sup> Op het Vierde Lateraans Concilie (11 tot 30 november 1215) spraken de concilievaders zich in deze zin uit in hun *Definitio* van de ketterijen van de

<sup>3</sup> Vgl. A. Rodewyk, 'Exorzismus', in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1986, Band 3, k.1314-1315.

<sup>4</sup> A. Snijders, 'Duivelbezwering', in: *Liturgisch Woordenboek*, Roermond: Romen & Znen, 1965-1968, I, k. 637-638.

<sup>5</sup> R. Schnackenburg, 'Teufel', in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1986, Band 10, k. 1-2; vgl. ook. ibidem, k. 4, voor de systematische invulling van het begrip 'duivel'.

<sup>6</sup> (Nederlandse Bisschoppenconferentie), *De Geloofsbelijdenis van de Kerk. Katholieke Katechismus voor volwassenen*, Utrecht: Het Spectrum, 1986, 110-112.

Albigenzen en de Katharen.<sup>7</sup> Het exorcisme wordt in het leerstuk over de sacramenten ten slotte tot de *sacramentalia* gerekend.

### 2.3. De bevoegdheid tot exorciseren: het exorcistaat als wijding

In de vroege kerk was men er op grond van Mk.16:17 van overtuigd, dat (bijna) iedere christen op grond van zijn doopwijding in Jezus' naam duivels kon uitdrijven. Het vers zelf geeft die overtuiging van de oergemeente al weer, dat 'waarachtig geloof' zich onder meer zal uiten in het bezweren van demonen.<sup>8</sup>

In de derde eeuw echter lijkt, getuige een brief uit 251 van paus Cornelius aan bisschop Fabius van Antiochië over de inrichting van de Romeinse hiërarchie, de bevoegdheid tot exorciseren in Rome met een wijding te zijn verbonden. In elk geval worden in de brief een relatief groot aantal clerici genoemd, waaronder 'exorcisten' (ἑξορκίσται, *exorkístai*), lectoren en 'poortwachters' ("πυλωροί" (*pylooroí*), of *ostiarii*, 'kosters'), die in de kerk van Rome bij wijding zijn aangesteld. Tezamen zijn het er maar liefst tweeënvijftig.<sup>9</sup>

De Romeinse beslissing om het exorcistaat te binden aan een wijding is een regelrechte inperking van oorspronkelijk aan alle gelovigen toekomende bevoegdheden. Door deze inperking wilde men (schijnbaar vaker voorkomend) misbruik en bijgeloof tegen gaan. Afgezien van een relatief kort interval, waarin het exorcistaat 'slappend' was, bleef het ambt tot in de zestiger jaren van de vorige eeuw, tot de kerkvergadering van Vaticanum II (1962-1965), bestaan.

Ondanks het feit, dat het ambt van exorcist bestond, werd het exorciseren vanaf de zesde eeuw voorbehouden aan de priester. In nog later tijd wordt ook de bevoegdheid van priesters ingeperkt. Die inperking geldt tot op vandaag. In canon 1172, § 1-2 van het kerkelijk Wetboek van 1983 wordt bepaald, dat een exorcisme over een bezetene uitsluitend wettig door een door de bisschop daarvoor geschikt geachte en daartoe aangewezen priester kan worden uitgesproken.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> H. Denzinger & A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio xxxiv emendata, Freiburg im Breisgau: Herder, 1967, 259: "...De duivel en de andere demonen zijn van nature door God als goed geschapen, maar hebben zichzelf door hun eigen toedoen slecht gemaakt..." (eigen vertaling).

<sup>8</sup> Het tweede teken van 'waarachtig geloof', dat in Mk. 16:17 genoemd wordt, het 'spreken in vreemde tongen', geldt overigens tot op vandaag ook als een teken van bezetenheid; vgl. [www.rkk.nl](http://www.rkk.nl) > catholicisme > exorcisme.

<sup>9</sup> H. Denzinger & A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, a.w., 46-47.

<sup>10</sup> *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Rome: Libreria Editrice Vaticana, 1983, 204. Overigens geldt een dergelijke beperking ook voor de bediening van de biecht. In beginsel heeft een priester een

#### 2.4. Drie hoofdvormen van exorcisme

Er hebben zich in de loop van de liturgiegeschiedenis drie hoofdvormen van exorcisme ontwikkeld. De eerste hoofdvorm van exorcisme is het 'groot exorcisme'. Het is het zwaarste antidiabolische ritueel. Het dient ertoe de macht van de duivel over een voor bezeten gehouden mens voor eens en voor goed te breken.

Een tweede hoofdvorm van exorcisme vinden we in de christelijke initiatie. Dat wil zeggen: op verschillende momenten tijdens het over een geruime tijdspanne uitgespreide catechumenaat en de daarop volgende "periode van innerlijke zuivering en verlichting" tijdens de Veertigdagentijd als laatste voorbereiding op het ontvangen van de sacramenten van het doopsel, het vormsel en de eucharistie in de nacht van Pasen. Ook deze 'doopexorcismen' dienden vooral om de doopkandidaat te bevrijden uit de macht van Satan, waaraan hij vóór zijn doop door de erfzonde onderworpen was.

Een derde hoofdvorm van exorcismen vinden we ten slotte bij de wijding van zaken, zoals die van water tot wijwater en doopwater, van de heilige oliën op Witte Donderdag en van een kerkgebouw bij zijn wijding.<sup>11</sup> Zij dienen naast de heiliging van de materie de reiniging ervan door uitbanning van eventueel daarin aanwezige boze invloeden.

#### 2.5. De liturgiehervormingen van *Vaticanum II*

In het kader van de liturgische hervormingen van het Tweede Vaticaanse Concilie heeft de kerk het catechumenaat en de daarop volgende nadere voorbereiding in de Veertigdagentijd, als een tweetrapswijze aanloop naar het ontvangen van de sacramenten van doop, vormsel en eucharistie in de Paasnacht voor volwassen doopkandidaten in ere hersteld.<sup>12</sup> Met het herstel daarvan zijn ook de verschillende exorcismen, die aan de doopkandidaten werden toegediend, weer aan de vergetelheid ontrukkt. Als vanouds hebben ze als zogenoemde 'kleine exorcismen' een plaats gekregen aan het begin van de catechumenaatsperiode (de eerste trap) en als 'doopexorcismen' in de liturgieën van de derde, vierde en vijfde zondag van de

---

geschreven bevoegdheidsverklaring van de lokale bisschop (en de eigen overste) nodig om geldig biecht te kunnen horen en absolutie te kunnen verlenen; vgl. idem, Boek IV, Hoofdstuk II, canones 966-976.

<sup>11</sup> A. Snijders, 'Duiwelbezwerig', in: *Liturgisch Woordenboek*, Roermond: Romen & Znen, 1965-1968, I, k. 637-638.

<sup>12</sup> *Romeins Rituaal, II, Het doopsel van volwassenen*, Utrecht: Nationale Raad voor Liturgie, 1977.

Veertigdagentijd tijdens zogenaamde *scrutinia*, onderzoeken naar de geloofsvorderingen van de doopkandidaten (de tweede trap).<sup>13</sup>

Opvallend en belangrijk voor een goed verstaan van wat momenteel met de doopexorcismen bedoeld wordt zijn de terughoudende, metaforische omschrijvingen van het kwade in de gebeden die voor deze doopexorcismen worden voorgesteld. Daarin wordt minder vaak en minder stellig gesproken over de duivel dan het kerkelijke duivelgeloof zou doen verwachten.<sup>14</sup> Er wordt positief geformuleerd: smekingen tot God hebben de bezweringen vervangen. De postconciiliaire teksten van de doopexorcismen hebben bovendien in een aantal keuzeversies een soteriologische inhoud gekregen: de kracht van waaruit 'de verlossing van het kwade' wordt bewerkstelligd is de overwinning op de dood (als het ultieme kwaad) in de dood en de verrijzenis van Jezus.<sup>15</sup> Hoewel de rituele voorgeschiedenis ook in de postconciiliaire teksten nog hier en daar zijn sporen heeft nagelaten en er nog wel gesproken wordt over 'de vijand' of 'de Boze' of zelfs 'Satan' is niet zozeer het duivelgeloof bepalend als wel het verlossingsgeloof dat berust op het paasmysterie. Even terughoudend als in de gebeden is men met de rituele handelingen die onder het exorciseren eventueel kunnen worden gesteld. Wanneer de voorgestelde traditionele handelingen binnen de geldende cultuur tot verstaansproblemen zouden kunnen leiden, kunnen die handelingen achterwege worden gelaten.

### 3. De katholieke justitiepastor formeel en technisch een exorcist?

#### 3.1. De bevoegdheid tot exorciseren van de katholieke justitiepastores

Kunnen de Nederlandse katholieke justitiepastores beschouwd worden als exorcisten? Formeel zijn de meesten volgens de gangbare kerkelijke regelgeving niet bevoegd om exorcismen te voltrekken (vgl. hierboven § 2.3). Het exorcisme is in al zijn vormen geclericaliseerd geraakt en in het geldende kerkelijke recht voorbehouden aan priesters en – in het geval van de doopexorcismen – aan diakens.<sup>16</sup> Daar lijkt de vraag mee te zijn beantwoord.

<sup>13</sup> Idem, nrs. 109-118, 56-60 met als alternatieven nr. 373, 178-180; nr. 164, 79, nr. 171, 83-84 en nr. 178, 87-88. Voor de initiatie van grotere kinderen: nr. 339, 160-161 en nr. 392, 210-211.

<sup>14</sup> Idem, nr. 373, 178-180; nr. 164, 79, nr. 171, 83-84 en nr. 178, 87-88.

<sup>15</sup> Idem, nr. 101, 54; zie voor de betreffende teksten nr. 164, 79-80, nr. 383, 192-193, nr. 178, 87-88, nr. 387, 196-197.

<sup>16</sup> In missielanden kan de plaatselijke bisschop de catechisten machtigen de 'kleine exorcismen', die de aanvang van het catechumenaat markeren, te voltrekken; vgl. idem, *Inleiding*, nrs. 44 en 48, 33-34.

Maar daar staat tegenover, dat men de katholieke justitiepastores, voor zover zij in hun pastorale werk in de justitiële inrichtingen bijna dagelijks een gelovige bijdrage leveren aan 'de verlossing van het kwade', toch als 'exorcisten *van professie*' zou kunnen beschouwen.

Het exorcisme, dat dank zij de vernieuwingen van het Tweede Vaticaans Concilie zijn theologisch fundament opnieuw heeft in het verlossingswerk van Jezus (met name in het paasmysterie), heeft daarom ook een vergevende en een verzoenende dimensie. In de tot dan toe leidende duale metafysiek achter het exorcisme werd het accent eenzijdig gelegd op het tweegevecht tussen God (of Jezus) en de duivel en was die vergevende en verzoenende dimensie grotendeels uit de aandacht verdwenen. Vergeving en verzoening zijn evenwel dé uitingen van het goddelijk mededogen met de mensen, dat de viering 'de verlossing van het kwade' naar haar theologische wezen is.

Het Duitse episcopaat noemt in zijn pastorale brief over de *Gefängnisseelsorge* uit 2006 de duiveluitdrijvingen die Jezus verrichtte een van de *Grundlagen* van het justitiepasteraat,<sup>17</sup> tegelijkertijd kwalificeert de Duitse conferentie het justitiepasteraat als *Dienst der Ver-söhnung*.<sup>18</sup> Als wij die kwalificatie mogen overnemen voor het Nederlandse rooms-katholieke justitiepasteraat, past binnen zijn kerkelijke opdracht om aan zijn *Dienst der Verzoening* gestalte te geven naar het voorbeeld van Jezus zelf en uit de aard der zaak vanzelfsprekend ook een volmacht tot exorciserend handelen en spreken als vormen van vergevingsaanzegging en van verzoening.

### 3.2. Gedetineerden en hun duivelgeloof

Er is bij mijn weten nog geen gericht onderzoek naar gedaan, maar veel gedetineerden lijken het bestaan van de duivel aan te nemen. Zij geloven in de duivel en demonen en komen daar ook voor uit. Misschien is hun geloof in de duivel op zichzelf voor hen al een 'verlossing van het kwade', in die zin, dat daarmee hun schuld en dus de verantwoordelijkheid voor hun daden buiten henzelf gelegd kan worden en hun daden daardoor ook voor henzelf draaglijker worden; dergelijk verontschuldigend gedrag is zo oud als de schepping (vgl. bijvoorbeeld Gen. 3:12-13). Maar aan een 'plaatsvervangend duivelgeloof' alleen hebben ze toch ook weer niet genoeg. Want wie in de duivel gelooft heeft alle reden ook angst voor hem te hebben.

---

<sup>17</sup> *Die Deutschen Bischöfe, "Denkt an die Gefangenen, als wäret ihr mitgefangen" (Hebr. 13,3), Der Auftrag der Kirche im Gefängnis*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischöfskonferenz, 2006, nr. 84, 11 e.v..

<sup>18</sup> Idem, 41 e.v..

Wanneer nodig vragen zij hun pastores daarom soms om tastbare tekens van 'de verlossing van het kwade', van de boze krachten die zij als 'van buiten henzelf komend' én als sturend in hun leven ervaren. Zij vragen dan om handoplegging of om een kruisje op hun voorhoofd en gebed om tot rust te komen, als zij boze stemmen horen in hun hoofd; zij vragen om wat wijwater om ter bescherming te drinken en om hun cel mee te reinigen, als zij daar de aanwezigheid van boze geesten voelen; en als er tijdens de kerkdienst wierook gebrand wordt willen ze de rook daarvan graag naar zich toehalen als extra zegen en bescherming tegen boze invloeden. Gedetineerden dragen ook graag rozenkransen als een halsketting. Vaak noemen zij die rozenkrans "(een ketting met) een kruisje". Het vermoeden bestaat, dat zij die rozenkransen om hun hals ook als beschermende amuletten tegen het kwade beschouwen.

Het zijn alledaagse kleine voorbeelden van hoe door de gedetineerden in de inrichtingen van Justitie soms wil worden afgerekend met het kwaad, dat zij overal om zich heen voelen. Waar de justitiepastores met hun pastoranten meegaan in situaties als hierboven omschreven, en hen de handen opleggen, of een kruisje geven, of met hen bidden, of hen wijwater of een rozenkrans verstrekken, handelen en/of spreken zij hoe dan ook exorciserend.

### *3.3. Exorcisme, een rituele kracht om dagelijks het kwaad te overleven*

Wanneer wij rituelen voltrekken, symboliseren wij. Wij laten, wanneer wij symboliseren, het perspectief van ons handelen verspringen. Gerard Lukken noemt dat verspringen van perspectief een "transfinalisatie" en wil daarmee zeggen, dat wij aan de dingen die wij in het ritueel gebruiken, aan de rituele handelingen die wij daarin stellen en aan de woorden die wij daarbij spreken een nieuwe en andere betekenis geven. De symbolisering kan ook anders, omgekeerd, worden ingezet met als doel het bewerkstelligen van een "ontfinalisatie". Ontfinaliseren (doelloos, krachteloos maken) is de tegenpool van transfinaliseren. Maar ontfinaliseren is geen negatief geladen rituele en symbolische activiteit. Wij ontfinaliseren, wanneer ons symboliseren bedoeld is om het perspectief zodanig te laten verspringen, dat wij er het kwade door verdrijven.<sup>19</sup>

Hoe huiselijk en bescheiden dat eraan toe kan gaan laat Lukken zien aan het indrukwekkende voorbeeld van Huub Oosterhuis, die, toen zijn zoon Tjeerd-Pieter in de kerstnacht van 1971 werd geboren, hem meteen na de geboorte een kruisje op zijn voorhoofd gaf en hem toe-

---

<sup>19</sup> G. Lukken, *Rituelen in overvloed, Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*, Baarn: Gooi en Sticht, 1999, 66.

sprak: “Jij bent Tjeerd-Pieter David en spoken bestaan niet”.<sup>20</sup> Het spontane rituele optreden van Oosterhuis bij zijn pasgeboren zoon is vergelijkbaar met wat de justitiepastor doet, wanneer hij geconfronteerd wordt met de alledaagse spontane vragen om verlossing van het kwade in zijn contact met zijn gedetineerde pastoranten.

### 3.4. *Het Liturgisch Werkboek voor Justitiepastores; drie exorcismen*

Er zijn ook momenten, waarop de justitiepastor ‘volwassen’ exorcismen voltrekt. Als het kwaad zich in de justitiële inrichting voordoet in de vorm van zelfdoding, is er de justitiepastor die, in het kader van het verwerkingsproces bij de achterblijvenden, de cel van de suïcidant komt reinigen met brandende kaarsen, wierook, wijwater en door het slaan van kruistekens. Drie voorbeelden van dergelijke celreinigingsrituelen zijn in het *Liturgisch Werkboek voor Justitiepastores* opgenomen.<sup>21</sup>

Gelukkig betreft dat uitzonderlijke situaties. Maar als die zich onverhoopt voordoen, dan moet er – getuige de rituelen uit het *Werkboek* – krachtig gebeden worden om verlossing van een wel heel concreet geworden kwaad, dat een grote impact heeft op allen die daarbij betrokken zijn geraakt. En er moet niet alleen gebeden worden, maar ook ‘hard opgetreden’ worden tegen het kwaad door zo effectief mogelijk ritueel handelen.

De rituele handelingen die volgens de scenario’s voor deze drie celreinigingsrituelen dienen te worden voltrokken, zijn in alle drie de gevallen hetzelfde: er wordt wijwater gesprengd om weg te wassen, er wordt wierook gebrand om weg te branden en er wordt een kaars ontstoken om licht te brengen, waar duisternis heerst. Maar in de begeleidende teksten gaat één van die drie celreinigingsrituelen uitdrukkelijk andere wegen.

Kijken we eerst naar de celreinigingsrituelen twee en drie. In de teksten voor deze rituele celreinigingen komt het woord ‘duivel’ maar op één plaats voor, in het slotgebed van het derde ritueel.<sup>22</sup> Daarentegen komen engelen als hemelse tegenkrachten tegen het kwade voor in de teksten van zowel het tweede als van het derde reinigingsritueel. In het tweede celreinigingsritueel worden zij benoemd als “lichtdragers” [nota bene: dat is *luciferes* (de duivelsnaam in het meervoud!) in het Latijn], die het duister kunnen verdrijven, en

<sup>20</sup> Ibidem; Lukken citeert Nico Bergkamp, ‘Huib Oosterhuis, “Een lijk verbranden is vreselijk”’, in: *De Gelderlander*, zaterdag 21 oktober 1972, 4.

<sup>21</sup> Th. van Dun & S. Oenema (red.), *Liturgisch Werkboek voor Justitiepastores*, Den Haag: Bureaus Hoofdaalmoezenier en Hoofdpredikant, 1997, Deel B.4, paragrafen B.4.1, B.4.2 en B.4.3.

<sup>22</sup> Ibidem, paragraaf B.4.3, 2.

als 'beschermengelen', die als een schild rondom ons kunnen gaan staan.<sup>23</sup> De afsmeiking in het ritueel van de aanwezigheid van engelen als voor de mens goede geesten en als tegenkrachten tegen het kwade veronderstelt uiteraard de tegenwerking van een *even aanwezige*, maar verzwegene boze geest, wiens macht teniet moet worden gedaan. Authentiek Bijbelse, maar ook apocriefe en mythische beelden bepalen de inhoud van de teksten van het tweede en derde ritueel.

De gebedstekst, die in het eerste ritueel gezegd moet worden, is anders van inhoud. In dit exorciserende gebed wordt de geest van de overledene (om wiens rust wordt gebeden) geplaatst tegenover de heilige Geest, die wordt aangeropen om zijn plaats in te nemen. Omdat dit ritueel voltrokken werd in de Goede Week van 1997 wordt de heilige Geest ook uitdrukkelijk "de geest van Christus" genoemd "die zelf in deze Stille Week zijn leven heeft gegeven voor ons".<sup>24</sup> Het ritueel van de celreiniging wordt zo voltrokken in het perspectief van het paasmysterie. De verwijzingen naar de overwinning op de dood door Jezus' lijden, sterven en verrijzen plaatsen het ritueel in de focus van onze verlossing. De tekst van dit eerste celreinigingsritueel, die geen enkel beroep doet op het (stilzwijgend) aanvaarden van voor menig-een omstreden mythische geloofsinhouden (er komt geen duivel meer aan te pas!), maar inhoudelijk uitsluitend gestoeld is op de kern van het christelijk geloof (vgl. 1. Kor. 15:12-17), is in lijn met de teksten van de postconcliaire doopexorcismen (vgl. hierboven § 2.5).

### 3.5. Rituele kwaliteiten van deze drie celreinigingsrituelen

Deze drie *home-made* rituelen (dat is een eerste kwaliteit: zij komen 'uit de koker' van de betrokkenen), die als *zuivere* exorcismen zijn op te vatten, dragen praktisch alle basale kwaliteiten van het hedendaagse ritueel. Zij dienen op de allereerste plaats om "heil en heling" te bewerkstelligen. Zij zijn "doeken voor het bloeden".<sup>25</sup> Ze zijn bedoeld om de achterblijvers te ondersteunen in de plotselinge wanhoop en angst die hen hebben overvallen. Ze moeten de deelnemers eraan (weer) een goed gevoel geven. Dat doen ze dan ook. Dat horen de justitiepastores die dit soort rituelen hebben moeten voltrekken terug van hun pastoranten, van de andere afdelingsbewoners en de inrichtingsmedewerkers. De celreinigingsrituelen maken van die

<sup>23</sup> Eidem, paragraaf B.4.2, 1.

<sup>24</sup> Eidem, paragraaf B.4.1, 1. Omdat er gesproken wordt over 'Stille Week' ligt het vermoeden voor, dat we hier van doen hebben met een protestants celreinigingsritueel.

<sup>25</sup> P. Post, 'Perspectieven van vloeibaar ritueel', in: A. van Iersel & J. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastaoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastaoraat*, Budel: Damon, 2009, 122.

achterblijvers (voor even misschien, maar toch) een solidaire gemeenschap, die voornamelijk bepaald wordt door het *event*, dat hen heeft doen samenkomen. De door het kwaad gekwetste afdelingssamenleving kan zich in de in het ritueel gevormde gemeenschap herkennen en in de lotsverbondenheid die daarin wordt beleefd 'de verlossing van het kwade' ervaren.<sup>26</sup>

#### 4. Andere rituelen om 'de verlossing van het kwade' te vieren

##### 4.1. Boeteritueel en boeteviering

Wie denkt aan een viering in het teken van 'de verlossing van het kwade', denkt wellicht eerder aan het boeteritueel aan het begin van een kerkdienst of aan een eigenstandige boeteviering dan aan een exorcisme. Onder een boeteviering wil dan het complexe rituele samenstel van enerzijds een Woord- en Gebedsdienst met een voorbereidende lezingendienst, een gewetensonderzoek en een collectieve zondebelijdenis en anderzijds een daarop volgende privé viering van het Sacrament van boete en verzoening (de biecht) verstaan zijn.<sup>27</sup>

De *absolutio mali*, 'de verlossing van het kwade', wordt nergens zo letterlijk en effectief uitgesproken als tijdens de biecht, wanneer de biechtvader, gehoord de zondebelijdenis, de biechteling toezegt: "Ego te *absolvo ab omnibus peccatis tuis...*".<sup>28</sup> Paus Benedictus XVI heeft een veelvuldige viering van de biecht (en in het verlengde daarvan de eucharistie) in gevangenissen dan ook voorgestaan en aanbevolen.<sup>29</sup> Vanwege de huidige kerkambtelijke opbouw van het rooms-katholieke justitiepastaaraat in Nederland is deze aanbeveling van de paus geen gemakkelijk te realiseren optie.<sup>30</sup>

Toch is het van belang om binnen de mogelijkheden die er wél zijn te onderzoeken, hoe aan de door de paus aangegeven wenselijkheid om in de justitiële inrichtingen veelvuldig 'de verlossing van het kwade' te vieren vorm kan worden gegeven. De contextualisering en de 'relevantie' van de liturgie in justitiële inrichtingen vragen daarom. Onder contextualisering en relevantie versta ik, dat de kerkdienst zodanig is vormgegeven dat hij de kerkgangers heel direct in hun presente levenssituatie aanspreekt en dat de kerkgangers de

---

<sup>26</sup> Idem, 122-125.

<sup>27</sup> *Romeins Rituaal, V, Orde van dienst voor boete en verzoening*, Utrecht: Nationale Raad voor Liturgie, 1976.

<sup>28</sup> Idem, nr. 46, 33.

<sup>29</sup> Vgl. *rkkerk.nl*, 5<sup>e</sup> jrg., 2007, nr. 14, 15.

<sup>30</sup> Er zijn 2 priesters actief als justitiepastor. Zeven justitiepastores zijn diaken, de andere justitiepastores zijn pastoraal werker of werkster.

kerkdienst ook als voor hen goed en heilzaam ervaren.<sup>31</sup> Gedetineerden verwachten als ze naar de kerkdienst komen immers een liturgie te mogen meevieren die hun het nodige 'meegeeft'.<sup>32</sup>

Liturgievieren is bovendien het spelen van een ritueel en heilig spel, waarin mensen een mogelijkheid hebben om te ontsnappen aan de sleur van alledag en waarin 'het heilige', dat het alledaagse doorbreekt en overstijgt, nabij kan komen.<sup>33</sup> Dat geldt voor alle facetten van dat dagelijkse bestaan die mensen onder druk kunnen zetten: ook de druk die de (dagelijkse) ervaring van het kwade in hun leven op hen legt valt daaronder.

#### 4.2. *Vieren van verlossing van het kwade: home made boete vieren*

Willen we met inachtneming van de mogelijkheden en bevoegdheden van de katholieke justitiepastores in de inrichtingen van Justitie met regelmaat 'de verlossing van het kwade' vieren, dan zullen we eigen wegen moeten gaan. Een sacramentele biecht zal immers in de justitiële inrichtingen, waarbinnen de pastores vooral pastorale werkers en werkers zijn, meestal niet of niet gemakkelijk kunnen worden gevierd. Een boeteviering in een justitiële inrichting zal er doorgaans een moeten zijn, die – in tegenstelling tot wat de kerk zich daarvan voorstelt – om dezelfde reden niet gevolgd kan worden door de viering van een persoonlijke biecht. Bovendien leent de justitiële setting zich er om allerlei redenen van contextuele aard niet voor, om – wanneer er wel een priester aanwezig kan zijn – een boeteviering in te richten volgens de voorschriften van het *Romeins Rituaal* en die boeteviering te doen volgen door een persoonlijke viering van het Sacrament van boete en verzoening.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Th. van Dun, 'Liturgisch pastoraat. De justitiepastor als voorganger', in: A. van Iersel & J. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestantse en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 301-304.

<sup>32</sup> L. Spruit & T. Bernts & C. Woldringh, *Geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen. Een onderzoek bij directeuren, geestelijk verzorgers en ingeslotenen in het gevangeniswezen, jeugdinrichtingen en tbs-klinieken*, Nijmegen: KASKI/ITS, 2003, 95-98.

<sup>33</sup> P. Post, 'Feest', in: M. Barnard & P. Post (red.), *Ritueel Bestek, Antropologische kernwoorden van de liturgie*, Zoetermeer: Meinema, 2001, 171vv.

<sup>34</sup> In *Zandschrift* heb ik er daarom al in 2004 voor gepleit om op het justitiële liturgische pastoraat de clausules nr. 31-32 van de *Algemene Inleiding op de Orde van dienst voor boete en verzoening* toe te passen; vgl. *Romeins Rituaal*, V, a.w., 23 en Th. van Dun, 'Rituelen: Boete, verzoening, vergeving', in: *Zandschrift*, 9<sup>e</sup> jrg., nr. 4, 30-39. Den Haag: Bureau Hoofdaalmoezenier en Hoofdpredikant, 2004, 32-33.

Voor de viering van ‘de verlossing van het kwade’ in de justitiële inrichtingen kunnen we daarom misschien beter kwalitatief sterke *home made* rituelen ontwerpen, die nu eens een uitgewerkte boeteviering, dan weer een kleiner, maar indrukwekkend boeteritueel zijn.

De eerstgenoemde mogelijkheid, een boeteviering, zou een paar keer per jaar, bij voorkeur in de Advent en in de Veertigdagentijd, plaats kunnen hebben. Het kleinere boeteritueel zou een plaats kunnen krijgen op een geschikt moment in de zondagse viering.

Zo’n *home made* boeteviering of boeteritueel zou kunnen worden opgebouwd door gebruik te maken van onder andere een aantal bouwstenen of rituele kwaliteiten, die in de lange traditie van het exorcisme te vinden zijn. Niet altijd immers zijn ontwikkelingen uit het verleden per se als achterhaald te beschouwen. Soms is het zinvol om een voorbije fase te revitaliseren en te recontextualiseren, omdat die toch een beter antwoord biedt op de actuele pastorale noden.

## *5. Bouwstenen voor een home made viering van ‘de verlossing van het kwade’*

### *5.1. Revitalisering van de bevoegdheid van alle gelovigen*

Zo is het de moeite waard de overtuiging van de christelijke oergemeente te revitaliseren, dat iedereen, die tot geloof in Jezus Christus gekomen is en is gedoopt, vanuit dit geloof en met een beroep op de naam van Jezus autoriteit kan uitoefenen over de machten van het kwaad (vgl. hierboven, § 2.3). Een revitalisering van deze idee haalt de viering van ‘de verlossing van het kwade’ weg uit het al te strakke kerkambtelijke kader, waarin het in de loop van de tijd terecht is gekomen, en maakt het weer tot de broederlijke en zusterlijke taak van barmhartige naastenliefde in Godsnaam. Het innemen van een dergelijke verantwoordelijke houding van de *hele* kerkgemeenschap tegenover de zondaars uit haar midden werd in het kader van de rol van lekengelovigen bij de kerkelijke sacramentele vergeving nog niet zo lang geleden bepleit door James kardinaal Stafford, tot 2009 groot-penitencier van de Rooms-katholieke Kerk.<sup>35</sup>

De uitoefening van autoriteit over het kwaad door de hele kerkgemeenschap krijgt op de eerste plaats rituele vorm, waar in voorbeden gebeden wordt voor diegenen, die als daders van het kwade zijn aan te merken. Voorbeden bidden voor elkaar is het begin van zegenen,

---

<sup>35</sup> Vgl. *rkkerk.nl*, 5<sup>e</sup> jrg, 2007, nr. 19, 7-8. Stafford ziet met Augustinus ‘verdraagzaamheid, vermaning, gebed en tranen’ als middelen die de kerkgemeenschap heeft om de zondaars in haar midden tot bekering en verzoening te brengen.

van het afsmecken van Gods goedheid, mededogen, genade en vergeving over elkaar. Zo wordt bidden “voor wie je vijanden zijn en voor wie je haten” (Mt. 5:43-45) *benedicere*, goed toewensen, en een krachtige tegenpool van *maledicere*, kwaad toewensen, waarmee menigeen het kwaad van de boosdoeners vergolden wil zien; het kan niet anders of dat *benedicere* draagt, stukje bij beetje misschien, maar ontgezeggenlijk bij aan ‘de verlossing van het kwade’.

### 5.2. ‘De verlossing van het kwade’: een ‘ritueel geneesmiddel’ vanuit het paasmysterie

Niemand zal het vreemd vinden, wanneer op het exorciseren van bezeten mensen de metafoor van een ‘geestelijk geneesmiddel’ wordt toegepast en over de bezetene wordt gesproken als over een ‘zieke’.<sup>36</sup> De metafoor van het geneesmiddel is ook goed te gebruiken, waar wij *home made* rituelen willen ontwikkelen om ‘de verlossing van het kwade’ te vieren voor het katholieke justitiepastoraat.

Protestantse en katholieke justitiepastores hebben door hun dagelijkse omgang met mensen, die moeten leven in een boosaardige, repressieve omgeving, een grote pastoraal-therapeutische expertise opgebouwd en zichzelf vanuit die expertise ook ritueel geëquipeerd. Dat stelden Mirjam Sterk en Marcel Barnard vast in een onderzoek naar het liturgische pastoraat in de Nederlandse inrichtingen van Justitie.<sup>37</sup> Wat Sterk en Barnard ontdekten vindt ondersteuning in een onderzoek van Fons Flierman. Een ruime meerderheid (70%) van de katholieke justitiepastores herkende zich in een therapeutisch-pastoraal rolmodel.<sup>38</sup> Juist die therapeutische insteek van de justitiepastores in hun (liturgisch) pastoraat, gericht op het begeleiden van de pastoranten in hun overleven te midden van het kwaad in de justitiële inrichting, opent wegen naar eigen vormen voor het vieren van ‘de verlossing van het kwade’. Samen ‘de verlossing van het kwade’ vieren is immers ook goed inzetbaar als een therapeutisch instrument, als een ‘ritueel geneesmiddel’ om “heil en heling”<sup>39</sup> in de dagelijkse leef sfeer te brengen.

<sup>36</sup> Vgl. [www.rkkerk.nl/abc](http://www.rkkerk.nl/abc) > E(xorcisme).

<sup>37</sup> Vgl. M. Sterk & M. Barnard, ‘Kerk binnen de muren, Liturgie in justitiële inrichtingen, geïllustreerd aan acht Paasdiensten’, in: *Jaarboek voor Liturgieonderzoek*, 17, 2001, 278.

<sup>38</sup> A. Flierman, *De kwaliteit van het justitiepastoraat. Empirisch-theologisch onderzoek naar de opvattingen van de katholieke justitiepastores over het justitiepastoraat*, Den Haag/Nijmegen: Bureau Hoofdaalmoezenier/ KUN-NISET, 2000, 30-31.

<sup>39</sup> P. Post, ‘Perspectieven van vloeibaar ritueel’, in: A. van Iersel & J. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het*

De theologische onderbouwing om de viering van ‘de verlossing van het kwade’ als een ‘ritueel geneesmiddel’ in te zetten vinden we, naar de postconcliaire opvattingen over het exorcisme leren, in het paasmysterie. Hierboven (§ 2.5) zagen we dat de teksten bij de doop-exorcismen eveneens het paasmysterie benoemen als de grond van het gebed van de kerk tegen het kwade. Het mysterie van het lijden, de dood en de verrijzenis van Jezus is de *divina medicina* tegen alle kwade machten in onze wereld en ons leven.

### 5.3. ‘De verlossing van het kwade’ en tussentijdse bemoediging

Een derde bouwsteen die bij de ontwikkeling van een *home made* ritueel voor het vieren van ‘de verlossing van het kwade’ gebruikt kan worden, wordt geleverd door het feit, dat het exorcisme vanouds vooral gevonden wordt in de liturgieën ter voorbereiding op de christelijke initiatie. De christelijke initiatie door doop, vormsel en eucharistie is het sluitstuk van een langdurige *rite de passage*, een overgangsritueel, waarin verschillende exorcismen hun plaats hebben gevonden. Het rituele begin is de scheiding van het oude, zondige leven en de toelating tot het catechumenaat. De ‘kleine exorcismen’, die daarbij horen, markeren de overgang. De ‘doopexorcismen’, die tijdens de laatste voorbereidingen op de doop plaats hebben, zijn de rituele markeringen van de *metanoia*, van een steeds verder groeiend inzicht, dat tot bekering brengt. Deze exorcismen willen vooral sterken en bemoedigen tegen de verleiding van ‘de lange duur’, want het kwade is niet gauw definitief verslagen, niet in ‘de tussentijd’ van de doopvoorbereiding en ook niet daarna.

Wanneer men de justitiële vervolging en strafexecutie beziet vanuit het perspectief van het ritueel, zou men kunnen zeggen dat zij trekken vertoont van een *rite de passage*. Aan het begin staat de formele en rituele scheiding van de gedetineerde van zijn oude sociale status (de overgang van vrij mens naar gedetineerde), vervolgens breekt er een tussenfase aan, de straf tijd, waarin allerlei even formeel en ritueel geregelde elementen (dagprogramma, rechten, maar ook plichten) langzaam overleiden naar de nieuwe sociale status van (weer) een vrij en hopelijk gelouterd mens. Ook een viering van ‘de verlossing van het kwade’ in een penitentiële inrichting zou gekenmerkt kunnen worden door versterking en bemoediging tegen de lange duur en om het in de tussentijd vol te houden tegen het kwade.

---

*protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 122; vgl. ook *Altaarmissaal voor de Nederlandse Kerkprovincie*, Utrecht: Nationale Raad voor Liturgie, 1979, 624-677, passim.

*Mutatis mutandis* kan hetzelfde gezegd worden van het verblijf in andere justitiële inrichtingen.

#### 5.4. *Mystagogie als inbedding van 'de verlossing van het kwade'*

Een vierde bouwsteen om te gebruiken bij het ontwerpen van eigen wijzen van vieren van 'de verlossing van het kwade' biedt het gegeven, dat de nieuwgedoopten oudtijds als vervolg op de initiatiesacramenten in de Paasweek mystagogische catecheses ontvingen. Daarin werd onder woorden gebracht wat ze bij het ontvangen van de initiatiesacramenten hadden (kunnen) ervaren. De mystagogische catecheses van de Paasweek moeten een geweldig psychologisch effect hebben gehad. Er was weken, zo niet maanden of jarenlang door de doopkandidaten naar hun initiatie toegeleefd. Er was hen ritueel van alles overkomen en nu, na het ontvangen van de sacramenten, werd hen de diepere betekenis meegedeeld van wat ze hadden meegemaakt. De mystagogen, voornamelijk de bisschoppen van toen, maakten werk van hun paaspreken. Ze reikten hun gehoor, nieuwe maar ook 'oude' christenen, theologische schatten aan.<sup>40</sup> Deze oude situatie is met het herstel van het catechumenaat na het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) eveneens hersteld voor de volwassenendoop.<sup>41</sup>

Er is geen onmiddellijke relatie tussen de exorcismen, die in de laatste weken aan de initiatie voorafgingen (voorafgaan), en de mystagogische catecheses, die op de bediening van de initiatiesacramenten volgden (volgen). Maar de inbedding van het vieren van 'de verlossing van het kwade' in een of andere vorm van mystagogie aan de hand van de eigen ervaringen van de pastoranten met het kwaad zal ook het vieren van 'de verlossing van het kwade' een diepere betekenis kunnen geven. De drie eerstgenoemde bouwstenen voor een home made viering van 'de verlossing van het kwade', het *benedicere* van elkaar door de gehele kerkgemeenschap en de therapeutische rituele hulpverlening en bemoediging 'tegen de lange duur' door de voorganger, kunnen in mystagogie geoperationaliseerd worden.

#### 6. *Vieren vanuit een 'mystagogisch arrangement'?*

---

<sup>40</sup> Vgl. bijvoorbeeld F. van der Meer, *Augustinus de Zielzorger, Een studie over de praktijk van een Kerkvader*, Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum, 1957, II, 92-103.

<sup>41</sup> *Romeins Rituaal*, II, *Het doopsel van volwassenen*, Utrecht: Nationale Raad voor Liturgie, 1977, *Inleiding*, nrs. 37-40, 30-31.

### 6.1 *Mystagogische Seelsorge en 'mystagogisch arrangement'*

Eind vorige eeuw is vooral in Duitsland een pastoraal paradigma ontwikkeld dat *Mystagogische Seelsorge* is genoemd. De grote inspirator van deze nieuwere stroming in de pastoraal-theologie is Karl Rahner geweest, die in de jaren rondom het Tweede Vaticaanse Concilie (1962-1965) aan het oude begrip 'mystagogie' een nieuwe invulling gaf vanuit zijn openbaringstheologie en daar weer uit volgende theologische antropologie. De kern daarvan is, dat het menselijke bestaan ontologisch ten diepste getekend wordt door een 'aanleg' tot transcendente openheid ('*Transzendenztransparanz*') voor de zelf-medeling van God.<sup>42</sup>

De *Mystagogische Seelsorge*, of het mystagogisch pastoraat, wil in een hermeneutiek van hun eigen biografie de pastoranten helpen Gods werkzaamheid in hun eigen leven op het spoor te komen. Waar mystagogie gebeurt<sup>43</sup> (tijdens een individueel pastoraal gesprek of in een gespreksgroep) willen pastor én pastorant(en) dan ook als elkaars gelijken de nabijheid van God in ieders leven aan het licht brengen. Waar dat gebeurt, kan de mens zijn diepste, echte 'zelf' als "*verwiesenheit auf Gott*" ervaren.<sup>44</sup> De 'zelfervaring' is daarom een *locus theologicus*, een 'vindplaats' van authentieke Godservaring.<sup>45</sup> *Maieutisch*, als op de wijze van een vroedvrouw 'verlossend', wordt in het mystagogisch pastorale proces deze ervaring van het 'zelf' en van God opgewekt en geduid. Mystagogisch pastoraat draagt daardoor per definitie ook bij aan 'de verlossing van het kwade'.

Inbedding van de liturgie in het mystagogisch pastoraat heeft gevolgen voor de liturgie. Als zij mystagogisch georiënteerd wil zijn, zal zij zich een plaats moeten verwerven in het leven van mensen en deze diepste dimensie van hun bestaan moeten 'los-maken', dat wil

---

<sup>42</sup> Zie voor het pastorale programma van de *Mystagogische Seelsorge* D. Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit, Ein Kompendium* (Praktische Theologie Heute, Band 55), Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 2001, 91-99; vgl. ook Th. van Dun, 'Liturgisch pastoraat. De justitiepastor als voorganger', in: A. van Iersel & J. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestantse en rooms-katholieke justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 308, met name ook aantekening 12.

<sup>43</sup> Vgl. voor een onderzoek naar wat in het 'mystagogische proces' gebeurt: A. de Jong-van Campen, *Mystagogie in werking. Hoe menswording en gemeenschapsvorming gebeuren in christelijke inwijding*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2009.

<sup>44</sup> D. Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit, Ein Kompendium* (Praktische Theologie Heute, Band 55), Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 2001, 94.

<sup>45</sup> H. Haslinger, *Sich selbst entdecken - Gott erfahren; für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit*, Mainz: Grünewald, 1991a, 74; D. Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit*, a.w., 93.

zeggen, hen hun leven moeten laten ervaren als deelhebbend aan Gods heilsgeschiedenis en hen verlossen. Haslinger drukte het zó uit:

“Das vorrangige Kriterium mystagogischer Liturgie ist, dass sie so gefeiert wird, dass die Mitfeiernden das in den Riten und Symbolen ausgedrückte in einer existentiell treffenden Weise als Wirklichkeit des eigenen Lebens erfahren“.<sup>46</sup>

Deze uitspraak van Haslinger geeft aan, welke richting gegaan zou moeten worden, als de katholieke justitiepastores als voorgangers in de liturgie met hun kerkgangers 'de verlossing van het kwade' willen gaan vieren binnen de pastorale premissen, die door het mystagogisch pastoraat worden voorgehouden. De kerkgangers zouden in het ritueel geen vage en nietszeggende algemene noties van het kwade voorgehouden moeten krijgen, maar samen met de voorganger in de viering een confrontatie moeten aangaan met het door henzelf aangerichte kwaad. Deze confrontatie met zichzelf en zijn daden zou voor de kerkganger leiden tot een – in het aangezicht van God – eerlijke erkenning van wie men is geworden en van wat men gedaan heeft, zaken die fundamenteel zijn, waar het gaat om de ultieme zelfverving die in het mystagogisch pastoraat wordt nagestreefd.

In zijn zelfverving komt de kerkganger tot het besef, dat – willen zijn daden door God genadig kunnen worden vergeven – hij de weg terug moet zoeken naar God. Zijn zelfverving zal zo leiden tot berouw over zijn daden en tot bekering. Zo beschouwd benadert een viering van 'de verlossing van het kwade' vanuit mystagogisch perspectief de biecht. Zulk een viering zou – in het verlengde van de daarin beleefde mystagogische zelfverving – ook een uiterst waardevolle aanzet kunnen zijn tot herstelgericht pastoraat.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> H.Haslinger, 'Was ist Mystagogie?', in: H. Haslinger & S. Knobloch (Hg.), *Mystagogische Seelsorge*, Mainz: Grünewald, 1991b, 62, geciteerd bij D. Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit*, a.w., 99.

<sup>47</sup> Vgl. voor het algemene argumentum: A. Jonckheere, 'Justitiepastoraat en herstel. Een positiebepaling', in: A. van Iersel & J. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestantse en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 210-227 en H. Veldhuis, 'De verborgen kracht van schuldverwerking. Een Bijbels-theologische fundering van herstelgericht pastoraat'. In A. van Iersel & J. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 228-242.

Op deze confronterende dimensie van het mystagogisch pastoraat kom ik in een van de volgende paragrafen (§ 6.2) terug, omdat ik het een wezenlijke bouwsteen acht voor het liturgisch vieren van 'de verlossing van het kwade' in justitiële setting.

Gerard Groener is kritisch gestemd over het mystagogisch pastorale paradigma. Hij vindt het veel te eenzijdig individueel gericht en oppert daarom dat de liturgie, waarin de eigen persoon te midden van een vierende gemeenschap wordt aangesproken, uiteindelijk de enige verantwoorde *locus* kan zijn voor wat hij een 'mystagogisch arrangement' noemt.<sup>48</sup> Groener ontvouwt zijn mystagogisch arrangement met het oog gericht op de pastor (lees: de pastor als voorganger in de liturgie). Maar het speerpunt van een mystagogisch arrangement is uiteraard de mystagogische zelfervaring van de kerkganger.

Mystagogisch gearrangeerd vieren van 'de verlossing van het kwade' in een – volgens Groener wezenlijke<sup>49</sup> – sfeer van warmte, liefde en geborgenheid kan door de kerkgangers beleefd worden als een 'thuiskomen' bij de Vader. 'De weg naar huis' voert vanuit ommekeer en bekering naar vergeving en verzoening (vgl. Luc.15:11-32). De warme en vertrouwelijke sfeer, waarop de nadruk wordt gelegd in het mystagogische arrangement, wordt ook door anderen van wezenlijk belang geacht om de pastorant ertoe te brengen aan zijn eigen schaamte voorbij te gaan en zijn daden als 'van hem' te accepteren en te belijden voor God en de mensen.<sup>50</sup>

### 6.2. *Het Confiteor als arrangement van een mystagogische zelfconfrontatie*

In de eucharistieviering is in de openingsriten een moment van bezinning en inkeer ingelast, opdat de vierende kerkgemeenschap 'in goede staat komt' om de eucharistie te kunnen vieren: "Broeders (en zusters)", zo nodigt de voorganger de verzamelde gemeenschap uit, "belijden wij onze zonden, opdat wij in staat zijn ("*apti simus*") om de heilige geheimen te gaan vieren".<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> G. Groener, *Ingewijd en toegewijd, Profiel en vorming van de parochiepastor*, Zoetermeer: Meinema, 2003, 348 en 354-360.

<sup>49</sup> Idem, 359-360.

<sup>50</sup> F. E. van Dam, *Schuldgevoel, schaamte en morele opvoeding. Een theoretisch-pedagogische analyse en rechtvaardiging* (proefschrift VU in eigen beheer uitgegeven), 1999, 124-125; A. Jonckheere, 'Justitiepastoraat en herstel', a.w., 223 e.v.; H. Veldhuis, 'De verborgen kracht van schuldverwerking', a.w., 236.

<sup>51</sup> *Ordo Missae, Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, Rome: Typis

De rituele kerntekst van het volgende boeteritueel is het *Confiteor*, een tekst die oude papieren heeft. Het *Confiteor* heeft interessante karaktertrekken, die wij om pastoraal strategische doeleinden – omwille van het succesvol 'sturen' als voorgangers van het rituele proces van het opwekken van een mystagogische zelfconfrontatie, zelfaanvaarding en uiteindelijke zelfervaring – zouden moeten behouden bij het ontwikkelen van *home made* boeterituelen om in de justitiële inrichting 'de verlossing van het kwade' te vieren.

Het opmerkelijke in het *Confiteor* is, dat het een *persoonlijke* belijdenis van iedere aanwezige betreft in een *openlijke en gezamenlijke* boeteact van de kerkgemeenschap.<sup>52</sup> Het *Confiteor* kan, als persoonlijke belijdenis van schuld tijdens de gelijktijdige openbare en collectieve boeteact van de gemeenschap, model staan voor het arrangeren van een mystagogische zelfconfrontatie in een kerkdienst. De zondaar kan worden uitgenodigd om zijn schuld te belijden, juist omdat hij *niet* in een beschamende uitzonderingspositie wordt geplaatst: alle anderen belijden gelijktijdig met hem en even openlijk en persoonlijk hun eigen schuld voor God. Ieder die deel uitmaakt van de gemeenschap is uit het zelfde zondige hout gesneden. De gemeenschap biedt daardoor de veiligheid en geborgenheid van begripvol en liefdevol biddend tussenbeide komen voor elkaar bij God. In de boezem van de gemeenschap is het daardoor mogelijk om schuld te bekennen en tot drie keer toe te verklaren, dat wat aan kwaad gedaan is door *mij* gedaan is: "door *mijn* schuld, door *mijn* schuld, door *mijn grote* schuld". Die drievoudige herhaling heeft een psychologisch effect. Het is een 'minimantra' die helpt om zich bewust te worden van de schuld aan het kwaad, die men draagt, die schuld ook als 'een eigen schuld' te aanvaarden en te kunnen verwerken.

De zelfconfrontatie die teweeg gebracht wordt in het *Confiteor* doet hopen op een heilzaam vervolg. Het is niet goed als de inspanning van een zo openlijk persoonlijk belijden van schuld onbeantwoord blijft. Op het *Confiteor* volgt het *Misereatur*.<sup>53</sup> Het is een wens van de voorganger aan de verzamelde kerkgemeenschap, waarin de genade en vergeving van Godswege wordt afgesmeekt én toegezegd.<sup>54</sup> Een formule als het *Misereatur* is een belangrijk ritueel element in het vieren van 'de verlossing van het kwade'. Het is geen

---

Polyglottis Vaticanis, 1969, nr.3, 79; vgl. ook A. de Keyzer, *Om voor Gods Gelaat te staan, Een expositio missae*, Baarn: Gooi & Sticht, 1999, 83-88.

<sup>52</sup> Idem, 85-87.

<sup>53</sup> *Ordo Missae*, a.w., nr. 3, 80.

<sup>54</sup> Het *Misereatur* werd vóór de hervormingen van Vaticanum II zowel door de gemeenschap tegen de voorganger als door de voorganger tegen de gemeenschap gezegd, na hun respectievelijke persoonlijke zondebelijdenissen.

priesterlijke, sacramentele absolutieformule. Ook diakens en lekenvoorgangers kunnen het boeteritueel in de kerkdienst met deze formule afsluiten.<sup>55</sup> Het is een wens, waarin de *hele* gemeenschap (de formule spreekt van “*ons*”) bij monde van haar voorganger uit kracht van haar autoriteit in Godsnaam over het kwade aan elkaar Gods vergevend mededogen verkondigt, opdat ieder zich dat kan toe-eigenen.

---

<sup>55</sup> We vinden de formule dan ook in het boeteritueel bij de bediening van de communie buiten de mis, waarvan de bedienaar niet noodzakelijk een priester is; vgl. *Romeins Rituaal*, IV, *De heilige communie en de verering van de eucharistie buiten de mis*. Utrecht: Nationale Raad voor Liturgie, 1976, *Inleiding*, nr. 17, 14-15 en *Orde van Dienst*, nr. 28, 20.



## **‘Die nedergedaald is ter helle’**

***De betekenis van Jezus’ nederdaling ter helle voor de hoop op verlossing onder gedetineerden.***

*Toke Elshof*

Kort voor mijn aanstelling binnen het rooms-katholieke justitiepastoraat hoorde ik op het journaal over een rechtszaak: een jongeman had een meisje verkracht en vermoord, hij had haar lichaam op een vuilnisbelt gegooid en in brand gestoken. Deze man was al eerder veroordeeld. Hij was een recidivist. Ik herinner me nog hoe schokkend ik het bericht vond. Dat was niet alleen vanwege de gruwelijkheid van het delict, maar ook omdat op dat moment tot me doordrong dat mijn nieuwe taak in vergelijking met eerdere pastorale werkkringen, heel anders was. In bijvoorbeeld het parochiepastoraat of het jongerenpastoraat had het op mijn weg kunnen liggen om het meisje te begraven en haar nabestaanden bij te staan. In het justitiepastoraat zou ik te maken krijgen met de dader. Het bericht over het als vuilnis behandelde meisje deed me beseffen hoe vreemd mijn nieuwe taak voor me was.

Als beginnend justitiepastor<sup>1</sup> las ik artikelen van collega’s over schuld en schuldbesef onder gedetineerden. Zij beschreven tendensen die ik in mijn werk al snel ging herkennen, zoals de neiging onder gedetineerden om de verantwoordelijkheid voor hun delict buiten zichzelf te zoeken. Gedetineerden voelen zich soms een zondebok en ervaren zich niet zozeer als dader maar als slachtoffer:<sup>2</sup> van hun achtergrond, van hun omgeving, van hun detentie of van de gevolgen van hun detentie. Collega’s beschreven ook een tweede neiging van gedetineerden: om gevoelens van schuld en schaamte vooral te ervaren in relatie tot de eigen naasten: de partner, ouders of kinderen. Schuld

---

<sup>1</sup> Vertrekpunt van dit artikel vormen mijn ervaringen en reflecties binnen een Nederlandse penitentiaire inrichting voor volwassen mannen, die naast gevangenisafdelingen ook een huis van bewaring omvat (waar gedetineerden verblijven in afwachting van hun vonnis). Het spreekt dan ook niet vanzelf, dat de beschrijvingen herkenbaar zijn voor andere vormen van detentie zoals een vrouweengevangenis, gedetineerde jongeren en ter beschikking gestelden. De beschrijvingen over schuld en schuldbesef hebben geen betrekking op de vreemdelingendetentie: daar komt de detentie veelal niet voort uit het plegen van een delict.

<sup>2</sup> Marieke Smit, ‘Vergeet mij niet, Jezus!’. Dismas en zijn betekenis voor gedetineerden’, in: Th. van Dun e.a. (red.). *Bijbel & Vast. Over bijbel en gevangenispastoraat*, Budel: Damon, 2008. 192 – 214.

en schaamte worden minder vaak geuit ten opzichte van de directe slachtoffers van het delict.<sup>3</sup> De derde neiging waarover collega's schreven was de behoefte aan vergeving en aan een nieuwe kans en over het verlangen om niet al te diep in te gaan op het gepleegde delict.

Met het beeld van het als vuilnis behandelde meisje nog vers op het netvlies realiseerde ik me dat neigingen en verlangens evenzoveel verleidingen vormen waartegen binnen het pastoraat weerstand moet worden geboden. En zo ontstond een spanningsveld tussen twee belangrijke aspecten binnen het werk: de aandacht voor het delict in het verleden van de gedetineerde en de aandacht voor een nieuwe kans in de toekomst.

Walther Burgering bespreekt een vergelijkbaar dilemma in zijn artikel over een in de zomer van 2007 gehouden enquête onder justitiepastores van protestantse en rooms-katholieke huize.<sup>4</sup> Hij signaleert een spanning tussen twee belangrijke uitkomsten van die enquête. De ene uitkomst is dat justitiepastores het er lang niet altijd op aansturen om het delict ter sprake te brengen. Het delict is geen vanzelfsprekend onderwerp van gesprek. De thema's van schuld en vergeving zijn dat echter wel; dat is de tweede belangrijke uitkomst. Zo'n spanning is merkwaardig: kennelijk kan binnen het pastoraat over schuld en vergeving worden gesproken zonder dat het delict ter sprake hoeft te komen. Hij vermoedt dat dit te verklaren is vanuit een neiging onder justitiepastores om schuld vrij direct aan vergeving te koppelen. Daarmee komt de schuld in de context van de toekomst te staan: van perspectief en uitzicht. In zo'n scenario lijkt het misplaatst om stil te staan bij een delict uit het verleden. Hij wijst op het risico van een dergelijke onmiddellijke koppeling van schuld aan vergeving en toekomst: de schuld wordt zo namelijk los gemaakt van het concrete misdrijf. Het wordt een abstract thema en het verliest de associatie met "de modder van de misdaad en de verdenking van een gruweldaad". Daarmee is wat hem betreft niet alleen de kwaliteit maar ook de doelstelling van het justitiepastoraat in het geding want het doet onrecht aan het echte verlangen naar vergeving. "Gedetineerden verdienen een pastor die naast hen staat en hun (mis)daden serieus neemt. Want, geen opstanding zonder eerst door het lijden heengegaan te zijn. Geen beloofd land zonder exodus. Geen schuldverwerking en vergeving zonder schuldbesef en (pastorale) delictsc.q. feitenbespreking". Hij legt daarmee een verband tussen het ge-

---

<sup>3</sup> Hanneke van der Sluis – van der Korst, 'Amazing grace, over jezelf vergeven', in: *Pastorale Verkenningen*, 2 (2007) 3, 8-10.

<sup>4</sup> Walther Burgering, 'Delict geen automatisch onderwerp van pastoraal gesprek', in: *Pastorale Verkenningen*, 2 (2007) 3, 3 –5.

sprek over schuld en schuldbeleving binnen het justitiepastoraat enerzijds en de doelstellingen van het pastoraat anderzijds. Hoewel zijn artikel te lezen is als een pleidooi om binnen het pastoraat de troostende en de uitdagende kanten bij elkaar te houden, doet het ook vermoeden dat de praktijk niet altijd aan dit ideaal beantwoordt. Een feitelijke disbalans bestaat dan niet in een te grote nadruk op de kritische en uitdagende houding, maar in een te eenzijdige aandacht voor de behoefte van gedetineerden aan troost en ondersteuning. Daarmee dringt zich de vraag op wat geestelijk verzorgers in hun werk met gedetineerden precies doen.<sup>5</sup> Bieden ze vooral troost en bijstand voor de gedetineerden in de naam van een liefdevolle en vergevende God, of zijn ze ook aanklager omdat God ook met rechtvaardigheid van doen heeft? Hoe verhouden het troostende en bemoedigende van het pastoraat zich tot het uitdagende?

Met de bevreemding die mijn waarneming als relatieve buitenstaander kenmerkte, heb ik gaandeweg mijn pastorale werk een omgang gevonden. Door mijn contact met gedetineerden en door zicht te krijgen op hun context, ben ik hun beleving van schuld en hun vraag om vergeving beter gaan begrijpen. Het is mijn indruk dat de term 'onderwereld' in veel gevallen een adequate omschrijving vormt van deze context, niet alleen vanwege de associatie met randmaatschappelijkheid en criminaliteit maar ook omdat deze wereld nogal eens als een hel wordt ervaren. In het eerste deel van dit artikel neem ik u mee in mijn kennismaking met de hel van het gedetineerde leven.<sup>6</sup> Ik verhelder daar, dat de omgang met schuld van gedetineerden nauw verweven is met hun hoop op erkenning van hun menselijke waardigheid en toekomst. In het tweede deel ga ik in op een belangrijk inzicht binnen de katholieke godsdienstige traditie: namelijk het geloof dat Jezus nedergedaald is ter helle. Ik verbind de hoop op een betere toekomst onder gedetineerden met de concrete praktijken die hoop inoefenen, die *Spe Salvi*, de encycliek over de christelijke hoop, beschrijft.<sup>7</sup> In dit deel verhelder ik, dat theologische inzichten kunnen bijdragen aan de vormgeving van een justitiepastoraat dat niet alleen troostend en bemoedigend, maar ook kritisch en uitdagend wil zijn.

### *Deel 1. De hel van het gedetineerde leven.*

<sup>5</sup> Deze vraag wordt gesteld in de toelichting bij het thema van de studiedagen van het R.-K. justitiepastoraat met het thema '*Verlos ons van het kwaad*' in 2010.

<sup>6</sup> Het gebruik van de term 'hel' in een immanente betekenis sluit aan op maatschappelijk gangbaar taalgebruik en ligt in de lijn van de betekenisgeving binnen de katholieke theologische reflectie, zie bijvoorbeeld paus Benedictus XVI, *Spe Salvi facti sumus* (In deze hoop zijn wij gered), 2007, 37 en 45.

<sup>7</sup> Benedictus XVI, *Spe Salvi facti sumus* (In deze hoop zijn wij gered), 2007.

### *Het gelaagde kwaad*

Naast het beeld van het als vuilnis behandelde meisje, heeft zich in mijn eerste maanden als justitiepastor ook een ander beeld op mijn netvlies vastgezet: het beeld van de gedetineerde als menselijk afval. De situatie van een gedetineerde met wie ik twee maanden contact had gehad en die vrij zou komen was daarin schokkend voorbeeldmatig. Deze man kwam vrij terwijl hij wist dat 'buiten' niemand op hem zou wachten. Hij had geen familie die zich wat van hem aantrok, geen vrienden, geen sociaal netwerk, geen werk, geen diploma en geen onderdak. Zelfs de adressen voor noodopvang waren in die koude februarimaand van 2009 helemaal vol. Hem restte een slaappleeds onder een brug of in een plantsoen en het zag ernaar uit dat hij vrijwel meteen weer de draad van zijn vroegere leven, van een dakloze verslaafde crimineel, op zou pakken. Zo was het na vorige detenties namelijk ook gegaan.

Ik was geraakt door zijn verlangen dat hem de teruggang naar de onderwereld bespaard zou blijven. Het was een wanhopig verlangen omdat hij wist dat zijn goede voornemens voor de toekomst niet bestand zouden zijn tegen de krachten in hem en om hem heen, die hem terug zouden voeren naar zijn verleden. Daarnaast schokte het mij dat een dergelijke gang van zaken binnen de gevangeniswereld niet uitzonderlijk was maar juist heel gebruikelijk en gangbaar. Recidive vormt voor veel gedetineerden het voorland. Na vrijlating is terugkeer naar de gevangenis een toekomstperspectief dat eerder gebruikelijk en gangbaar is in plaats van iets uitzonderlijks. En daarin ervoer ik de onverschilligheid van de maatschappij die een ex-gedetineerde soms zo weinig te bieden heeft.

Dit ontslag uit de gevangenis om er weer terug te keren, liet me zien dat het kwaad zich in het leven van gedetineerden op drie niveaus aandient. Allereerst is er het kwaad op het microniveau van het individuele leven: de gepleegde delicten en de neigingen (geweld, haat, verslaving, macht, geldzucht) of situaties die eraan ten grondslag liggen (verwaarlozing, gebrekkige relaties, sociale deprivatie, psychiatrische problemen).<sup>8</sup> Door het delict heeft de gedetineerde de menselijke waardigheid van zijn slachtoffer geschonden. Het delict heeft daarnaast ook van de dader een ander mens gemaakt: een mens die zich realiseert dat hij deel heeft aan het kwaad, dat hij erdoor

---

<sup>8</sup> Zie Fred van Iersel, ' " Mijn naam is Legioen want wij zijn talrijk". (Mc 5, 1-20). Psychisch gestoorde gedetineerden als uitdaging voor het justitiepastorale paradigma in theorie en praktijk', in: KSGV, *Psychische stoornis en delict. Het voortdurende dilemma tussen zorg en straf*, 2008, 50-77.

geïnfecteerd is.<sup>9</sup> Daarnaast is er het kwaad op mesoniveau. Een penitentiare inrichting is een voorbeeld van een totaalinstituut: het omvat de terreinen van het leven van haar bewoners geheel en al, en disciplineert hen door op alle gebieden regels op te leggen.<sup>10</sup> In dit proces van mortificatie is het kwaad gelegen in de ermee gepaard gaande depersonalisatie. De persoonlijke waardigheid van de gedetineerden komt niet alleen door de extreme onvrijheid onder druk te staan maar ook door het detentieklimaat waarin onder gedetineerden onderling het recht van de sterkste geldt.<sup>11</sup> Tot slot is er het kwaad op macroniveau dat vorm krijgt in maatschappelijke processen van achterstelling en uitsluiting. Daar hebben gedetineerden vaak al voor hun detentie mee te maken. Die spitsten zich toe in de gebrekkige mogelijkheden van ex-gedetineerden om na hun detentie hun leven een nieuwe en positieve wending te geven. Daarbij valt te denken aan de gebrekkige opvang en hulp maar ook aan het stempel dat een detentie drukt op het verdere leven.<sup>12</sup> Deze drie niveaus zijn zo nauw met elkaar verstrengeld, dat ze een bijna onontkoombare kluwen vormen voor degenen die er eenmaal mee te maken krijgen. De onontkoombaarheid wordt nog eens versterkt door een bepaalde visie op de eigen verantwoordelijkheid van de gedetineerde.

### *Een paradox*

Bij mijn aantreden binnen de gevangeniswereld frappeerde me de grote aandacht voor de eigen verantwoordelijkheid van de gedetineerde. Zo kan het gebeuren dat een penitentiare inrichting de bezoekregeling in het weekend afschaft, bijvoorbeeld om redenen van personeel inzet en financiën. Gedetineerden die daarover klagen, omdat zij hierdoor hun schoolgaande of werkende kinderen niet meer kunnen zien, kunnen in een dergelijke situatie op hun eigen verantwoordelijkheid worden gewezen: dan hadden ze maar geen delict moeten plegen. Een dergelijke verwijzing naar de eigen ver-

---

<sup>9</sup> Zie Fred van Iersel & Jan Eerbeek, 'De justitiepastor vanuit pastoraal-theologisch perspectief, in: A.H.M. van Iersel & J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 193-210.

<sup>10</sup> Zie Erving Goffman, *Totale instituties*, Rotterdam: Universitaire Pers, 1975.

<sup>11</sup> Zie Jan Eerbeek in zijn lezing 'In de gevangenis en dan?' bij de gelegenheid van de opening van een opvanghuis van de Stichting Naaste, Apeldoorn 3 oktober 2009.

<sup>12</sup> Zie Ryan van Eijk, 'Only God can Judge me'. Een juridische lezing van Genesis 4, 1-16', in: Th. van Dun e.a. (red.), *Bijbel & Vast. Over bijbel en gevangenispastoraat*, Budel: Damon, 2008, 114-143. Van Eijk verheldert dat gedetineerden een gebrandmerkt leven leiden en brengt dat in verband met de bijbelse verbanning van Kaïn naar het land van Nod.

antwoordelijkheid van de gedetineerde kan een standaardreactie zijn op vragen en klachten die betrekking hebben op het leven in detentie (bijvoorbeeld bezoek), maar ook op problemen die ontstaan bij de vrijlating: rond opleiding, werk of huisvesting. Dit beroep op de eigen verantwoordelijkheid wekt de indruk dat gedetineerden de problemen die zij ervaren binnen het gevangenisleven en bij hun gebrekkige toekomstperspectief na de detentie aan zichzelf te wijten hebben. Het gaat hier echter om problemen die de door de rechter opgelegde straf van vrijheidsberoving verdiepen (het mesoniveau) en verlengen (het macroniveau). Door te stellen dat gedetineerden zulke problemen over zichzelf hebben afgeroepen, wordt de rol ontkend van een gevangenisregime of van maatschappelijke instituties of regelgevingen. Dat gedetineerden hun kinderen niet meer kunnen zien, komt echter voort uit beslissingen van de gevangenisdirectie. Dat gedetineerden zich maar moeizaam staande weten te houden na hun vrijlating, hangt nauw samen maatschappelijke keuzes op het vlak van volkshuisvesting of werkgelegenheid.

Door de eigen verantwoordelijkheid, de motivatie en de vrije wil van de gedetineerde te beklemtonen en tegelijkertijd de rol van verantwoordelijke anderen te veronachtzamen,<sup>13</sup> wordt dat wat men binnen een gevangenisregime of binnen de maatschappij niet meer wil of kan opbrengen, als een 'tekort' van de gedetineerde beschouwd en niet als een gebrek of onvermogen van maatschappij of van justitie. Gedetineerden worden met een beroep op hun vrije wil, met terugwerkende en vooruitwerkende kracht verantwoordelijk gemaakt voor keuzes binnen het meso- en het macroniveau. De eenzijdige nadruk op de verantwoordelijkheid van de gedetineerde gaat niet alleen voorbij aan de rol van verantwoordelijke anderen; het gaat ook voorbij aan de reëel bestaande onvrij makende banden en situaties. Gedetineerden zijn namelijk extreem onvrij. Niet alleen omdat ze in detentie zitten maar ook omdat hun achtergrond niet zelden wordt gekenmerkt door een psychiatrische stoornis, een verslaving of sociale deprivatie.

Een dergelijke eenzijdige benadering van schuld en verantwoordelijkheid is paradoxaal; het zijn de relatief zwakke schouders van de individuele gedetineerden die op microniveau de last te dragen krijgen van keuzes die gemaakt worden op het meso- en macroniveau. Bij mensen die extreem afhankelijk en onmondig zijn wordt een onevenredig groot beroep gedaan op hun eigen wil, hun eigen motivatie, hun persoonlijke vermogen om vrij en verantwoordelijk te handelen.

---

<sup>13</sup> Zie ook de lezing van A.H.M. van Iersel, *Inleiding studiedagen r.-k. justitiepastores*, 17 maart 2009. Deze eenzijdige nadruk geeft volgens hem blijk van een tendens van verharding van het recht en de rechtstoepassing.

Dit beroep op vrijheid en verantwoordelijkheid heeft pelagiaanse trekken,<sup>14</sup> en getuigt van een zekere genadeloosheid. Het is een benadering die de al bestaande last verder verzwaart tot een ondraaglijke en niet meer te tillen last. Dat gedetineerden verantwoordelijk worden gehouden, ook voor het kwaad dat hen wordt aangedaan en waaronder ze te lijden hebben, maakt dat er verharding en verbittering optreedt<sup>15</sup>: het is een factor waardoor het kwaad op microniveau verder<sup>16</sup> wordt ontketend. Zo wordt de weg verder geplaveid die in de richting gaat van een blijvend verblijf in de onderwereld van een randmaatschappelijk bestaan met helse trekken.

*De toe-eigening van toekomst*

Tegen deze achtergrond krijgen de manieren die gedetineerden ontwikkelen om met hun schuld en hun verlangen naar vergeving om te gaan, een eigen kleur. Deze context leidt tot een genuanceerdere kijk op de houding van gedetineerden ten opzichte van hun schuld, en op twee belangrijke tendensen die daarbinnen te onderscheiden zijn: de neiging om de eigen schuld te relativiseren en de neiging om zichzelf vooral als slachtoffer te zien.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Pelagius was een monnik die leefde rond 400 en die in zijn opvattingen de vrije wil van de mens benadrukte. De mens kan door de eigen vrije wil tot verlossing komen. Omdat de mens beeld is van God zit de zonde niet in de mens zelf maar wordt aangeleerd door het leven, en de mens kan zich daar ook weer met behulp van zijn vrije wil van afwenden. Vooral Augustinus heeft zich fel verzet tegen dit optimistische mensbeeld. Met zijn nadruk op de erfzonde benadrukt hij dat de mens en ook de menselijke wil van God vervreemd zijn. Bij Augustinus komt de menselijke verlossing voort uit Gods genade. Het vermogen van de mens om een goed leven te gaan leiden is in zijn benadering het resultaat van Gods genade. Augustinus benadrukt het menselijke onvermogen om zichzelf te verlossen langs de weg van de vrije wil; hij bestrijdt dat de wil vrij is.

<sup>15</sup> Zie *Trouw*, 28 september 2010, Podium 17 waar Rien Timmer, de directeur van Exodus Nederland, constateert dat de invoering van minimumstraffen niet de beoogde positieve doorwerking zal hebben van het vergroten van de veiligheid van de samenleving; de doorwerking zal vooral negatief zijn en leiden tot verbittering onder gedetineerden ten opzichte van de samenleving.

<sup>16</sup> Vgl. *Spe Salvi* 37, waar erop wordt gewezen dat het lijden dat wordt aangericht, ervoor kan zorgen dat het kwaad in de lijdenden zelf wordt ontketend.

<sup>17</sup> Het moge duidelijk zijn dat deze houdingen de omgang met schuld niet 'dekken'. Er zijn diverse andere waar te nemen, zoals de houding van het erkennen van schuld en het hopen op vergeving en een nieuwe kans; het zich gevangen weten in machten van het kwaad en het verlangen naar verlossing uit de duisternis of het ontkennen schuldig te zijn aan wat ten laste wordt gelegd.

Gedetineerden kunnen geneigd zijn om hun persoonlijke schuld te relativieren door het te vergelijken met het kwaad waaraan anderen zich schuldig maken: binnen en buiten de gevangensmuren. In dat kader is de zondehiërarchie die ik binnen de gevangensmuren waarnam relevant. De eigen oordeelsvorming en rechtspraak die ermee gepaard gaat relativeert de ernst van sommige delicten (bijvoorbeeld vermogensdelicten die gericht zijn tegen anonieme instellingen of bedrijven) terwijl de zwaarte van andere delicten (gericht tegen kwetsbare mensen: verkrachting, pedofilie) juist wordt beklemtoond. Vanwege deze eigen oordeelsvorming binnen het gevangensleven verhullen bijvoorbeeld zedendelinquenten dan ook doorgaans de achtergrond van hun detentie. De zondehiërarchie zorgt er daarmee voor dat de delicten van de meerderheid verbleken bij de misdrijven van een klein aantal anderen, die niet altijd aan te wijzen zijn. Daarmee draagt de eigen oordeelsvorming onder gedetineerden ook bij aan de onzichtbaarheid en ongrijpbaarheid van het kwaad binnen de gevangenis.

De eigen misdrijven worden nog sterker gerelativeerd in de vergelijking met fouten of misstanden 'buiten'. In vergelijking met het kwaad dat mensen 'buiten' aanrichten valt het eigen vergrijp vaak in het niet. De sociale deprivatie die het leven van veel gedetineerden kenmerkt, is van invloed op deze manier van waarnemen en versterkt de neiging om het kwaad ook, en misschien wel nog meer 'buiten' de penitentiaire inrichtingen te lokaliseren. Nu komt deze houding onder gedetineerden opvallend genoeg overeen met een hedendaagse maatschappelijke tendens die het kwaad óók vooral bij anderen waarneemt: bij gedetineerden en binnen penitentiaire inrichtingen. Als gedetineerden het kwaad vooral elders en bij anderen waarnemen, delen zij dus in een gangbare maatschappelijke houding. Deze houding krijgt bij gedetineerden echter een spits, omdat het een weigering omvat om in te stemmen met de maatschappelijke tendens van de eenzijdige identificatie met het kwaad: van de gedetineerde en van de penitentiaire inrichting. Deze identificatie gaat namelijk voorbij aan het goede van de gedetineerden en aan het kwaad op meso- en microniveau. Gedetineerden blijven daardoor een randmaatschappelijk bestaan leiden zonder veel kansen op een betere toekomst. Hoewel de relativering van de eigen schuld een nieuwe eenzijdigheid vormt, is die begrijpelijk vanwege de gerichtheid om evenwicht aan te brengen in een al bestaande eenzijdigheid. Daarnaast is ze te begrijpen vanuit de inzet: de schuldrelativering door gedetineerden geeft uitdrukking aan hun verlangen naar de erkenning van hun persoonlijke waardigheid en naar herstel van sociale verhoudingen.

Een andere houding onder gedetineerden is de neiging om zichzelf als slachtoffer te ervaren van het delict: slachtoffer bijvoorbeeld van de omstandigheden die tot het delict hebben geleid, slachtoffer van een straf die als ongehoord hoog wordt ervaren of slachtoffer van het blijvende stempel dat een detentie betekent. Ook deze houding van eenzijdigheid staat niet op zichzelf: het draagt de sporen van een maatschappelijk denken over slachtofferschap, waarbinnen het slachtoffer het morele referentiepunt is geworden. De geprefereerde morele positie van het slachtoffer brengt niet alleen een eenzijdige nadruk op de rechten van slachtoffers met zich mee, maar maakt ook, dat gedetineerden alleen als dader in beeld komen, van wie de rechten mogen of zelfs moeten geminimaliseerd en die vooral op hun verantwoordelijkheid worden aangesproken.<sup>18</sup> Gedetineerden die aandacht vragen voor de manieren waarop ze slachtoffer zijn, hebben deel aan dit vertoog: het zich als slachtoffer ervaren en presenteren is ook voor gedetineerden de meest voor de hand liggende wijze om gehoor en erkenning te vinden. Ook de eenzijdigheid van het zichzelf als slachtoffer presenteren, ontstaat echter tegen de achtergrond van de eenzijdige nadruk op hun eigen verantwoordelijkheid. Het benadrukken van het leed en het onrecht dat hen is aangedaan en hun onvermogen om zich ertegen te weer te stellen is een manier om aandacht te vragen voor hun eigen leven, mogelijkheden en toekomst.

Gedetineerden worden losgemaakt en uitgesloten uit familiale en andere banden. Zulke vormen van sociale uitsluiting overstijgen veelal de detentieperiode en soms houden ze levenslang aan. Dat gedetineerden eenzijdig en blijvend met hun delict worden geïdentificeerd, is echter niet alleen een straf van maatschappelijke uitsluiting, maar ook een straf die hen buitensluit uit de wereld van het humane. Gedetineerden beseffen dat ze vanwege hun misdrijf in de ogen van sommige anderen geen mens meer zijn maar het vleesge worden kwaad, een monster.

De houding ten opzichte van hun schuld ben ik gaan ervaren als verlangen naar de erkenning van het mens-zijn, van het streven deel uit te blijven maken van de wereld van het humane. Het is een eenzijdig geluid, en daarin vormt het een tegenwicht tegen de al bestaande eenzijdigheid. Het heeft daarnaast een eisend en toe-eigenend karakter, dat sterker is naarmate het besef groeit dat een nieuwe kans en toekomst niet gegeven wordt. Elke gedetineerde is in deze pleitbezorger van zijn verlangen naar erkenning van zijn menselijke waardigheid en van zijn verlangen naar herstel van sociale

---

<sup>18</sup> A.H.M. van Iersel, *Inleiding studiedagen r.-k. justitiepastores*, 17 maart 2009.

relaties. Het is omdat hij geen afstand wil doen van de hoop op een betere toekomst, terwijl hij weet dat die hem niet gegeven of gegund wordt, dat hij zich die toekomst toe-eigent.

### *Paracletisch pastoraat*

Tegen deze achtergrond ben ik de houding van justitiepastores om troostend en bemoedigend de gedetineerden nabij te zijn, gaan ervaren als een houding die uitdrukking wil geven aan Gods nabijheid bij het miskende leven en als een presentie die binnen dit leven de hoop levend wil houden op toekomst. Ik ben het werk als fundamenteel paracletisch gaan zien: de justitiepastor treedt op als 'erbij' (*para*) 'geroepene' (*kletos*): als advocaat en voorspreker van de verdachte of schuldige die hem bijstaat. Het is een houding die binnen de juridische wereld het perspectief van Gods liefde en vergeving present wil stellen door de gedetineerde bij te staan, te troosten en te bemoedigen, voornamelijk door aandacht te vragen voor heel het leven en niet alleen voor de zwarte bladzijden.<sup>19</sup> Als zodanig wil dit pastoraat de feitelijke onevenwichtigheid relativeren binnen de benadering van gedetineerden. Het perspectief van Gods rechtvaardigheid, uitgedrukt in de rol van aanklager, wordt binnen het justitiepastoraat voornamelijk uitgewerkt in de richting van maatschappelijke en juridische processen van deprivatie en uitsluiting. Door de troostende rol ten opzichte van de gedetineerden te combineren met de aanklagende rol ten opzichte van het juridische en sociale leven, wil het justitiepastoraat bijdragen aan de erkenning van de menselijke waardigheid, het herstel van de sociale relaties en het toekomstperspectief van gedetineerden.

Deze denkbeweging zou kunnen betekenen dat ik de bevreesing van de nieuweling achter me heb gelaten en dat ik instem met een pastorale inzet die Gods liefde en vergeving reserveert voor de pastorale omgang met gedetineerden en Gods rechtvaardigheid vooral ter sprake brengt als aanklacht tegen het kwaad dat zich op meso- en macroniveau aandient. Hoewel ik een dergelijke benadering wel kan begrijpen, vind ik het geen benadering die volstaat. Naar mijn idee moet ook binnen de pastorale omgang met gedetineerden aandacht zijn voor Gods rechtvaardigheid. Door ook tegenover de gedetineerde de rol van aanklager op zich te nemen en door ook in te gaan op de schuld van de gedetineerde, doet de pastor naar mijn idee geen afbreuk aan de persoonlijke waardigheid van de gedetineerde; deze

---

<sup>19</sup> Zoals de uitspraak "Only God can judge me" laat zien. Zie Ryan van Eijk, "Only God can Judge me". Een juridische lezing van Genesis 4, 1-16', in: Th. van Dun e.a. (red.), *Bijbel & Vast. Over bijbel en gevangenispastoraat*, Budel: Damon, 2008, 114-143.

wordt daarentegen juist erkend. Het ingaan op vragen van schuld en verantwoordelijkheid van de gedetineerde kan naar mijn idee ook bijdragen aan het herstel van de sociale verhoudingen en van toekomst.

In het tweede deel ga ik in op de hoop zoals die binnen de rooms-katholieke traditie wordt beleefd. Via de omweg van de geloofsleer probeer ik te verhelderen dat een justitiepastoraat, dat niet alleen Gods liefde maar ook Gods rechtvaardigheid op het leven van gedetineerden betreft, recht doet aan verlangen naar herstel van waardigheid en toekomst onder gedetineerden.

## *Deel 2. Het inoefenen van hoop*

### *De nederdaling ter helle*

Het geloofsartikel van de Nederdaling ter Helle komt voor in de Apostolische Geloofsbelijdenis (*Symbolum Apostolicum*) of De Twaalf Artikelen van het Geloof. Deze geloofsbelijdenis is tot stand gekomen tussen de tweede en de achtste eeuw. In de tweede helft van de vierde eeuw kreeg het geloofsartikel van de nederdaling ter helle er een plaats in. De Latijnse tekst geeft beter dan de Nederlandse vertaling aan wat hier in het geding is. Op basis van het Nederlandse 'ter helle' zou je verwachten dat er het Latijnse woord voor 'hel' zou staan: *inferno*, of *infernum*: een woord met een betekenis van 'vuurzee'. Maar in plaats daarvan staat er: *descendit ad inferos*. Dat kan het beste vertaald worden met: 'neergedaald in de onderwereld', of 'in het dodenrijk'. Dat is de vertaling van het Hebreeuwse woord *šj'ol*: het rijk waar de doden verblijven. Bij de nederdaling ter helle, gaat het dus niet om Jezus' afdaling in een vuurzee van straf en loutering (die gedachte is van latere datum) maar om zijn afdaling naar het dodenrijk.

Ook uit de plaats die dit artikel inneemt in de apostolische geloofsbelijdenis valt iets af te leiden. De nederdaling ter helle volgt direct op de kruisdood en de begrafenis. Deze combinatie beklemtoont dat Jezus het lot van de mens echt heeft gedeeld. Hij heeft geleden en is echt dood geweest. Deze belijdenis gaat daarmee in tegen toenmalige opvattingen, dat Jezus slechts schijndood was: echt dood zijn zou ondenkbaar want ongepast zijn voor een zoon van God. De nederdaling ter helle krijgt een vervolg in en wordt zo direct verbonden met de verrijzenis uit de doden op de derde dag. Het maakt duidelijk dat de macht van de dood en de zonde is overwonnen: de hellevaart heeft geen lijdend maar een zegevierend karakter,<sup>20</sup> ook voor

---

<sup>20</sup> Vgl. M. Hauke, Die katholische Lehre vom Descensus ad inferos und Hans Urs von Balthasar, in: *Forum Katholische Theologie* 24, 2008, 29-43. Hauke

degenen die al in de onderwereld verbleven. Met name dat laatste was van belang. Want christenen geloofden dat Christus degenen die in hem geloofden, uit de macht van duivel en dood zou verlossen. Ze vroegen zich echter af, wat het lot was van allen die Christus niet gekend hadden en die, naar men aannam, in de onderwereld verbleven: gelovigen als Abraham en David, hun eigen (heidense?) ouders en voorouders, maar ook degenen die nog nooit van Christus hadden gehoord. Het geloofsartikel van de nederdaling ter helle leert dat God rechtvaardig is en het heil ook bestemd heeft voor de rechtvaardigen uit de voorchristelijke tijd die daar verblijven. Het leerstuk is dus verstrekkend: het leert dat het verlossingswerk zich uitbreidt tot alle mensen van alle tijden en van alle plaatsen. (KKK 634).<sup>21</sup> Wat de inhoud van het geloofsartikel is wordt helder in de iconografie over de hellevaart. Die bestaat uit Anastasis-iconen die Jezus' aanwezigheid bij de gestorvenen in het dodenrijk als een triomf over de dood afbeelden. De iconografie verbeeldt aldus dat de hellevaart niet in het verlengde van de dood en de begrafenis ligt maar in de lijn van het verrijzenisgeloof. Door Jezus' aanwezigheid in de hel begint de verlossing van de mens uit de macht van de dood.

Als we het geloofsartikel dat Jezus naar het dodenrijk is afgedaald betrekken op de wereld van degenen die in detentie leven of die gevangen zitten in de vicieuze cirkel van delict en detentie, leidt dat tot drie belangrijke inzichten. In de eerste plaats wijst het ons op Gods aanwezigheid en betrokkenheid binnen het bestaan van een gedeti-

---

bespreekt de kritiek van de Amerikaanse theologe Alyssa Lyra Pitstick op de positie die Hans Urs von Balthasar hieromtrent inneemt: in zijn benadering zou de nederdaling ter helle teveel een lijdend karakter hebben. Dat is volgens haar niet in overeenstemming met de katholieke leer.

<sup>21</sup> Het probleem deed zich ook voor bij de ongedoopte kinderen die zelf nog niet hadden kunnen kiezen, omdat zij nog niet over de vrije wil konden beschikken. Vanaf het einde van de zesde eeuw werd de term 'voorgeborchte' gebruikt, die zowel de *limbus patrum* omvat (de tijdelijke toestand van de zielen van hen die een goed leven leidden, maar stierven zonder het Evangelie aanvaard te kunnen hebben) en de *limbus puerorum* (de permanente toestand van de ongedoopte kinderen die stierven zonder persoonlijke zonden te hebben gepleegd). Omdat ze geen persoonlijke zonden hebben bedreven worden ze niet gekweld door straffen. In de *limbus*, genieten ze het volledig natuurlijk geluk. Zij kunnen echter niet, zoals de hemelingen, God van aangezicht tot aangezicht aanschouwen. Binnen de moderne theologie is het geloof in een voorgeborchte steeds meer afgenomen. Aangenomen wordt dat Gods barmhartigheid zó groot is dat Hij al diegenen redt die rechtvaardig geleefd hebben of buiten hun schuld om niet gedoopt zijn. In 2007 heeft paus Benedictus XVI officieel het voorgeborchte voor ongedoopte dode kinderen achterhaald verklaard.

neerde. Tegen een pessimistische visie, die meent dat het leven in detentie buiten het bereik van Gods heil valt, brengt het geloofsartikel van Jezus' hellevaart in, dat God vertrouwd is met het leven dat hopeloos en verloren dreigt te gaan in eenzaamheid, uitsluiting en toekomstloosheid. De pointe van de leerstelling is dat Hij van zulk leven deel uitmaakt en dat Hij daaruit een uitweg heeft geboden. Dat betekent dat het gevangenisleven niet kan worden afgedaan als een oord van barre godverlatenheid. Ook daar is hoop. Dit impliceert, en dat is het tweede inzicht, dat het justitiepastoraat niet zozeer gericht moet zijn om God te *brenghen*, maar om sporen van Gods aanwezigheid en werkzaamheid te *ontwaren* in de levens van de gedetineerden: in hun relaties, verlangens, schuldgevoel, liefde, gebed, in hun onderlinge steun en in aandacht voor elkaar. Dat betekent dat ook de hoop van gedetineerden op erkenning van hun persoonlijke waardigheid en op herstel van hun relaties en toekomstperspectief, vindplaats is van Gods werkzaamheid. Deze hoop wordt door God zelf in de mens gewekt en levend gehouden. Het derde inzicht betreft de vasthoudende betrokkenheid. De iconografie over de nederdaling ter helle laat telkens Jezus' uitgereikte handen zien die de mensen in het dodenrijk vasthouden. Dit is voor justitiepastores een aansprekend beeld van de pastorale opdracht om gedetineerden in Gods naam vast te houden, bij te staan en zo hun hoop levend te houden.

Vanuit het geloof dat God aanwezig en werkzaam is binnen het leven van gedetineerden, vanuit het besef dat het pastoraat geroepen is om binnen deze levens sporen van Gods presentie te ontwaren en vanuit het inzicht dat daartoe trouwe en vasthoudende betrokkenheid gevraagd wordt, dient zich de vraag aan naar het hoe: hoe kan het justitiepastoraat helpen de hoop levend te houden op menswaardigheid en een betere toekomst. Daartoe wil ik ingaan op *Spe Salvi*: de encycliek over de christelijke hoop van paus Benedictus XVI.

### *Spe Salvi*

*Spe Salvi* bespreekt de hoop tegen de achtergrond van de moderne filosofie en de hedendaagse cultuur. Het tekent de encycliek dat ze zich verzet tegen een voorstelling van de christelijke hoop als aanzet tot berusting of als een vlucht voor verantwoordelijkheid. Hoop zet mensen juist in beweging en verandert de wereld van binnenuit, door de harten van mensen te veranderen. De encycliek benadrukt dat de christelijke hoop niet uitsluitend een individuele of transcendente aangelegenheid is. Uitvoerig wordt aangetoond hoe de rooms-katholieke traditie door de eeuwen heen verlossing als een sociale werkelijkheid heeft beschouwd. En hoe belangrijk de wetenschappelijke vooruitgang ook is voor het welzijn van de mens, ze kan de mens

niet ten diepste verlossen. Dat kan alleen Gods oneindige liefde. Benedictus XVI gaat uitvoerig in op wat hij drie leer- en oefenplaatsen van de hoop noemt: het gebed, het handelen en het oordeel. Het gaat daarbij om praktijken van Godsontmoeting en van hoop die transformatief zijn, die het leven veranderen. Deze oefenplaatsen komen hier aan bod vanuit de vraag naar hun betekenis voor het justitiepastoraat.

### *Het gebed*

De eerste oefenplaats van hoop is het gebed. Het gebed biedt hoop omdat we erin ervaren dat God naar ons luistert en dat we, ook als we door iedereen om ons heen zijn vergeten, niet alleen zijn. Het gebed houdt daarmee onze hoop op een leven-in-relatie levend, ook zonder feitelijke relaties die ons aanvaarden zoals we zijn. Vanwege het gebrek aan relaties waarbinnen gedetineerden aanvaard worden ondanks het verleden, is het gebed dat de hoop daarop levend houdt, van fundamenteel belang. Zulk gebed is een inoefening en een uitoefening van het verlangen naar relatie en toekomst. Het gebed heeft ook een reinigende kracht: de Godsontmoeting vraagt namelijk om een innerlijke verandering waarbij we ons in een kritisch daglicht durven zetten. Dit proces is binnen detentie van belang, vanwege de moeite van gedetineerden om hun eigen schuld en falen onder ogen te zien. Anne-Mie Jonckheere spreekt van een innerlijke weerstand tegen schuldopenbaring, die ingegeven wordt door de angst dat met het erkennen van falen en schuld het bestaansrecht in het geding is. Schuldherkenning wordt pas mogelijk, zo zegt ze, in een relationele context: het is de hoop en het geloof dat Gods liefde en aanvaarding zich onder de schuld en het tekortschieten uitstrekt, waardoor schuldherkenning mogelijk wordt.<sup>22</sup> Het besef bemind en aanvaard te worden gaat aan de schuldopenbaring vooraf en maakt deze mogelijk. Het gebed als ontmoeting met Gods liefde en vergeving kan een belangrijke oefenplaats zijn van innerlijke omvorming en van een nieuw openstaan voor zichzelf en voor de medemens.

*Spe Salvi* wijst daarnaast op het belang van de inbedding van het persoonlijke gebed binnen het gebed van heel de Kerk. Een dergelijke inbedding is in het bijzonder binnen het justitiepastoraat heel erg belangrijk omdat het de gelovigen binnen de gevangeniswereld uitdrukkelijk verbindt met de gelovigen daar buiten. Dat impliceert dat de transformatieve kracht van het gebed zich ook uitstrekt over niet gedetineerde gelovigen en geloofsgemeenschappen. De ontmoeting

---

<sup>22</sup> Anne-Mie Jonckheere, 'Justitiepastoraat en herstel. Een positiebepaling', in: A.H.M. van Iersel & J. Eerbeek (red.). *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 210-227.

met gelovige gedetineerden confronteert gelovige niet-gedetineerden namelijk met het besef van de principiële gelijkwaardigheid van mensen voor God. De eerste band tussen gedetineerde en niet-gedetineerde gelovige is namelijk die van het zoeken naar God en het door God worden gezocht. De ontmoeting tussen gedetineerde en niet-gedetineerde gelovigen en het gezamenlijke gebed, doet beseffen dat men een bevoorrechte start of een gedepriveerd levensbegin niet aan zichzelf te danken of te wijten heeft. Huidskleur, gender, herkomstland, sociale laag, familie, seksuele geaardheid of persoonlijke kwaliteiten vormen voor elk individu een gegeven, geen verdienste. Het besef van principiële gelijkwaardigheid is van fundamenteel belang in de relatie tussen het gelovige leven binnen en buiten de gevangensismuren. De onderlinge ontmoeting verbindt mensen namelijk op een andere manier met elkaar: ongelijke sociale status wordt gerelativeerd door de oproep om elkaar als broeders en zusters te zien. De principiële gelijkwaardigheid tussen gedetineerde en niet-gedetineerde gelovigen vormt het fundament onder het contact: tussen pastor en gedetineerde maar ook tussen het geloofsgemeenschappen binnen en buiten de gevangensismuren. Van daaruit kan wederkerige betrokkenheid ontstaan tussen gelovigen 'buiten' en 'binnen': vormen van gepraktiseerde gelijkwaardigheid die kunnen bijdragen aan een realistisch besef van de eigen waardigheid en aan het herstel van sociale relaties. De inbedding van het gelovige leven van de gevangeniswereld binnen de grotere geloofsgemeenschap, vormt daarnaast een uitnodiging voor de kerken om zich op haar eigen taak in de wereld te bezinnen: op haar vermogen om open te staan voor de problemen van haar gelovigen die in deprivatie en gebrek leven en voor gelovigen met een andere achtergrond, op haar diaconale inzet, op haar betrokkenheid bij maatschappelijke structuren van achterstelling en deprivatie, en op haar cultuurkritische houding, met name als het gaat om het verlangen naar de maakbaarheid van een veilige wereld.<sup>23</sup> De Godsontmoeting binnen het gebed leidt dus ook voor de geloofsbeleving 'buiten' tot een proces van bezinning en transformatie.

### *Het handelen*

De tweede vindplaats van hoop is het handelen, met name het handelen dat voortkomt uit de innerlijke vernieuwing die de ontmoeting met God heeft bewerkstelligd en dat gericht is op het verminderen van het lijden. Zulk handelen geeft uitdrukking aan een hoop en een

---

<sup>23</sup> Toke Elshof, 'Justitiepastoraat. Scharnierpunt tussen familierelatie en geloofsrelatie', in: *Rondom Gezin* 31(2010)1, 15-29.

geloof in Gods toekomst en stelt de werkelijkheid waarin geloofd wordt deels present.

Hoewel de inzet van de mens belangrijk is, is de mens, zo stelt *Spe Salvi*, niet verantwoordelijk voor de komst van Gods rijk; dat is God zelf.

De benadering van het handelen als vindplaats van de hoop is voor het leven in detentie allereerst waardevol omdat het de macht van het kwaad en het lijden dat eruit voortkomt, serieus neemt. Binnen het gedetineerde leven is de macht van het kwaad een vreeswekkende aanwezigheid: op micro-, meso- en macroniveau. Het is present in delicten en in het leed dat daaruit is voortgekomen, in de angst voor en kans op recidive en in het justitiële en maatschappelijke handelen dat leed toevoegt aan het leven van gedetineerden. Het geloof dat God de wereld van het lijden kent en erin present is als trooster en verlosser (uitgedrukt in het artikel van Jezus' nederdaling ter helle) betekent echter dat er de hoop is van Gods toekomst. Dat deze toekomst niet van de inzet van de mens afhankelijk is, doet enerzijds recht aan het onvermogen van de mens om het goede te doen. Dit onvermogen wordt tegelijkertijd gerelativeerd: we kunnen namelijk de hoop niet vernietigen door ons falen. Ook als we falen blijft de hoop ons uitnodigen en uitdagen tot het doen van het goede. De hoop dat het leven van elke mens en de hele geschiedenis, ondanks alle mislukkingen, behoed worden door de onverwoestbare kracht van Gods liefde, is zeker binnen justitie heilzaam omdat dit het menselijke handelen ten goede en ten kwade tegelijkertijd serieus neemt en relativeert.

Het inzicht dat God ontmoet kan worden in het gelaat van degenen die lijden, betekent binnen detentie echter niet alleen dat gedetineerden zich in hun eigen lijden getroost en bemoedigd mogen weten door God; het doet ook een beroep op hun vermogen om God te zien in het lijden dat zij bij anderen hebben aangericht. Het doet een beroep op het vermogen van gedetineerden om stil te staan bij de gevolgen van hun handelen.

Een tweede opmerking bij de reflectie op het handelen als vindplaats van hoop betreft de concreetheid. Wil de aandacht voor het handelen binnen detentie heilzaam zijn, is concreetheid nodig. Ben Rijpkema verheldert dat het spreken over het concrete delict binnen het pastorale contact, gedetineerden helpt om het een plaats en betekenis te geven binnen het eigen levensverhaal.<sup>24</sup> Concreetheid draagt direct bij tot een beter begrip van de eigen rol en verantwoordelijk-

---

<sup>24</sup> Ben Rijpkema, 'Aandacht voor de mens en zijn delict, een vanzelfsprekend onderdeel van het pastorale gesprek', in: *Pastorale Verkenningen*, 2(2007) 3, 6-7.

heid, maar ook van het aandeel van anderen. Concreetheid is daarnaast echter ook belangrijk als het gaat om het handelen in de toekomst. Het houdt namelijk overspannen verwachtingen over het eigen kunnen binnen de perken en daar gaat een verlichtende werking van uit, met name voor gedetineerden die geloven dat een motivatie en vertrouwen in het eigen kunnen, voldoende zijn om het leven beter op de maatschappelijke rails te krijgen. Een dergelijk geloof in de heilzame en doorslaggevende kracht van 'het positieve denken' is niet alleen schadelijk omdat het alleen rekening houdt met factoren op het microniveau en alleen al daarom gedoemd is te mislukken. Het is daarnaast schadelijk vanwege de troosteloosheid. Een dergelijk overtrokken beeld van het eigen kunnen laat de gedetineerde bij terugval of tegenslag namelijk achter met het besef dat de mislukking het gevolg is van zijn eigen tekort. Aandacht voor het handelen is dus vooral heilzaam als het handelen wordt geconcretiseerd. Dan kan een realistisch beeld ontstaan van het feitelijke en concrete eigen aandeel van de gedetineerde: in het verleden, ook in het plegen van het delict, in het heden en binnen de toekomst. Dan kan het handelen een vindplaats zijn van hoop.

Een derde opmerking rondom het handelen als vindplaats van hoop betreft het handelen dat is nagelaten. In de context van de gevangenis valt dan te denken aan de goede kwaliteiten die niet zijn aangeboord, aan kansen die onbenut zijn gelaten en aan houdingen die niet zijn aangeleerd. Een pastoraat dat hoopgevend handelen voor de toekomst inoefent, kan vorm krijgen binnen de individuele zielzorg maar ook binnen het groepsgepraak of de liturgie. Het kan ruimte bieden voor iemands levensverhaal, het kan mensen ertoe uitdagen om iets nieuws te doen: iets van jezelf laten zien: over je levensverhaal of je geloof vertellen of een zelfgemaakt lied, een gedicht of rap ten gehore brengen. Liturgie kan een rol spelen in de overbrugging van interculturele verschillen en in het ontwikkelen van verdraagzaamheid ten opzichte van mensen die als vreemd worden ervaren en tegenover godsdienstige uitingen die tegenstaan. Justitiepastoraat kan helpen bij het tot uitdrukking brengen van wat leeft aan hoop en vertrouwen, tot nieuw toekomstgericht handelen oproepen en uitdagen en dit inoefenen.

### *Het oordeel*

*Spe Salvi* besteedt de meeste aandacht aan het oordeel als vindplaats van Godsontmoeting en als vindplaats van hoop. Het christendom kijkt vooruit, naar het uur van het oordeel. Dit oordeel komt voort uit de vele 'onafgemaakte levens'. Door te geloven in Gods uiteindelijk oordeel geven christenen er uitdrukking aan dat het een onmogelijk-

heid is te denken dat het onrecht in de wereld het laatste woord heeft. Het Laatste Oordeel is dan ook geen afschrikwekkend, maar juist een hoopvol beeld dat tot verantwoordelijkheid oproept.

Het laatste oordeel wordt gekenmerkt door het ontmoetingskarakter. Bij die ontmoeting aan het eind van het leven wordt een oordeel over dat leven geveld. Deze ontmoeting kan dus pijnlijk zijn omdat het de mens confronteert met het vele in het leven dat niet van waarde was.

De ziel wordt tussen dood en opstanding in bewaard in het vagevuur, waar het vuil dat ons omhult wordt verbrand in een verzen-gend vuur van liefde. Daardoor zullen we worden gezuiverd. In de pijn van de ontmoeting met God is dus ook de redding gelegen. Het oordeel omvat niet alleen gerechtigheid maar ook genade.

Het oordeel omvat dus ook het aspect van de uitzuivering en de omvorming: van bezinning op het leven zoals het is geweest. Deze omvorming is gericht op een uiteindelijke hereniging met God, op herstel van relatie. Dat het oordeel niet gericht is op definitieve uitsluiting maar op herstel van relatie is een laatste aspect.

Nu betreft de leer over het laatste oordeel en het vagevuur een transcendentie dimensie die het menselijke begrip van tijd en ruimte te boven gaat. Dat neemt niet weg dat de inzichten over Gods transcendentie aspecten kunnen verhelderen van het door mensen geveld oordeel, zoals dat in het leven van gedetineerden tot uitdrukking komt. Zo'n parallel mag worden getrokken omdat ook bij detentie de overgang naar een andere wereld in het geding is. Het leven in detentie is namelijk als een uitsluiting uit de wereld van het menselijke te bezien, als een verblijf in de onderwereld van de maatschappelijke doden. Op een paar fronten dringt zich de vergelijking met Gods laatste oordeel op. Zo is het leven in detentie te beschouwen als een seculier vagevuur: een tussenfase van straf, buitengesloten uit het maatschappelijke leven, opgelegd door de wereldlijke rechter die de gedetineerde ertoe aanzet om zich te bezinnen op dat wat fout ging en om te werken aan verbetering en herstel. Naast deze overeenkomst dringt zich echter ook een belangrijk verschil op, een verschil dat wellicht onbedoeld is en zich vooral aftekent op het niveau van de uitwerking. Het grote verschil is gelegen in het vaak blijvende karakter van het maatschappelijke oordeel waardoor de zondaar geen nieuwe kans krijgt en buitengesloten blijft. Het goddelijke oordeel dat gericht is op ontmoeting, omvorming en relatieherstel, maakt duidelijk dat het menselijke oordeel op die punten tekortschiet. Het oordeel van God dat rechtvaardigheid aan genade koppelt, verheldert dat het menselijke oordeel op het punt van de genade tekort schiet.

*Tot slot*

In dit artikel heb ik u meegenomen op mijn reis door de hel van het gedetineerde bestaan en u deelgenoot willen maken van de betekenis van het geloof dat God ook daar aanwezig is, met name in de hoop van gedetineerden op menswaardigheid en toekomst. Met behulp van de praktijken die volgens *Spe Salvi* de christelijke hoop inoefenen, heb ik geprobeerd te achterhalen hoe het justitiepastoraat bij kan dragen aan het realiseren van de hoop van gedetineerden. Daarmee ben ik ingegaan op de vraag hoe binnen het pastoraat het perspectief van Gods liefde en vergeving zich verhoudt tot het perspectief van Gods rechtvaardigheid; ze horen bij elkaar. Het kan niet zo zijn dat Gods rechtvaardigheid wordt gereserveerd voor de pastorale rol van aanklager van de wereld en dat Gods liefde naar voren komt in de pastorale rol van trooster. Juist in het samengaan van beide perspectieven biedt het pastoraat de mogelijkheid om hoop in te oefenen en kan ze bijdragen aan een transformatief proces. Zo'n transformatie dient echter niet alleen gericht te zijn op het microniveau van het individuele gedetineerde leven; het justitiepastoraat heeft ook een taak in de omvorming van het leven in de wereld en van de Kerk.

Mijn laatste opmerking gaat in op de inbedding van het justitiepastoraat in de kerkelijke zending en leer, juist met het oog op de hoop van en voor gedetineerden. Het werken binnen justitie heeft me doen inzien dat zulk een inbedding de pastor ervoor behoedt er al te zeer als mens te staan, precies omdat ook de pastor daarin beperkt is. Ik deel de opvatting van Rein Nauta<sup>25</sup> als hij zegt: "Juist de ambtelijke inbedding van de theologie maakt het op schijnbaar tegenstrijdige, paradoxale wijze mogelijk om als pastor werkzaam te zijn. Academische onbevangenheid samen met ambtelijke plicht en verwachting bepalen dan de ruimte waarin niet alles wat wordt gezegd doordrongen hoeft te zijn van eigen twijfel en ongelooft, van eigen angst en onzekerheid, maar waarin men de vrijheid voelt om het woord te spreken dat uitstijgt boven private kleinheid en wankelmoedigheid". De ambtelijke inbedding impliceert een uitnodiging en een verplichting voor de pastor om zich niet alleen tot het geloof van de Kerk te blijven verhouden maar ook om het te beamen en uit te dragen. Het biedt de ruimte en de plicht om uit te stijgen boven dat wat persoonlijk geloofd en aanvaard kan worden. Dit inzicht is binnen het justitiepastoraat vooral van belang rondom de leer van de mens die als beelddrager van God bekleed is met een intrinsieke menselijke waardigheid die gerespecteerd dient te worden. Elke mens, ook een

---

<sup>25</sup> Rein Nauta, *Paradoxaal leiderschap*, Nijmegen: Valkhof Pers, 2006, 124.

dader, is waardevol als mens en heeft recht op erkenning en toekomst. Justitiepastores hebben de vrijheid en de plicht om op te blijven komen voor de erkenning van de menselijke waardigheid van die ene mens die een dader is en van wie het recht op respect onder druk staat. Ook als de pastor bij een concrete gedetineerde amper een spoor van menselijkheid kan ontdekken, vraagt de ambtelijkheid van de pastor om te blijven zoeken: om het geloof van de Kerk in menselijkheid te blijven uitspreken en belichamen.

## Auteurs

Drs. **Jan Bodisco Massink** is predikant (PKN) en psychoanalyticus (NPG). Hij is sedert vorig jaar met pensioen/emeritaat. Van 1975 tot 2009 was hij fulltime werkzaam als predikant in de afdeling psychotherapie van een GGZ organisatie (de GGZ inGeest). Van 1971 tot 1975 werkte hij op de PAAZ van ziekenhuis Overvecht. Hij gaat regelmatig voor in kerkdiensten, houdt lezingen en publiceert op het gebied van pastorale theologie en psychotherapie (o.a. *Als een heilige tekst. Opstellen over pastoraat en psychotherapie*, KSGV, Tilburg, 2004).

Drs. **Theo van Dun** (Tilburg 1947) studeerde theologie (specialisatie liturgie) in Nijmegen. Hij is justitiepastor en als onderzoeker verbonden aan het Centrum voor Justitiepastoraat. Hij publiceerde onder meer "Liturgisch pastoraat. De justitiepastor als voorganger" in: A.H.M. van Iersel & J. D. W. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 292-348.

Mr. drs. **Ryan van Eijk** studeerde pastoraaltheologie (UTP, Heerlen) en rechten (Universiteit Maastricht). Hij is werkzaam als r.-k. justitiepastor en als onderzoeker/secretaris aan het Centrum voor Justitiepastoraat. Hij publiceerde o.a. "Pastoraal Groepswerk", in: A.H.M. van Iersel & J. D. W. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 373-408 en "Terugkeer van de schandpaal? Over straffen en de christelijke liefde", in: *Pastorale Verkenningen. Tijdschrift voor het justitiepastoraat*, Themanummer 'Uitsluiting en barmhartigheid', juni 2009, p.14-20.

Dr. **Toke Elshof** is universitair docent catechetië aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg. Deze taak combineerde ze tot 1 september 2010 met een aanstelling binnen het r.-k. justitiepastoraat. Over het justitiepastoraat publiceerde ze eerder het artikel "Justitiepastoraat. Scharnierpunt tussen geloofsrelatie en familie-relatie", in: *Rondom Gezin*, 31(2010)1, 15-29.

Prof. dr. **Evert Jonker** studeerde theologie aan de Rijksuniversiteit Groningen, waar hij ook promoveerde. Hij is als hoogleraar praktische theologie verbonden aan de Protestantse Theologische Universiteit, locatie Kampen. Hij is vanuit die hoedanigheid ook verbonden aan het Centrum voor Justitiepastoraat. Onlangs publiceerde hij onder meer: "Towards a practical theological perspective on (successful) ageing", in: J. Bouwer (Ed.), *Successful Aging, Spirituality and Meaning. Multidisciplinary Perspectives*, Leuven: Peeters, 2010, 109-121.

Drs. **Marja Terlouw-Sterk** heeft ruime ervaring als justitiepredikant. Ze studeerde theologie en psychologie in Utrecht. Onder begeleiding van prof. Jonker doet ze momenteel een promotie-onderzoek met de werktitel *Boosheid en bidden in het justitiepastoraat*. Zij publiceerde onder meer (in co-auteurschap) "Individueel pastoraat", in: A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 349-372.

Prof. dr. **Theo W.A. de Wit** (1953) is politiek filosoof. Hij is bijzonder hoogleraar op het gebied van de geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen aan de Universiteit van Tilburg en directeur van het Centrum voor Justitiepastoraat. Hij interesseert zich reeds lange tijd voor de precare relatie tussen religie en politiek. Hij was onder meer (mede)redacteur van het boek *Ongewenste goden* (Amsterdam, 2006), en hield op 1 oktober 2010 zijn oratie met de titel *Dies Irae. De secularisering van het Laatste Oordeel*, Universiteit van Tilburg, 2010.