

Twee heren dienen: Geestelijk verzorgers en hun beroepseer



Twee heren dienen: Geestelijk verzorgers en hun beroepseer

Redactie:

Theo W.A. de Wit, Evert Jonker en Ryan van Eijk (redactiesecretaris)

Deel 3

Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastaaraat

Tilburg/Kampen

ISBN: 978-90-5850-689-4

Eerder verschenen:

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

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

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

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 Reprorrecht, 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 Justitiepastaaraat, Tilburg/Kampen, 2011

Afbeelding omslag:

Paul Cézanne (1839-1906), *L'avocat (l'oncle Dominique)*, 1866

**Twee heren dienen:
Geestelijk verzorgers en hun beroepseer**

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

Deel 3

Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat

Tilburg/Kampen
2011

Inhoudsopgave

Voorwoord	1
<i>Evert Jonker & Theo de Wit</i>	
Themagedeelte:	
Pastor en ook nog ambtenaar?	7
Hoe twee heren geloofwaardig te dienen <i>Ryan van Eijk</i>	
Staren in het wesen van mensen	25
Justitiepastoraat en de waarneming van het boze <i>Toine van den Hoogen</i>	
'De gedetineerde thuisbrengen'	41
Gedachten over wrokkigheid en geborgenheid <i>Theo W.A. de Wit</i>	
Beroepseer ironisch verbeeld	53
Justitiepastores bekijken en interpreteren de film <i>Adam's Apples</i> <i>Evert Jonker</i>	
Overige bijdragen:	
Wat doet een justitiepastor?	73
Reflecties op zijn werk in inter-personeel, systemisch- contextueel en ecclesiologisch opzicht <i>Stefan Gärtner</i>	
Geloven in vrijheid	95
<i>Theo W.A. de Wit</i>	
Auteurs	105

Voorwoord

Evert Jonker & Theo de Wit

Deze bundel artikelen bevat onder meer de uitwerkingen van voordrachten, gehouden tijdens de twee studieconferenties van de rooms-katholieke respectievelijk de protestantse justitiepastores in april en mei van 2011. Het thema van beide conferenties, geformuleerd in samenwerking met het Tilburgse *Centrum voor Justitiepastoraat*, was in beide gevallen de 'speelruimte en geloofwaardigheid van het justitiepastoraat'. Wij citeren uit de probleemstelling van de studiedagen van de protestantse justitiepastores:

'De justitiepastor staat de gedetineerde bij in zijn (of haar) geloofsbeleving en helpt hem zo om de detentie aan te kunnen en om opnieuw een plek te veroveren in de samenleving. Zo kan de taak van de predikant en van het herstelgerichte pastoraat worden samengevat. Maar regelmatig uiten de predikanten de laatste jaren de verzuchting: ons speelveld is kleiner geworden, er wordt van ons een loyaliteit verwacht aan de justitiële context die op gespannen voet kan staan met onze kerkelijke zending. Het dichte systeem van regelgeving en deskundigheid dat er rond gedetineerden is geweest dreigt ook ons op te zuigen door toenemende uniformering en centralisering.

Het moet daarbij voor de kerk en voor de predikant uitgangspunt zijn dat de overheid als partner in de samenwerking een eigen verantwoordelijkheid heeft in het bepalen van de ambtenaarlijke context. Anderzijds impliceert het wettelijk recht van de gedetineerde op geestelijke verzorging en de relatie tussen kerk en staat in onze democratische samenleving, dat de wetgever geestelijk verzorgers nodig heeft. Deze geestelijk verzorgers kunnen alleen geloofwaardig functioneren als hun eigen identiteit ook gestalte kan krijgen. De predikant zal zich dus moeten ontwikkelen om naar beide kanten, zowel naar de eigen zending als naar de overheid geloofwaardig te kunnen functioneren. Dit vraagt van een predikant meer dan ooit grote communicatieve kwaliteiten: wat hij (of zij) doet moet hij kunnen afstemmen met anderen, hij moet verantwoording afleggen en de bereidheid tonen zich te laten bevragen, en hij dient de overheidscontext waar gewerkt wordt in zijn optreden te integreren. Kortom hij dient geloofwaardigheid en krediet op te bouwen naar beide kanten.

Dit afstemmen en werken aan geloofwaardigheid is niet alleen in de inrichting van belang, maar ook naar de zendende instantie: de gemeente, de kerk. Ook de kerk moet meewegen wat tot de ruimte van de geestelijk verzorger behoort. In alle scherpte roept dit ook de vraag op naar de eigenheid, de (theologische) identiteit, ja de typische beroepstrots van de justitiepredikant. Niet voor zichzelf, maar voor de gedetineerde bewaakt hij een 'vrijplaats' die vindplaats van heil mag zijn.'

Binnen het kader van deze probleemstelling schetst de jurist en theoloog Ryan van Eijk eerst de juridische status van de justitiepastor als ambtenaar en ambtsdrager alsmede de ethische spanning die hieraan inherent is. Daarbij neemt hij twee klassieke casussen uit onze koloniale geschiedenis en uit het Europese totalitaire verleden tot uitgangspunt: de ambtenaren Max Havelaar en Adolf Eichmann. De justitiepastor staat waar het gaat om zijn cliënten reeds op het snijpunt van vele belangen - die van de gedetineerden, de samenleving, het bewakingspersoneel. Tevens belooft hij bij zijn aanstelling (al dan niet met een 'Zo waarlijk helpe mij God almachtig') loyaal te zijn aan de overheid, maar evenzeer acht hij zich gebonden aan zijn zendende instantie.

Maar is het uiteindelijk wel mogelijk om twee heren te dienen? Van Eijk laat eerst zien dat de gedragscode voor ambtenaren bij de *Dienst Justitiële Inrichtingen* de laatste tijd strenger en defensiever is geworden en aldus een wending in het maatschappelijk en politiek klimaat in Nederland weerspiegelt. Vervolgens brengt hij een hele reeks spanningen onder woorden die in de dubbele loyaliteit van de door de kerk gezonden geestelijk verzorger als het ware ingebakken zitten. Daarbij gaat het om spanningsgebieden die de bron kunnen zijn van dilemma's en conflicten, maar die tevens stuk voor stuk de fascinerende en uitdagende ethische en spirituele kern uitmaken van deze werksoort.

Ook de Nijmeegse theoloog Toine van den Hoogen gaat op zoek naar de kern en de *point d'honneur* van het werk van de justitiepastor. Zijns inziens dient de hedendaagse herstelgerichte benadering van justitiepastoraat onderzocht te worden tegen de achtergrond van een praktisch theologische traditie waarin pastoraat als hulpverlening wordt gedefinieerd. Daarmee kan de eigen functie van de pastor in justitiële inrichtingen worden gepreciseerd. In het spoor van nieuwe ontwikkelingen in de praktische theologie komen er ook nieuwe vragen op bij deze benadering van hulpverlening. Deze zijn in het justitiepastoraat extra urgent omdat dit geconfronteerd wordt met traumatiserende *narratives* in delictverhalen. In discussie met diverse auteurs die allen de herstelgerichte benadering onderschrijven, ontdekt Van den Hoogen twee verschillende benaderingen die hij zelf aanduidt als 'fenomenologisch' en 'dialectisch'. Zo komt hij tot zijn centrale these over het *proprium* van het justitiepastoraat. Het *point d'honneur* van de justitiepastor is er zijns inziens in gelegen, de eindeloze stroom van traumatiserend zelfbedrog in de delictverhalen te kunnen 'localiseren'. Daarmee kan justitiepastoraat iets doen dat werkelijk eigen is te midden van de arbeid van andere herstelwerkers. Justitiepastoraat kan dit juist doen vanuit de spirituele kern van

dit werk, namelijk de transcendentie, het andere-dan-het-trauma. Daarvoor gaat hij te rade bij de dertiende-eeuwse mysticus Jan van Ruusbroeck en gebruikt noties als ‘je laten onderbreken’ en ‘je pas inhouden’ om de ervaring te beschrijven waarin ‘een vertrouwd samenweefsel in ons scheurt’ (R. Musil), een ervaring die Van Ruusbroeck ‘staren naar het licht met het licht’ noemde.

De filosoof Theo de Wit neemt de uitdrukking ‘het thuisbrengen van de gedetineerde’ als omschrijving van waar het in het justitiepastoraat om gaat tot uitgangspunt van een reflectie over het verlangen naar *Heimat* en geborgenheid aan de ene kant, de wrok van het slachtoffer dat weigert het verleden te vergeten aan de andere kant. Thema’s als vaderland en zich thuis kunnen voelen worden in Nederland momenteel gepolitiseerd op een wijze die menigeen gevoelens van benauwdheid en onbehagen bezorgt. Daarom gaat De Wit te rade bij de Oostenrijkse joodse balling Jean Améry, die een paradoxaal soort heimwee ervoer naar het land dat hem radicaal verstoten en bijna vermoord had. Aangrijpend is diens relaas vooral, omdat hij verlangt naar verzoening met zijn vaderland, maar tegelijkertijd zijn wrok over wat hem is aangedaan koestert en de confrontatie zoekt met zijn beulen. Het herstelgerichte pastoraat moet de wrok- en wraakgevoelens van slachtoffers serieus nemen, zo luidt de stelling van de Wit. Wanneer dat lukt, dan groeit er ook een alternatief voor twee twijfelachtige antwoorden op begane misdrijven: de hoop op het wegzinken van misdaden in de vergetelheid, en de hedendaagse mantra van het ‘strenger straffen’. Hier zoekt De Wit ook de *point d’honneur* van het werk van een geestelijk verzorger ‘tussen kerk en staat’: aangezien moderne staten vóór alles gericht zijn op hun zelfbehoud en slechts in beperkte zin morele grootheden zijn, is de spanning tussen recht en gerechtigheid onophefbaar en zal de herinnering aan begaan onrecht gevaarlijk en subversief blijven. De religieus geïnspireerde geestelijk verzorger weet dat, en is zich ook bewust van een belangrijke consequentie van dit nuchtere inzicht: het verlangen naar definitieve geborgenheid kan geen politiek maar alleen een religieus verlangen zijn.

De praktisch theoloog Evert Jonker interpreteert de Deense film *Adam’s Apples*, die tijdens de conferenties is besproken. Deze zwarte komedie brengt een woongroep in beeld van gedetineerden die deelnemen aan een resocialisatietraject. De groep woont in een kerk en wordt geleid door Ivan, een pastor. Als context voor de filmanalyse verkent Jonker enkele aspecten van het spanningsveld tussen de ambtenaarlijke en ambtelijke dimensie. In de synopsis van de film ligt het accent op de strijd tussen Ivan, die alle kwaad verdringt en de neonazi Adam die Ivans ontkenningen van de realiteit en zijn theolo-

gie van de satan aanvecht. De scriptwriter/regisseur en een hoofdrolspeler van deze groteske vol bizarre voorvallen en potsierlijke hyperbolen verhelderen achtergronden. Bovendien biedt de Deense filosoof Kierkegaard hulp om de betekenis van de indirecte communicatie te belichten, alsook de ironie als tegenstelling tussen wat wordt verteld en de werkelijke intentie van het verhaal. Theater wil zelfonderzoek naar de eigen existentie bij de toeschouwer bewerkstelligen.

Jonker geeft voorbeelden voor een gesprek over deze ironische film. Hij hanteert het script als *verbatim*. (1) Een gesprek over dominantie, macht en weerloosheid kan zich ontspinnen met het beeld voor ogen van Adam die een kruisbeeld wil verruilen voor een portret van Hitler. (2) Als ambtenaar houdt Ivan een intakegesprek waarin Adam een doel stelt voor zijn verblijf: een appeltaart bakken. De vraag hoe Ivan als ambtenaar een gedetineerde ziet, kan leiden tot reflectie op beeldvorming op grond van geloofsopvattingen. (3) Het ambtenaarlijk overleg over de vraag of geweld is geoorloofd om kraaien bij appels weg te houden, leidt tot daadkrachtig schieten en drukt Ivan als ambtenaar in de rol van ambtelijk trooster, die de negatieve gevolgen van het gebeuren moet opvangen. (4) In de begeleiding van een stervende verkwanselt Ivan zijn ambt, terwijl Adam de beroepseer hoog houdt. Justitiepastores vragen zich hierbij af hoe zij zelf handelen bij een stervende.

De bundel wordt afgesloten met twee bijdragen die buiten het jaarthema van de studiedagen vallen. De Tilburgse pastoraaltheoloog Stefan Gärtner biedt een pastoraaltheologische reflectie op het werk van justitiepastores, een tekst die teruggaat op een lezing voor Duitse justitiepastores. Daarbij behandelt hij eerst de inter-persoonlijke dimensie van het werk. Gärtner benadrukt hier sterk de blijvende 'vreemdheid' in het contact tussen de geestelijk verzorger en de gedetineerde, een vreemdheid die van een pastor een tolk en een 'koorddanser' maakt. Het behoort tot zijn taak, de geestelijke dimensie in de ervaringswereld en in het levensverhaal van de gedetineerde te identificeren en te ontsluiten. Daarbij doet hij ook een beroep op zijn eigen verstaanshorizon, de joods-christelijke traditie, en tracht de ervaringen van gedetineerden te verbinden met ervaringen van anderen waarover in deze traditie wordt verhaald.

Gärtner belicht vervolgens de systemische context van het werk van de justitiepastor en diens merkwaardige vrijplaatspositie binnen de 'totale institutie' die een justitiële inrichting is. Deze positie is met vele ambivalenties en diverse loyaliteiten verbonden, zoals we bij Van Eijk reeds zagen. De auteur beschrijft de context van de justitiële

inrichting als een ‘zeer manipulatieve, overwegend mannelijke omgeving’ waaraan een pastor zich niet kan onttrekken, net zo min als aan het stringente tijdsregime dat er heerst. Gärtner legt sterk de nadruk op de vrijwaring van het pastorale contact van externe doeleinden, en noteert dat herstelgericht pastoraat op dit punt kritisch bevraagd dient te worden. De pastor is binnen de totale institutie ook een symbolische figuur: hij verwijst naar een ‘andere werkelijkheid die voor hem tegelijk de werkelijkheid is van de Andere’. Hier vertonen Gärtners reflecties verwantschap met die van Van den Hoogen.

Bij de derde, ecclesiologische dimensie van het werk die hij belicht noemt Gärtner justitiepastores ‘Christuszoekers voor de kerk’. Hij stelt voor, op zoek te gaan naar de betekenis van Mt 25, 31-45 ‘voorbij een ethische duiding’. Dan kan de gelijkenis uit Matteüs worden verstaan als een oproep zich toe te vertrouwen aan de belofte van God van een ‘werkelijke presentie van Christus’ in de naaste – in de justitiële inrichting. Tegen deze achtergrond kan de kerkelijke betekenis van het werk van de justiepastor niet licht worden overschat.

Bij het afscheid van hoofdaalmoezenier Fred van Iersel op 9 december 2010 hield Theo de Wit een filosofische voordracht over een thema dat Van Iersel altijd ter harte is gegaan: ‘geloven in vrijheid’. Hij werkt drie betekenissen uit van deze uitdrukking: een juridische betekenis die de basis is van de legitimiteit van geestelijke verzorging (de godsdienstvrijheid), een existentiële die verwijst naar de gerichtheid van het werk van geestelijk verzorgers (een gedetineerde is op weg naar een toekomst waarin nieuwe ervaringen en betekenissen mogelijk zijn), en tenslotte een politiek-filosofische. Onze seculiere democratische staat kan namelijk ook vrij en open genoemd worden omdat hij zijn samenhang, eenheid en homogeniteit niet *a priori* vastlegt maar in handen legt van de burgers en de samenleving. Alle drie vormen van vrijheid zijn verbonden met een essentieel risico, zelfs met gevaar: de godsdienstvrijheid kan om zeep gebracht worden in het verlangen, de waarheid opnieuw op de politieke troon te zetten; de vrijheid van ex-gedetineerden zal door menigeen met scepsis en wantrouwen worden begroet; en tenslotte kan de open samenleving degenereren tot een aggregaat van zelfbetrokken individuen of – de andere kant van deze medaille – eindigen in afgedwongen saamhorigheid.

Pastor en ook nog ambtenaar? *Hoe twee heren geloofwaardig te dienen.*

Ryan van Eijk

1. *Max en Adolf*

“Genoeg! Ik, Multatuli, neem de pen op.” Zo begint de finale in de roman *Max Havelaar* als de schrijver, Multatuli, zijn romanpersonages en in zekere zin ook de roman achter zich laat en zelf het woord neemt.¹ De roman verandert op dat moment in een politiek manifest, waarin Multatuli zich rechtstreeks richt tot koning Willem III met het appèl iets te doen aan de in het boek beschreven misstanden van uitbuiting en machtsmisbruik in Nederlands-Indië. Fictie en werkelijkheid lopen voortdurend door elkaar in *Max Havelaar*, want Multatuli baseerde de roman op zijn eigen ervaringen als ambtenaar in het toenmalige overzeese rijkdeel. Met het boek wilde Multatuli niet zo zeer vermaken, maar vooral iets veranderen. Het romanpersonage Max, dat dus eigenlijk Multatuli zelf is, blijkt een ambtenaar met een geweten, een klokkenluider *avant la lettre*. Uit het gehele boek en vooral uit de beroemde rede gericht tot de hoofden van Lebak² komt een overheidsdienaar te voorschijn die oog heeft voor verantwoordelijkheid, rechtvaardigheid en goedheid. De rede maakt duidelijk wat hij als zijn ambtsplicht ziet, namelijk op integere wijze het gezag (de koning), de onderdanen en, in het verlengde daarvan, het algemeen belang dienen. Hij schroomt daarbij niet misstanden aan de orde te stellen en anderen op hun verantwoordelijkheid te wijzen. Max neemt met die rede nadrukkelijk en publiekelijk zijn verantwoordelijkheid en maakt duidelijk niet weg te willen kijken van misstanden waar de overheid, en dus ook hij als haar ambtenaar, een verantwoordelijkheid in heeft (te nemen). Max blijkt met deze houding echter weinig vrienden te maken. Hij eindigt ‘arm en verlaten ronddolend’³, net zoals Multatuli berooid en in eenzaamheid het boek heeft geschreven op een Brussels zolderkamertje. Jaren werken als ambtenaar in Nederlands-Indië waren, na veelvuldige conflicten over wat nu de plicht, het geweten, de beroepseer, kortom de *point d’honneur* van de ambtenaar is, voor Multatuli geëindigd in een zelfgenomen ontslag.

¹ Cfr. Multatuli, *Max Havelaar of de Koffievelingen der Nederlandsche Handelmaatschappij*, Amsterdam: Querido, 1988, 246.

² Zie het Achtste hoofdstuk. Multatuli, *a.w.*, 85-99.

³ Cfr. Multatuli, *a.w.*, 246.

Honderd jaar na de verschijning van *Max Havelaar* publiceert Harry Mulisch een literaire reportage over het proces tegen een andere ambtenaar: Adolf Eichmann.⁴ Eichmann was secretaris bij de Wannseeconferentie, waar door de Nazi-leiders besloten werd tot de *Endlösung* van de Joden. Alhoewel qua rang relatief laag in de SS-gelederen was Eichmann na de conferentie verantwoordelijk voor de logistieke uitvoering van de *Endlösung*. Zonder ooit een mens eigenhandig gedood te hebben, gaf hij willens en wetens leiding aan het mogelijk maken van het transport van ontelbaren naar de gaskamers. Uit Mulisch' reportage komt het beeld naar voren van ambtenaar Eichmann als een eenvoudige uitvoerder van opdrachten en bevelen. Eichmann blijkt zijn Joodse medemens helemaal niet te haten, maar heeft gedurende zijn hele loopbaan zijn plicht als ambtenaar vervuld: gehoorzaam, stipt en met vlijt. De ambtenaar Eichmann heeft zich vanuit gewetensvolle plichtsbetrachting overgegeven aan de uitvoering van de bevelen en regels van zijn meerderen⁵, haast als een robot.⁶ Eichmann was voor het ambtenaarlijke⁷ systeem op het eerste gezicht een gemakkelijke man en een goede ambtenaar: hij paste zich aan en deed vol plichtsbesef wat hem door zijn meerderen opgedragen werd met in achtneming van de geldende verwachtingen, procedures en regels.⁸

⁴ H. Mulisch, *De zaak 40/61. Een reportage*, Amsterdam: Bezige Bij, 1962, 2e dr.

⁵ Maar niet gewetenloos, want het geweten van Eichmann verzette zich juist tegen niet gehoorzamen aan bevelen.

⁶ Mulisch relateert deze houding dan ook aan de moderne techniek, die amoreel is, maar juist daardoor gevaarlijk, net als procedures en protocollen.

⁷ In plaats van de gebruikelijke term 'ambtelijk' wordt de term 'ambtenaarlijk' gebruikt als bijvoeglijk naamwoord van ambtenaar ter duidelijke onderscheiding van het gangbare bijvoeglijke naamwoord 'ambtelijk', dat hier gerelateerd wordt aan het kerkelijke ambt.

⁸ Mulisch heeft het daarom ook over de kleinste mens, iemand zonder identiteit en ruggengraat, een niets eigenlijk. Mulisch concludeert: "Wij moeten niet blijven letten op misdadigers, wij moeten blijven letten op doodgewone mensen. Wij moeten op de spiegel blijven letten.(...) [I]n alle landen der wereld loopt hij vrij rond, geen enkel uitgezonderd, ook Israel niet, maar is onopgemerkt gebleven omdat er geen oorlogen verloren werden, of omdat er geen onmenselijke bevelen werden gegeven." [132-133] Mulisch deelt daarmee de mening van Hannah Arendt, die aan hetzelfde proces een boek wijdde (*Eichmann in Jeruzalem. De banaliteit van het kwaad*, Olympus, 2007, 3^e dr.) en concludeerde dat het kwaad heel banaal kan zijn.

Zowel Havelaar/Multatuli als Eichmann nemen hun plicht als ambtenaar erg serieus. Beiden doen wat je van een ambtenaar zou mogen verwachten. De een (Multatuli) krijgt echter problemen, de ander (Eichmann) juist niet. En de een heeft in de mensengeschiedenis een voornamelijk positieve waardering voor zijn optreden gekregen (Multatuli), de ander (Eichmann) juist een extreem negatieve. In beide gevallen gaat het ook om de *point d'honneur*. De vraag naar de *point d'honneur* speelt immers voornamelijk als er sprake is van een bedreiging van iemands eer, geloofwaardigheid en integriteit.

De ambtenarenlevens van Multatuli en Eichmann maken inzichtelijk dat de *point d'honneur* niet volkomen identiek is aan ambtenaarlijke plichtsbetrachting. De grotere context van de mensengeschiedenis blijkt grenzen te stellen aan ambtenaarlijke deugden als loyaliteit, dienstbaarheid en gehoorzaamheid, die normaliter als belangrijke pilaren van de *point d'honneur* van het ambtenaarschap worden beschouwd. Wat de ambtenaar doet en nalaat dient te allen tijde een rechtvaardiging en legitimatie te vinden, die blijkbaar méér omvat dan het zich simpelweg houden aan de gegeven opdracht of aan de op dat moment geldende wet. In wezen maken beide gevallen duidelijk dat de invulling van de beroepseer wordt bepaald door allen waarmee de ambtenaar een verantwoordingsrelatie heeft. De beroepseer wordt dus niet alleen door de beroepsbeoefenaar zelf bepaald, maar ook door de collega's, de cliënten en –als de cliënt niet identiek is aan de opdrachtgever– de opdrachtgever. In het geval van de ambtenaar betekent dit dat de beroepseer wordt bepaald door de ambtenaar zelf, zijn collega's, de overheid als opdrachtgever, en de burgers waaraan hij zijn diensten verleent. Immers, "beroepseer en beroepstrots verwijzen naar standaarden die je niet zelf verzint. De woorden zeggen het al, ze verwijzen naar het beroep, het werk zelf. Wat dit werk inhoudt, wanneer dit goed werk is, dat bepaal je niet zelf. (...) Beroepseer en beroepstrots betekenen dat iemand ernaar streeft kwaliteit te leveren, dat je daarin ook door anderen wordt erkend. Die erkenning moet je verdienen, wat kwaliteit is bepaal je niet zelf."⁹

De vraag die ik wil opwerpen is: wat is in dat licht de beroepseer van de justitiepastor?¹⁰ Deze bijdrage beperkt zich bij de beantwoor-

⁹ E. Karssing, 'Integriteit en beroepstrots', in: R. Niesen en E. Karssing (Red.), *Geroepen om het algemeen belang te dienen. Ambtenaren, integriteit en beroepstrots*, Den Haag: CAOP, 2008, 13-21, 16.

¹⁰ Deze bijdrage richt zich weliswaar specifiek op de beroepseer van de rooms-katholieke pastor bij justitie, maar dat sluit niet uit dat het gestelde ook tot op grote hoogte geldt voor de andere geestelijk verzorgers bij justitie.

ding van deze vraag tot de invulling van de beroepseer in relatie tot de opdrachtgevers van de justitiepastor. Om hierover meer helderheid te krijgen betreffende de beroepseer van de justitiepastor kijken we eerst naar de bijzondere positie van de pastor werkzaam bij justitie (par. 2), waarna we nader ingaan op de vraag wat de opdrachtgevers, namelijk de Nederlandse overheid (par. 3A) en de rooms-katholieke kerk (par. 3B) van de justitiepastor verwachten. Dit levert een plaatsbepaling van de justitiepastor op met betrekking tot zijn opdrachtgevers (par. 4), die gevolgd wordt door een afsluitende paragraaf (5) waarin wordt betoogd dat deze bijzondere positie juist een versterking van de beroepseer van de justitiepastor kan zijn. De centrale stelling van deze bijdrage is namelijk, dat het 'twee heren dienen' niet onmogelijk is en de ethische kwaliteit van het werk van de justitiepastor zelfs kan verhogen.

2. Een bijzonder geval: de geestelijk verzorger bij Justitie

In het geval van de geestelijk verzorger bij justitie is de situatie vergeleken met veel andere beroepen relatief gecompliceerd. Dit heeft te maken met het gegeven dat de situatie zowel aan de kant van de cliënten als aan de kant van de opdrachtgever complex is. Wat betreft de cliëntenkant is het gecompliceerde dat de cliënten in zekere zin tegengestelde belangen hebben. De justitiële inrichting is immers per definitie een plek van tegengestelde belangen, omdat mensen er gedwongen verblijven. Het is daarmee per definitie een plek-van-conflict waar partijen en hun belangen tegenover elkaar staan. Enerzijds zijn er de individuele, gedetineerde burgers en hun belangen, anderzijds zijn er de overige burgers of zelfs de samenleving waarmee de gedetineerde een (al of niet vermeend) conflict heeft, en het personeel dat erop toe moet zien dat de gedetineerden zich niet onttrekken aan de opgelegde detentie. De geestelijk verzorger bij justitie heeft rekening te houden met deze te onderscheiden belangen. Hij bevindt zich in zekere zin juist op het snijvlak van deze belangen, omdat hij precies in de gebrokenheid van de relaties en sociale verbanden op zoek gaat naar wat gedetineerde en niet-gedetineerde nog met elkaar (ver)bindt.

Aan de kant van de opdrachtgever ligt de zaak eveneens gecompliceerd, want de geestelijk verzorger bij justitie heeft twee opdrachtgevers te dienen: de staatsoverheid en zijn zendende instantie.¹¹ Het betekent in de praktijk dat de geestelijk verzorger bij

¹¹ “De hoofdgeestelijken stellen voor het inhoudelijke deel van het werk hun eigen taken vast, in overeenstemming met hun zendende instantie. In het

justitie zowel ambtenaar van de rijksoverheid is, alsook ambtsdrager van zijn zendende instantie. Bij de vraag naar de beroepseer van de geestelijk verzorger roept dit 'twee heren dienen' vragen op, want "niemand kan twee heren dienen: hij zal de eerste haten en de tweede liefhebben, of hij zal juist toegewijd zijn aan de ene en de andere verachten", zo valt al te lezen bij de Evangelisten Matteüs (6:24) en Lucas (16:13). Dit is niet alleen een Bijbelse, maar ook een wereldse wijsheid, getuige het spreekwoord 'Er kunnen niet twee kapiteins op één schip zijn'. Toch wordt juist deze blijkbaar breed gedragen wijsheid genegeerd in het geval van de geestelijk verzorger bij justitie. De achtergrond daarvan zijn de gemaakte keuzes bij de facilitering door de staat van kerkelijke en levensbeschouwelijke genootschappen met respectering van de scheiding tussen kerk en staat.¹² Die hebben geleid tot wat wel de 'duale aansturing' van de geestelijk verzorger bij Justitie is gaan heten. Hiermee wordt bedoeld dat de geestelijk verzorger als rijksambtenaar ambtenaarlijke verantwoording aflegt binnen de ambtenaarlijke verantwoordingslijn, en dat hij wat betreft de inhoudelijke, kerkambtelijke zaken van zijn werk verantwoording verschuldigd is aan zijn zendende instantie. Dit lijkt een relatief duidelijke afbakening. De vraag dringt zich nu op of de twee spreekwoordelijke 'heren' dezelfde opvatting hebben over de beroepseer van de geestelijk verzorger, en vervolgens ook of beide 'heren' de-

licht van de scheiding tussen Kerk en Staat kan de overheid slechts over het ambtelijk functioneren regels stellen. Hoe de geestelijken hun inhoudelijke taak invullen en op welke wijze zij verantwoording afleggen aan hun zendende instantie, dan wel de vertegenwoordiging daarvan is niet aan de Staat om te regelen. *Een geestelijke verzorger heeft in wezen twee bazen te dienen.*" (cursivering RvE) Nota van Toelichting bij Penitentiare Maatregel, in: *Handboek Rechtspositie Gedetineerden*, Den Haag: SDU, 2006, 4^e dr, 258-259.

In het geval van de rooms-katholieke geestelijk verzorger wordt dit ook al duidelijk in de term 'justitiepastor'. Die drukt immers goed uit dat het gaat om een pastor, hetgeen aanduidt dat het om een kerkelijke ambtsdrager gaat, bij justitie. Het laatste geeft weliswaar primair uitdrukking aan de werksetting, maar het verwijst wel duidelijk naar een setting die behoort tot het takenveld van de seculiere overheid, waardoor duidelijk is dat de pastor in een ambtenaarlijke setting werkt.

¹² De criteria voor deze steun of facilitering door de overheid zijn uiteengezet en gefundeerd door de zgn. Commissie Hirsch Ballin. Zie *Overheid, godsdienst en levensovertuiging. Eindrapport criteria voor ondersteuning aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag*, Commissie van advies inzake de criteria voor ondersteuning aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag, Den Haag, 1988.

zelfde inhoud geven aan de opdracht.¹³ En de vraag die meteen opdoemt wanneer dat niet (altijd) het geval is: hoe dan om te gaan met de mogelijke spagaat die daaruit ontstaat. De achterliggende, centrale vraag hierbij: is het dienen van twee heren wel mogelijk en wenselijk?

3. Beroepseer en opdracht volgens de opdrachtgevers¹⁴

A. De rijksoverheid

Hoewel beroepseer niet hetzelfde is als integriteit lijken beide begrippen in de publicaties van de overheid min of meer identiek. Beroepstrots en beroepseer van de ambtenaar worden daar uitgedrukt met de term 'goed ambtenaarschap' en de daarmee verbonden standaarden, die in overheidspublicaties haast exclusief gekoppeld worden aan de integriteit van de ambtenaar. De brochure *Rechtspositie Rijksambtenaar* is hiervoor illustratief: "Van ambtenaren wordt verwacht dat zij integer zijn. Integriteit staat daarbij voor goed ambtelijk handelen, waaronder in ieder geval het voorkomen van misbruik van bevoegdheden, belangenverstrengeling en discriminatie wordt verstaan. In de rechtspositie van de ambtenaar zijn regels opgenomen voor integer handelen. Het gaat om regels over de geheimhoudingsplicht, de vrijheid van meningsuiting, het aanvaarden van geschenken of voordelen van derden, nevenwerkzaamheden, financiële belangen en het zogenaamde klokkenluiden"¹⁵ Ook in de geldende *Gedragscode Dienst Justitiële Inrichtingen*¹⁶ komen deze zaken expliciet en uitgebreid aan de orde. Ze bedreigen wat in de betreffende gedragscode heet "de kernwaarden van DJI" namelijk respect, betrouwbaarheid, openheid en professionaliteit. Deze DJI-kernwaarden zijn weer een nadere uitwerking van wat in deze gedragscode de kernwaarden van justitie wordt genoemd namelijk "rechtvaardigheid en veiligheid in de samenleving".¹⁷

¹³ Wat men onder de '*point d'honneur*' verstaat wordt natuurlijk mede bepaald door de eigen opvatting en traditie hierover binnen de verschillende zendende instanties.

¹⁴ Wat betreft de zendende instantie beperkt dit artikel zich, zoals reeds eerder aangegeven, tot de situatie van de rooms-katholieke justitiepastor.

¹⁵ Brochure *Rechtspositie Rijksambtenaar*, Ministerie van BZK: Den Haag, 2008, 39.

¹⁶ Den Haag: DJI, 2010.

¹⁷ *Ib.*, p. 5-6. Overigens wordt de onderlinge verhouding tussen die kernwaarden niet echt nader uitgewerkt. Zo lijkt er toch zeker sprake van een spanning tussen de waarden betrouwbaarheid en openheid, en ook de kernwaarden rechtvaardigheid en veiligheid kunnen op zeer gespannen

Opvallend is dat de huidige gedragscode al acht jaar na de vorige verschijnt en op een aantal punten aanmerkelijk verschilt van zijn voorganger. Zo is niet alleen het rustgevende groen van de vorige brochure ingewisseld voor alarmerend felrood, maar is ook het respectvolle 'u' ingewisseld voor amicaal getutoyeer. Naast deze secundaire verschillen is vooral de toonzetting van de huidige gedragscode anders. Dat is af te lezen aan de volgorde van de beroepsrisico's, die ingrijpend is veranderd. Kwam bijvoorbeeld de omgang met vertrouwelijke informatie en de vrijheid van meningsuiting in de vorige gedragscode pas vrij laat aan bod, de huidige code opent ermee. Daarnaast acht de huidige gedragscode het nodig om te eindigen met de presentatie van een nogal intimiderende lijst met wetsartikelen, die de ambtenaar wijzen op zijn plichten en vooral op de sancties die hij kan verwachten wanneer hij in de fout gaat – een lijst die in de vorige brochure gewoonweg volkomen ontbrak. Opvallend is verder dat de kernwaarden 'betrouwbaarheid' en 'professionaliteit' direct en expliciet gekoppeld worden aan het naleven van de regels, en dat de kernwaarde 'openheid' alleen relevant lijkt in de contacten met de eigen collega's. Kortom, de toon en inzet van de huidige gedragscode duidt op een klimaat bij justitie dat strenger en defensiever is vergeleken met de periode daarvoor. Op zich niet verwonderlijk wanneer bedacht wordt dat sinds de publicatie in 2002 van de vorige gedragscode het politieke en maatschappelijke klimaat waarin justitie functioneert, drastisch is veranderd.

Dit laatste geeft aan dat justitie niet op zichzelf staat en niet functioneert in een vacuüm. Integendeel, het functioneren van justitie als deel van de rijksoverheid wordt uiteindelijk bepaald door de ethische en rechtsfilosofische zelfopvatting van de staat, en in het verlengde daarvan van de rijksoverheid. Rechtsfilosofisch en normatief is die verankerd in de idee van een democratische rechtsstaat.¹⁸ De overheidstaak kan niet uitgevoerd worden zonder machtsuitoefening, maar die machtsuitoefening vergt wel legitimatie. Deze legitimatie wordt gevonden in het recht want “vanaf het moment dat de overheid zich in het kleed van de rechtsbedeler en wetgever hult, heeft zij ook tegen zichzelf het recht te laten gelden.”¹⁹ Dus niet alleen de bur-

voet met elkaar staan.

¹⁸ Voor de historische ontwikkeling hiervan: Th. Bellekom e.a., *Compendium van het Staatsrecht*, Deventer: Kluwer, 2007, 10e dr.; M. Burkens e.a., *Beginnelen van de democratische rechtsstaat. Inleiding tot de grondslagen van het Nederlandse staats- en bestuursrecht*, Alphen a/d Rijn: Kluwer, 6^e dr, 2006, p. 11-37 en Van der Pot-Donner, *Handboek van het Nederlands staatsrecht*, Deventer: Kluwer, 2006.

¹⁹ Van der Pot, *a.w.*, 173.

ger is gehouden aan de wet, maar ook de overheid acht en weet zich gebonden aan de geldende wet. Dit ter voorkoming van machtswillekeur en onbegrensde machtsconcentratie.²⁰ Deze opvatting heeft zijn juridische weerslag gevonden in de formulering van burgerrechten (in nationale wetgeving) en mensenrechten (in internationale wetgeving). Die rechtsstaat is verder democratisch gelegitimeerd. Voor de overheid betekent dit dat zij het algemeen belang dient en zorgt voor goed bestuur gebaseerd op democratische legitimatie, rechtsgelijkheid, rechtszekerheid, effectiviteit en efficiëntie.²¹

Dit alles heeft natuurlijk directe gevolgen voor de ambtenaar als dienaar en representant van de overheid. Immers, de hierboven genoemde waarden bepalen in feite de invulling en de grenzen van goed ambtenaarschap. En hoewel er momenteel een tendens is het ambtenaarschap steeds meer gelijk te stellen aan gewoon werknemerschap, liggen hier ook de redenen dat aan het ambtenaarschap in vergelijking met gewoon werknemerschap beperkingen vastzitten. Juist het principe van de democratische rechtsstaat betekent dat de ambtenaar gehouden is aan de geldende wetgeving en de democratisch gelegitimeerde politieke besluiten uitvoert.²² Maar dit kan problematisch zijn.²³ Wet- en regelgeving met betrekking tot de ambtenaar tracht een evenwicht te vinden tussen aan de ene kant die beperkingen en aan de andere kant juist de bescherming van ver-

²⁰ Deze begrenzing van overheidsmacht door de wet vindt haar verdere concretisering in 1- het legaliteitsbeginsel, 2- de machtsverdeling, 3- grondrechten en 4- Een rechterlijke controle, inhoudende dat de burger toegang heeft tot een onafhankelijke en onpartijdige rechter, die de rechtmatigheid van het overheidshandelen toetst.

²¹ De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid verwijzend naar *Het borgen van publiek belang* (WRR 2000) in: WRR, *De toekomst van de nationale rechtsstaat. Rapporten aan de regering*, nr. 6, Den Haag: SDU Uitgever, 2002, 164.

²² De oude gedragscode stelde in dit verband nadrukkelijk: "De politiek bepaalt de speciale taak die Justitie in het algemeen en DJI in het bijzonder voor de samenleving uitvoert. Wij leggen daarom aan de politiek verantwoording af over ons doen én ons laten." *Gedragsprotocol integriteit*, Den Haag: DJI, 2002, 6.

²³ Problematisch wordt het wanneer politieke besluitvorming die democratisch gelegitimeerd is (de minister neemt een besluit eventueel met instemming van een meerderheid van de Tweede Kamer) in strijd is met de geldende juridische regelgeving die de uitvoering van het politieke besluit eigenlijk niet toestaat. Heeft de ambtenaar dan de minister en de politiek of de wet te volgen? Dit probleem lijkt hypothetisch, maar speelde bijvoorbeeld bij de ministeriële beslissing tot camerabewaking van Volkert v.d. G. in zijn cel.

schillende grondrechtelijke vrijheden, die in beginsel ook gelden voor de (rijks)ambtenaar. Het meest duidelijk komt dit tot uiting in de regelgeving met betrekking tot de vrijheid van meningsuiting voor de ambtenaar. De heersende opvatting is op dit moment dat de aan de rijksambtenaar opgelegde beperkingen zo minimaal mogelijk dienen te zijn, maar dat de ambtenaar zich er wel altijd van bewust moet zijn dat hij bij de uitoefening van zijn functie de minister vertegenwoordigt. Een toetsing van uitlatingen door een ambtenaar gedaan mag op grond van de vrijheid van meningsuiting (conform art. 7 Gw) enkel en alleen achteraf plaatsvinden.²⁴

Samenvattend kan men concluderen dat de ambtenaar als integer en bekwaam dienaar het beleid van de overheid uitvoert, waarbij de idee en de context van de democratische rechtsstaat het leidend referentiekader zijn voor overheid en ambtenaar. Deze inbedding is van belang omdat ze voorkomt dat alleen de (politieke) waan van de dag de dienst uitmaakt. De juridische (en ethische) context van de democratische rechtsstaat beperkt door de (zowel nationaal als internationaal verankerde) burger- en mensenrechten het optreden van staatsoverheid en ambtenaar. De overheid en haar dienaren staan ten dienste van het algemeen belang en dat veronderstelt dat ze be-

²⁴ Bij een dergelijke toetsing dienen de volgende factoren in elk geval meegewogen te worden:

“a) de afstand tussen de functie van de betrokken ambtenaar en het beleids-terrein waarover de uitlatingen zijn gedaan;
 b) de politieke gevoeligheid van de materie;
 c) het tijdstip waarop de uitspraken worden gedaan;
 d) de wijze waarop de uitspraken zijn gedaan;
 e) de voorzienbaarheid van de schadelijkheid ten tijde van de uitspraken;
 f) de ernst en de duur van de door de uitspraken ontstane problemen voor de dienstvervulling van de betrokken ambtenaar of het functioneren van de openbare dienst, voor zover deze in verband staat met diens dienstvervulling.” (Aanwijzingen externe contacten rijksambtenaren, in: *Stcrt.* 1998, nr. 104 / pag. 8). Relevant zijn verder de bewoording waarin de mening is geuit, het middel dat gebruikt is om de mening te uiten en in welke hoedanigheid de ambtenaar de uitlatingen heeft gedaan. Verder wordt daarin gesteld: “belemmering of complicatie van de goede functionering moet naar objectieve maatstaven gemeten een zekere ernst en bestendigheid hebben: de problemen met betrekking tot de functievervulling en de functionering van de openbare dienst moeten uit de gedragingen van de betrokkene zelf voortvloeien; zij mogen niet primair te wijten zijn aan eventuele subjectieve negatieve reacties van derden.” Mocht het zo zijn dat er sprake is van (vermeend) plichtsverzuim van de kant van de ambtenaar kunnen disciplinaire maatregelen genomen worden door het bevoegd gezag. (Cfr. art. 80 e.v. ARAR)

trouwbaar met bevoegdheden en terughoudend en vertrouwelijk met gegevens hebben om te gaan. Van de overheidsdienaar vergt dit vooral een attitude van loyaliteit aan en terughoudendheid ten aanzien van het beleid van de politieke bewindvoerders. Dat wil zeggen dat de ambtenaar zich dient te onthouden van uitingen in woord en daad die een goede werkvervulling door de ambtenaar dan wel het goede functioneren van de overheid aantasten. Over de inhoudelijke opdracht van de justitiepastor heeft de overheid in beginsel niets te vertellen, althans voor zover de werkzaamheden uit die opdracht voortvloeiend niet strijdig zijn met de wetgeving.

B. De rooms-katholieke kerk

Als kerkelijk ambtsdrager is de rooms-katholieke justitiepastor gezonden door en vanuit de rooms-katholieke kerk. Haar zelfverstaan heeft dus eveneens gevolgen voor de inhoud van diens beroepseer. Het zelfverstaan van de rooms-katholieke kerk als gemeenschap en als instituut is onlosmakelijk verbonden met het leven en sterven van de persoon Jezus van Nazareth, en de ervaringen van zijn volgelingen rond Pasen en Pinksteren. Centraal in Jezus' leven en prediking staat het Rijk Gods. Tegelijk verzamelt Jezus door zijn leven en prediking volgelingen om zich heen. Deze volgelingen, deze verzameling van gelovigen vormen 'kerk'.²⁵ De interne ordening van deze verzameling mensen is op historische en theologische gronden hiërarchisch.²⁶ Er zijn daarmee twee componenten gegeven aan het begrip 'kerk': enerzijds is de kerk een empirische werkelijkheid, anderzijds vindt zij haar bestaansgrond in een geloofsovertuiging en is zij daarop in wezen gericht. Kerk en Rijk Gods zijn niet identiek, maar ook niet te scheiden. De kerk verstaat zich daarom wel als kiem en aanvang van dat Rijk Gods, maar valt er niet mee samen. Daarom is er ook kritiek op de kerk mogelijk. De kerk verstaat zich verder als een verzameling volgelingen van Jezus met de taak dat verzamelen voort te zetten, en als een plek waar Gods heil en genade reeds aanwezig zijn, maar tegelijkertijd heeft ze de taak heil en genade te brengen.²⁷ Het geeft haar een dubbele gerichtheid: zowel op God als op de wereld. Ze is zowel een 'traderingsgemeenschap', dat wil zeggen een gemeenschap

²⁵ No. 760 *Katechismus van de Katholieke Kerk (KKK)* (Utrecht: Secretariaat RK Kerkgenootschap, 1995). Cfr. ook no. 751 KKK: "Door zich 'ekklesia' te noemen, erkent de eerste gemeenschap van hen die in Christus geloofden, dat zij de erfgename van deze bijeenkomst is. In de 'ekklesia' (kerk) 'roept' God zijn volk van alle uithoeken der aarde 'bijeën'. De term kyriakè waarvan church, Kirche en kerk afgeleid zijn, betekent 'zij die de Heer toebehoort'."

²⁶ No. 765 KKK.

²⁷ Cfr. no. 763 en 764 KKK.

waar de boodschap van God wordt doorgegeven, als ook een 'signaleringsgemeenschap', oftewel een gemeenschap waar actuele menselijke noden worden opgepakt.²⁸ De empirische en de theologische component zijn wel te onderscheiden, maar niet te scheiden van elkaar. De taak van de kerk is het getuigen van Jezus en zijn boodschap en daartoe brengt ze mensen samen: om Jezus en zijn leer te herinneren, present te stellen en de wereld te veranderen in een wereld naar Gods wil, die te kennen is door Jezus' leven, sterven, verrijzen en prediking.²⁹ De reeds genoemde dubbele gerichtheid dient daarbij bewaard te worden, want "[D]e kerk is wezenlijk geroepen zich met al haar mogelijkheden te richten op God en op datgene wat humaniteit bevordert. Niet alleen is zij zelf tot deze dubbele gerichtheid gehouden, maar zij dient ook de mensen tot verering van God en inzet voor een humane samenleving op te roepen."³⁰ Bewaken en bewaren van de menselijke waardigheid is binnen de (sociale) leer van de katholieke kerk dan ook een centraal uitgangspunt.³¹

²⁸ C. van Vliet, *Kerk met twee ogen. Een katholieke ecclesiologie*, Kampen: Kok, 2001, p. 14.

²⁹ No. 782 KKK: "Het volk van God heeft bepaalde kenmerken die het duidelijk onderscheiden van alle religieuze, etnische, politieke of culturele groeperingen in de geschiedenis:

– Het is het volk van God: God hoort eigenlijk tot geen enkel volk, maar Hij heeft zich een volk verworven uit hen die vroeger geen volk vormden: 'een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterschap, een heilige natie' (1 Petr. 2,9).

– Men wordt lid van dit volk niet door een lichamelijke geboorte, maar door 'wedergeboorte', 'uit water en geest' (Joh. 3,3-5), d.w.z. door het geloof in Christus en het doopsel.

– Dit volk heeft als Hoofd Jezus Christus (Gezalfde, Messias): omdat dezelfde zalving, de heilige Geest, zich vanuit het Hoofd in het lichaam verspreidt, is het 'het messiaans volk'.

– 'De toestand van dit volk is de waardigheid van de vrijheid van de kinderen van God, in wier harten de heilige Geest woont als in een tempel'. - Zijn wet is het nieuwe gebod lief te hebben, zoals Christus zelf ons heeft liefgehad. Dit is de 'nieuwe' wet van de heilige Geest' (Rom. 8,2); (Gal. 5,25).

– Zijn zending is het zout der aarde en licht der wereld te zijn. 'Het is voor heel de mensheid een zeer krachtige kiem van eenheid, hoop en heil'.

– Zijn bestemming is tenslotte 'het koninkrijk Gods. Het rijk dat door God zelf op aarde begonnen is en steeds verder verbreed moet worden, totdat het op het einde der tijden ook door Hem zelf voltooid wordt"

³⁰ Van Vliet, *a.w.*, 190. Van Vliet noemt dat 'de theologaal-humanitaire dimensie van de Kerk'.

³¹ De Amerikaanse sociaalethicus Hollenbach concludeert dan ook in een bespreking van het Compendium van de katholieke sociale leer (*Compendi-*

Binnen de christelijke traditie wordt de waardigheid van de mens gefundeerd in Gods schepping en in het geschapen zijn naar Gods beeld.³² Dat maakt de mens anders dan alle andere schepsels en geeft meteen ook de betrokkenheid tussen God en mens aan. Er is een speciale band (Verbond) tussen God en mensen. God is mede daarom begaan met de mensengeschiedenis, terwijl de mens van zijn kant geroepen is tot "goddelijke zaligheid".³³ De mens is geschapen als een vrij, moreel wezen met rede en een geweten, maar is daarmee onvermijdelijk ook een zondig wezen. De rede maakt het de mens echter mogelijk het goede en kwade van elkaar te scheiden. Het betekent dat de mens niet 'af' is. Mens-zijn betekent daarom tegelijkertijd menswording. Het scheppingsverhaal leert tevens dat de mens zichzelf niet genoeg is: mens-zijn is onherroepelijk mens-zijn-met-anderen. Persoonlijk belang en algemeen belang zijn zo onlosmakelijk aan elkaar gekoppeld: iedere menselijke persoon verdient eerbied, die tot uitdrukking komt in het eerbiedigen van de rechten die voortvloeien uit zijn waardigheid als schepsel, maar die waardigheid vereist van de menselijke persoon het nastreven van het algemeen welzijn.³⁴ In wezen betekent dit dat rechten gekoppeld zijn aan plichten. Mensenrechten worden gezien als een antwoord op de eis van menswaardigheid³⁵ en horen tot het wezen van de opdracht van de kerk.³⁶ Toch neemt dit een zekere tweedeling niet weg, want "[t]egenover de universalistische notie van de mensheid als een in-

um of the Social Doctrine of the Church, Vaticana, Citta del Vaticano, Libreria Editrice, 2004): "In the face of this ebb and flow of opinion, it is striking how strongly the new Compendium of the Social Doctrine of the Church affirms the Catholic Church's commitment to human rights as moral standards to which all nations and cultures should be held accountable. Like earlier church documents, the compendium grounds the link between Christian faith and human rights in the dignity of the human person as created in the image of God. But its discussion has greater theological depth than all previous teachings, which serves to link its ministry in the domain of human rights tightly to its essential religious identity. (...) Human rights, the vocation of every Christian, and the mission of the church are inseparable." *Human Rights in Catholic Thought*,

http://www.bc.edu/bc_org/rvp/pubaf//05/Hollenbach America.html.

³² *Compendium* no. 37, 105, 107 en 108. Zie ook J. Moltmann, *Menschenwürde, Recht und Freiheit*, Kreuz Verlag, Stuttgart/Berlin, 1979.

³³ No. 1700 KKK.

³⁴ Cfr. No. 1926 en 1930 KKK en hoofdstuk 3 in het *Compendium*.

³⁵ "The movement towards the identification and proclamation of human rights is one of the most significant attempts to respond effectively to the inescapable demands of human dignity." *Compendium* no. 152.

³⁶ *Compendium* no. 159.

clusieve gemeenschap van alle mensen als schepselen Gods staat dus onvermijdelijk de verdeling van de mensheid in twee groepen: degenen die de Ene God dienen en de 'anderen' die halsstarrig hun afgeden blijven vereren en dus op een fundamentele manier 'anders' en bovendien 'zondig' zijn. Zowel de inclusieve, universalistische boodschap als de religieuze tweedeling behoort tot de kern van het monotheïsme.³⁷

De kerkelijke rechtsorde regelt instelling, benoeming, bevoegdheden en ontslag van kerkelijke ambten. In beginsel is het volgens c. 157 van het kerkelijk wetboek (*Codex Iuris Canonici, CIC*) de diocesane bisschop die hierover beslist³⁸: “*Tenzij iets anders expliciet door het recht bepaald wordt, komt het de diocesane Bisschop toe door vrije toewijzing te voorzien in de kerkelijke ambten in zijn eigen particuliere Kerk.*” Pastorale functies binnen de rooms-katholieke kerk worden krachtens kerkelijk ambt uitgeoefend. Om voor een dergelijk kerkelijk ambt in aanmerking te komen moet men tot de rooms-katholieke kerk behoren en geschikt zijn, aldus c. 149,1 *CIC*. Ook wordt verwacht dat men de taak gewetensvol, zorgvuldig en nauwgezet vervult.³⁹ De kerkelijk ambtsdrager heeft dus in beginsel een functioneel-inhoudelijke relatie met de diocesane bisschop, ook als de ambtsdrager in dienst is van een derde, zoals de rooms-katholieke justitiepastor in dienst is bij justitie. Deze zogenaamde bisschoppelijke zending is een voorwaarde voor het mogen uitvoeren van het kerkelijk ambt, en die bevoegdheid (d.i. een volmachtscompetentie) eindigt in beginsel ook met de beëindiging van die bisschoppelijke zending. Daarom is een kerkelijke zending van een andere orde dan een diploma. Het is zowel een loyaliteitsverklaring aan de bisschop als een bisschoppelijke verklaring van toestemming en geschiktheid m.b.t. de uitvoering van het ambt.⁴⁰

³⁷ S. Stuurman, *De uitvinding van de mensheid. Korte wereldgeschiedenis van het denken over gelijkheid en cultuurverschil*, Amsterdam: Bakker, 2010, 93.

³⁸ Er zijn ook kerkelijke ambten die zijn gegeven met de creatie van een publieke kerkelijke rechtspersoon: zo is met de creatie van een bisdom ook het ambt van bijv. bisschop gegeven en met de creatie van een parochie het pastoorsambt. Zie cc 115-116 en 145 e.v. *CIC*.

³⁹ Zie bijv. c. 231, 1 en c. 274, 2 *CIC*.

⁴⁰ A. Jacobs, 'Enkele problemen rondom de rechtspositie van godsdienstleraren, districtskatecheten en pastoraal werkers in de R.K. Kerk in Nederland', in: *Op het snijvlak van civiel en canoniek recht*, Thijmgenootschap, Tjeenk-Willink, Zwolle, 1994, 31-45. Voor de dagelijkse werkrealiteit van de rooms-katholieke justitiepastor is hierbij vooral van relevantie het *Ambtelijk competentieprofiel van de rooms-katholieke geestelijk verzorger/justitiepastor bij de Dienst Justitiële Inrichtingen* (Den Haag, 15 dec.

De rooms-katholieke kerk ziet haar opdracht dus uitdrukkelijk als een tweeledige: enerzijds gericht op verering van God en anderzijds inzet voor humanisering. Deze tweeledige opdracht vloeit zowel voort uit de boodschap van Jezus als ook uit het gehanteerde, theologisch gefundeerde mensbeeld: de mens geschapen naar Gods beeld. De mens is volgens dit mensbeeld een gerelateerd wezen, dat wil zeggen gerelateerd aan God en medemens, hetgeen vervolgens uitdrukking vindt in rechten en plichten. De justitiepastor is als kerkelijk ambtsdrager gezonden vanuit de rooms-katholieke kerk en gehouden aan deze tweeledige opdracht die in de kern dus is samen te vatten in verering van God en inzet voor humanisering. "Het centrale christelijke gebod van de naastenliefde is niet in de eerste plaats gebaseerd op een gemeenschapsvormende wederkerigheid, maar is veeleer een dwingende oproep tot liefdevolle zorg en mededogen die ook geldig blijft als men er niets of zelfs een vijandige bejegening voor terugkrijgt.(...) De liefde tot God en de medemens is het hoogste gebod. Het is een rechtvaardigheid van het hart die in laatste instantie prevaleert boven de politieke en juridische normen van de maatschappij", aldus Stuurman.⁴¹

4. De justitiepastor tussen wal en schip?

De vraag is waar dit de justitiepastor plaatst in relatie tot zijn opdrachtgevers. Naast het feit dat geconcludeerd kan worden dat beide bazen verwachten dat de justitiepastor zorgvuldig, vlijtig en betrouwbaar zijn werk doet, kunnen nu ook aspecten aangewezen worden die van invloed zijn op de integriteit en beroepseer van de justitiepastor, omdat ze direct voortvloeien uit het verschil van zelfverstaan tussen de entiteiten kerk en staat, en de daaruit voortvloeiende opdracht aan hun personeel. Deze verschillen komen in feite voort uit de overmijdelijke en onoplosbare spanning tussen het wereldlijke en geestelijke. Immers, "[E]en latente spanning tussen het wereldlijke en het geestelijke is inherent aan het christendom. De christen is op een bepaalde manier altijd 'burger van twee werelden.'"⁴² Enigszins gechargeerd en zonder volledigheidspretentie zijn die twee werelden in het geval van de justitiepastor als volgt te kenschetsen:

- a. politiek - mystiek: voor de ambtenaar ligt het primaat bij de politiek, terwijl het voor de kerkelijk werker ligt bij God(s wil);

2008). Het document omschrijft het competentieprofiel van de rooms-katholieke justitiepastor inhoudelijk tot in detail.

⁴¹ S. Stuurman, *a.w.*, 96.

⁴² S. Stuurman, *a.w.*, 96.

- b. wet - ethiek: de ambtenaar oriënteert zich primair aan de wet, de kerkelijk werker primair aan de Blijde Boodschap en haar ethiek;
- c. burger - gelovige (mens): de ambtenaar dient de burger, de kerkelijk werker de gelovige dan wel de mens als schepsel Gods;
- d. staat - schepping: de actieradius van de ambtenaar is beperkt door staatsgrenzen, die van de kerkelijke werker door de schepping;
- e. terughoudendheid - getuigen: waar de betrouwbaarheid en geloofwaardigheid van de ambtenaar juist blijken uit discreet zwijgen als het gaat over het te voeren beleid, worden die van de kerkelijk werker juist gevoed door het actief getuigen in woord en daad.

Daar komt nog bij dat justitiepastores gerekend kunnen worden tot wat de bedrijfsethicus Karssing ‘de klassieke professionals’ noemt. Deze professionals kenmerken zich door een speciale, wat elitaire status, een zeker prestige, monopolie-macht, autoriteit, een relatieve autonomie in het bepalen van kwaliteitsstandaarden, de bescherming van de eigen markt, en een eigen beroepscode en zorgplicht naar hun cliënten, inclusief een (wettelijk vastgelegde) zwijgplicht.⁴³ Hun beroeps-codes bevatten vooral het wat en wie, maar niet het hoe van handelingen. Dit wordt overgelaten aan de individuele beroepsbeoefenaar. Deze klassieke professies kenmerken zich verder onder andere door het feit dat ze “de neiging hebben hun prestaties slechts te willen toetsen aan hun eigen subjectieve normen en beroepsopvattingen”.⁴⁴ Een vergelijking tussen ambtenarij en deze klassieke professionals in relatie tot vaststellen, onderhouden en bewaken van de beroepsmoraal levert bij Karssing dan ook het volgende beeld op:

Model:	Ambtenarij	Klassieke professie
Maatstaf evaluatie werkzaamheden:	Opdracht van superieuren	Eigen beroepsstandaarden
Vastgelegd in:	Regels / procedures	Eigen code voor morele uitgangspunten
Bewaakt door:	Organisatieliding	Beroepsgroep
Middels:	Heldere communicatie, controle en sancties	Educatie, consultatie en tucht recht

⁴³ Vgl. Karssing, *Integriteit in de beroepspraktijk*, Assen: Van Gorcum, 2006, 118-125.

⁴⁴ Karssing, *a.w.*, 125.

Op grond van het bovenstaande kan geconcludeerd worden dat het dubbele opdrachtgeverschap en de dubbele loyaliteit zeker aanleiding kunnen geven tot spanning en frictie, waardoor er een reële kans bestaat dat de justitiepastor inderdaad in situaties kan terechtkomen waarbij hij tussen de spreekwoordelijke wal en schip dreigt te vallen. Duidelijk is immers dat verwachtingen en attitude verschillen met betrekking tot de functie van enerzijds ambtenaar en anderzijds pastor. Duidelijk is ook dat de positie van de justitiepastor als het gaat om diens beroepseer en integriteit daardoor voor alle betrokkenen verre van eenvoudig is. Maar zoals het voorbeeld van Multatuli en andere 'klokkenluiders' overduidelijk aantoont, zou het een misvatting zijn te denken dat deze spanning en deze frictiepunten zouden verdwijnen of weggenomen zouden kunnen worden door de justitiepastor niet langer als rijksambtenaar te kwalificeren en de justitiepastor slechts één opdrachtgever te geven. Zo heeft Aardema erop gewezen dat mensen, ongeacht de opdrachtgever(s), naast de officiële normen 'stille waarden' hebben (stil, want vaak verborgen), waardoor ze zich in hun handelen laten leiden.⁴⁵ Daarmee zijn deze frictiepunten ook niet eenvoudigweg te reduceren tot verschillen in taalvelden, zoals her en der wel wordt gesuggereerd. Bovendien, het is niet vreemd dat beroepseer en beroepstrots van de justitiepastor bevraagd worden of zelfs onder druk staan in een tijd en samenleving waarin de traditionele positie van religie en zingeving in alle opzichten voortdurend verandert of al veranderd is. Het zou ook in het licht van deze veranderingen onjuist zijn te concluderen dat spanningen en fricties alleen voortkomen uit de bijzondere positie van de justitiepastor.

5. De meerwaarde van een uitzonderlijke positie

Een niet eenvoudige positie is niet gelijk aan een onmogelijke of ongewenste positie. Integendeel, in zekere zin is een dergelijke positie zelfs te beschouwen als nuttig en wenselijk. Uit het onderzoek van Flierman blijkt dat vele justitiepastores deze uit twee werelden voortvloeiende dubbele loyaliteit daadwerkelijk ervaren. Uit hetzelfde

⁴⁵ Stille waarden verklaren mede waarom mensen in organisaties ja zeggen en nee doen. "Men kan ook spreken van overtuigingen, principes, dikwijls onuitgesproken en impliciet, deels wellicht onbewust. Het gaat om werkelijkheidsconstructies van mensen, dingen waar zij vast in geloven, de betekenis en zin die zij geven aan de werkelijkheid om hen heen." Ze vormen volgens Aardema een tegenwicht tegen overnormering. H. Aardema, *Stille waarden. Een reflectie op overnormering in publiek management*, Den Haag/Heerlen: BMC/OU, 2005, 19.

de onderzoek blijkt echter ook dat het management en overig personeel in een justitiële inrichting verwachten van de geestelijk verzorgers dat ze in de organisatie en ten aanzien van het beleid een andere positie innemen dan het overige personeel. Ook zij weten en realiseren zich blijkbaar dat de justitiepastor een 'andere wereld' vertegenwoordigt en ze verwachten dat ook van de justitiepastor.⁴⁶

Beroepseer en beroepstrots hangen niet alleen van anderen af maar ook van wie de pastor zelf denkt dat hij is of moet zijn, en van de waarden en deugden waardoor hij zich laat leiden. Van de justitiepastor mag in dit verband verwacht worden dat hij zich in zijn werk laat leiden door de christelijke deugden geloof, hoop en liefde. Deze christelijke deugden kunnen echter in het werk voor en met gedetineerden alleen tot uiting komen in een sfeer van minimaal wederzijds vertrouwen. Daarvan is de justitiepastor in zijn werk grotendeels afhankelijk: het vertrouwen dat hij schenkt aan en ontvangt van gedetineerden, maar ook het vertrouwen dat hij schenkt aan en ontvangt van de mensen in de organisatie. Kortom, met vertrouwen valt of staat het dagelijkse werk van de pastor bij justitie.

Juist die combinatie van enerzijds geloofwaardig en betrouwbaar zijn en anderzijds 'van een andere wereld zijn' maken de positie van de justitiepastor werkelijk tot een aparte en bijzondere. De meerwaarde ligt mijns inziens ook juist in deze combinatie. Het plaatst de justitiepastor in de positie van kritische en tegelijk toch loyale *Gegenüber*, die zaken vanuit een andere blik kan bekijken. En misschien nog belangrijker: die die andere kijk ook durft te verwoorden. Tegenover het realisme en cynisme plaatst de justitiepastor dan idealisme en optimisme, tegenover de waan van de dag de wijsheid van eeuwen, tegenover organisatie en structuur de aandacht voor de individuele mens, tegenover veiligheid welzijn, en tegenover de letter van de wet de geest van de wet. Het geeft de justitiepastor de rol en functie van wat genoemd zou kunnen worden de 'noodzakelijke opposant'. Een dergelijke functie is natuurlijk niet

⁴⁶ Ook vanuit het management wordt deze dubbele loyaliteit geconstateerd, want pastores stellen zich met hun aandacht voor gedetineerden wel eens 'contraproductief' op, doordat ze zich eenzijdig laten leiden door wat ze menswaardig achten. Hetzelfde management spreekt tegelijkertijd echter uit dat men een dergelijke houding eigenlijk ook verwacht van justitiepastores, waardoor ook bij het management een wat ambivalente houding lijkt te bestaan. Cfr. A. Flierman, *De kwaliteit van het justitiepastoraat. Empirisch-theologisch onderzoek naar de opvattingen van de katholieke justitiepastores over het justitiepastoraat*, Nijmegen/Den Haag: NISSET/DJI/DGV, 2000, 57-60 en 81.

nieuw, maar kan gemakkelijk gerelateerd worden aan de Oudtestamentische profeten, die in hun tijd een *Gegenüber* waren van het koninklijke/politieke gezag en optraden als woordvoerder van een andere wereld, namelijk die van God. Maar ook vanuit het perspectief van de democratische rechtsstaat heeft een dergelijke functie een legitieme plek. Zowel democratie als recht leven immers van woord en wederwoord. Hoewel een dergelijke positie niet gemakkelijk is, betekent dat niet dat een dergelijke positie ongewenst of onmogelijk is, want deze functie en rol kunnen van grote meerwaarde zijn in een organisatie als een justitiële inrichting, die haast van nature introvert is en voornamelijk gericht op beheersing en controle. In die functie en rol van tegenover heeft de justitiepastor als het ware de taak te 'vervreemden van de dagelijkse, soms dodelijke banaliteit en vanzelfsprekendheid'.⁴⁷ Immers, "de opdeling van de wereld in een werkelijke en een imaginaire (...) is in werkelijkheid de sleutel tot de vrijheid."⁴⁸ De imaginaire wereld met haar dromen en verlangens breekt bestaande kaders open en creëert nieuwe uitdagingen en mogelijkheden in de werkelijke wereld.⁴⁹

Op de vraag wat deze positie van de justitiepastor vergt om die verantwoord in te vullen, geeft het *Handboek Justitiepastoraat* een eerste, belangrijke oriëntatie door te wijzen op het belang van de vier deugden: wijsheid, rechtvaardigheid, matigheid en -zeker niet in de laatste plaats- moed.⁵⁰ Vanuit deze invalshoek en met een dergelijke invulling kan de bijzondere positie van de justitiepastor juist gezien worden als een meerwaarde en niet als een handicap, en bijdragen aan een versterking van de beroepseer en beroepstrots van de justitiepastor.

⁴⁷ Vervreemden in de betekenis van 'vreemd maken' en 'vreemd worden'.

⁴⁸ Stuurman, *a.w.*, 88.

⁴⁹ Daarom ook dat een lerende organisatie steeds op zoek is naar een tegenover, een weerwoord.

⁵⁰ F. van Iersel/J. Eerbeek, 'De justitiepastor vanuit pastoraaltheologisch perspectief', in: F. van Iersel/J. Eerbeek (Red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 193-209.

Staren in het wesen van mensen

Justitiepastoraat en de waarneming van het boze

Toine van den Hoogen

1. Een bijzonder geval van pastoraat?

Tegenwoordig wordt justitiepastoraat omschreven als herstelgericht pastoraat. Het *Handboek Justitiepastoraat*¹ maakt duidelijk dat dit aansluit bij ontwikkelingen rondom herstelrecht en herstelgerichte detentie. Zo schrijft Anne-Mie Jonckheere in het *Handboek* dat justitiepastores en herstelwerkers organische bondgenoten zijn. "Beide professies zijn immers betrokken op de vraag hoe mensen in detentie kunnen worden toegerust opdat ze de aangerichte feiten niet als gestold en versteend verleden met zich meedragen, als verdrongen of alleen maar belastend, maar leren zich ertoe te verhouden, eruit te leren, het puin dat ze hebben aangericht te ruimen en het als een baken ter vermijding van nieuw slachtofferschap gaan hanteren."² Al in het begin van haar bijdrage schrijft zij dat zowel mensen die expliciet met herstel bezig zijn als justitiepastores zich er hard voor maken om "processen te faciliteren waarin schuld effectief tot iets goeds kan leiden"³ omdat herstelwerkers en justitiepastores gemeen hebben "een concreet en relationeel perspectief op criminaliteit [te] hanteren".⁴ De eigen bijdrage van pastores aan herstel ziet zij in de *schuldverwerking* (cursivering door mij) want "hun christelijke achtergrond impliceert immers uitdrukkelijk een perspectief op verbinding: omdat de levende God één is, niet in zichzelf verdeeld, participeert ook zijn schepping aan diezelfde intrinsieke eenheid, en is er sprake van een oorspronkelijke en essentiële onderlinge samenhang en verbondenheid van allen en alles."⁵

Deze fragmenten illustreren dat in de conceptualisering van justitiepastoraat twee hoofdlijnen te onderscheiden zijn: een lijn die interventie-handelen accentueert (faciliteren en toerusten) en een lijn die interpretatief handelen accentueert (komen tot authentiek

¹ 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.

² A-M. Jonckheere, 'Justitiepastoraat en herstel. Een positiebepaling', in: *Handboek a.w.*, 210-227, hier 215.

³ *A.w.*, 210.

⁴ *A.w.*, 217.

⁵ *A.w.*, 217, noot 7.

schuldbewustzijn en de relationele implicaties van de schuld ten volle onder ogen zien). Vanuit een theologisch en pastoraal gezichtspunt is het fascinerend om de vraag te stellen of en hoe deze twee lijnen met elkaar in verband gebracht kunnen worden. Want, zoals Jan Bodisco Massink schrijft in zijn artikel *Herstel! Over hoop die doorgaat tegen beter weten in*⁶, als justitiepastor ben je met je boodschap van heil en liefde bedreigend voor mensen die leven in een wereld van trauma's, achterdocht en het chronisch ontbreken van veiligheid en vertrouwen en nog maar één strategie hebben, namelijk een overlevingsstrategie. De pastor, zo schrijft Bodisco Massink, vertegenwoordigt – kortstondig en snel weer vergeten – een gemeenschap van totaal andere orde dan de wereld van wantrouwen en *jungle life* waarin de noodzakelijkheid tot overleven bestaat. Als pastor, schrijft hij, induceer je met deze boodschap angst en roep je inwendige spot op – ook al wordt je boodschap ogenschijnlijk beantwoord met aanpassing. Hoe is herstelgericht handelen en de representatie van een oorspronkelijke eenheid van allen en alles in de bajes voorstelbaar en hoe kan ze mogelijk gemaakt worden? En wat betekent schuldverwerking in een 'gewonde gemeenschap'?⁷ In het vervolg zal ik ingaan op deze vragen, vooral op de vraag welke rol justitiepastoraat kan hebben bij schuldverwerking.

Om op deze vragen in te gaan is het behulpzaam om het concept herstelgericht pastoraat in een breder praktisch-theologisch verband te situeren. Ik zal dat doen door een ontwikkeling te schetsen die gemarkeerd wordt door twee studies op het terrein van de praktische theologie die beide met het werk van de theoloog Gerben Heitink te maken hebben.

In zijn *dissertatie* (1977) brak Gerben Heitink een lans voor de omschrijving van pastoraat als *hulpverlening*.⁸ Hij verstaat daaronder "dat een pastor een helpende relatie aangaat met mensen om – in het licht van het evangelie en in verbondenheid met de gemeente van Christus – met hen een weg te zoeken in geloofs- en levensvragen".⁹ Heitink maakt onderscheid tussen vier soorten hulprelaties (sociale hulp, medische hulp, geestelijke hulp en psychische hulp). Hij benadrukt dat een pastor in zijn hulpverlening in elk van deze relaties te

⁶ J. Bodisco Massink, 'Herstel! Over hoop die doorgaat tegen beter weten in', in: T.W.A. de Wit, E. Jonker en R. van Eijk (Red.), *Van kwaad verhalen. Context en praktijk van het justitiepastoraat*, Tilburg/Kampen: Centrum voor Justitiepastoraat, 2010, 93-103, hier 98-101.

⁷ Vgl. T.W.A. de Wit, 'De gewonde gemeenschap. Over barmhartigheid en gevangenschap', in: *Handboek*, a.w., 31-54.

⁸ G. Heitink, *Pastoraat als hulpverlening*, Kampen: Kok, 1977.

⁹ A.w., 75.

maken heeft met een 'voorveld' waarin hij alles gemeenschappelijk heeft met andere hulpverleners en waarin methodische gespreksvoering centraal staat. Maar de pastor heeft in zijn werk ook te maken met een 'overgangsgebied' waarin vooral het verwachtingspatroon van de hulpvrager en de identiteit van de helper naar voren komen. Hier zijn verheldering en bewustwording van belang om te ontdekken of men aan het goede adres is en, zo ja, hoe men samen verder komt. Ten slotte is er in het werk van een pastor sprake van een 'eigen terrein'. Voor de maatschappelijk werker is dat de leefbaarheid van het bestaan, voor de medicus genezing van de hele mens, voor de therapeut bevrijding van psychische druk en neurosen en voor de pastor de zingeving van het leven. Het ene en het andere hangen overigens steeds sterk samen en vergen diepgaande samenwerking tussen pastorale en andere vormen van hulpverlening.¹⁰

Bij zijn *afscheid* als hoogleraar (2003) wordt aan Gerben Heitink een vriendenboek aangeboden onder de titel *De kunst van ontfermen*.¹¹ De redacteurs schrijven dat het thema 'ontferming' het hart raakt van Heitinks theologie en citeren een passage uit zijn dissertatie: "Vanuit het woord ontferming komt er een beweging op gang, een stroom van gevoelens in de directe ontmoeting met mensen. In deze beweging voltrekt zich het evangelie".¹² De godsdienstpsychologe Hans Alma schrijft in haar artikel *Troost bieden aan bedroefde harten. Ontferming in leven en werken van Vincent van Gogh* dat er volgens Heitink een duidelijk verband is tussen 'met ontferming bewogen zijn' en 'zien'. "Gods ontferming wordt opgeroepen door het zien van mensen in hun verlorenheid en verworpenheid".¹³ Alma concludeert uit haar analyse van het werk van Van Gogh die uitloopt op een bespreking van diens beroemde werk *De gestichtstuin van Saint-Rémy* (1889) dat in hedendaagse kunst uitdrukking wordt gegeven aan universele gevoelens van strijd en lijden die mensen direct raken vanuit hun persoonlijke ervaringen. Van Gogh heeft met zijn werk een alternatief willen bieden voor Gauguins voorstelling van Christus in de tuin van Gethsemane. Op deze manier is beeldende kunst een

¹⁰ A.w., 282-283.

¹¹ A. Lanser, J. van Nijen, C. Stark, S. Stoppels (Red.), *De kunst van ontfermen. Studies voor Gerben Heitink*, Kampen: Kok, 2003.

¹² G. Heitink, *Pastoraat als hulpverlening*, a.w., 156-157, vermeld in *De kunst van ontfermen*, a.w., 6.

¹³ H. Alma, 'Troost bieden aan bedroefde harten. Ontferming in leven en werken van Vincent van Gogh', in: *De kunst van ontfermen*, a.w., 304-324, hier 304.

hermeneutiek van het christelijke ethos, zoals de ondertitel van het artikel van Frits de Lange in dezelfde bundel luidt.¹⁴

De dissertatie van Heitink en de bundel die is aangeboden bij zijn afscheid, hanteer ik hier als twee momenten die helpen om de eigen aard van het justitiepastoraat te markeren. Wat is er veranderd in de pastoraaltheologie tussen 1977 en 2003? Bovenstaande verwijzingen willen op twee aspecten attenderen. Er is allereerst een verschuiving die het gevolg is van de secularisering van wat De Lange "de intensivering en radicalisering van de grensoverschrijdende tendens in het christelijke naastenliefde-ethos"¹⁵ noemt. Die verschuiving leidt ertoe dat een humanistisch perspectief op wat Alma aanduidt als 'universele gevoelens van strijd en lijden' voor velen vandaag veel meer maatschappelijke en intellectuele plausibiliteit heeft dan een expliciet christelijk, vanuit een 'binnenperspectief' geformuleerd ethos. Hans van der Ven schrijft daarom "(...) dat de religieuze interpretatie van compassie zich er, althans wannéér ze plaatsvindt, gemakkelijk voor leent als een interpretatie-achteraf te worden beschouwd".¹⁶ Compassie *coram Deo* wordt verstaan als het inzicht 'dat het ergens goed voor was', 'het een bedoeling had', 'het een stap dichterbij mezelf, bij anderen en zo bij God heeft gebracht'. Het 'licht van het evangelie' waarover Heitink spreekt in zijn dissertatie zal pas in het *eschaton* openbaar maken "wat we voor goeds hebben gedaan, misschien minder of misschien juist meer dan we hebben bedoeld of ons bewust waren"¹⁷, schrijft Van der Ven. "In plaats van in het gelaat van de noodlijdende ander Jezus of God te (willen) zien, ligt het meer voor de hand in de ellende en het lijden van de ander de eigen ellende en nood weerspiegeld te zien. Slechts in de aanblik van de eigen leegheid, aldus Rahner, verliest men zijn eigen, overigens ontvangen, rijkdom niet, maar vindt haar".¹⁸

Een tweede verandering in de pastoraaltheologie tussen 1977 en 2003 is te horen in het woord *kunst*. In het vriendenboek wordt bijna in elk artikel gerefereerd aan beeldende kunst, aan iconografie als vindplaats van de ervaringen van ontferming. Dat is een kenmerk van het boek dat niet (alleen) iets zegt over de buiten-theologische interesses van de redactieleden, de auteurs of van Heitink zelf. Het zegt

¹⁴ Fr. de Lange, 'Het werk van barmhartigheid. Beeldende kunst als hermeneutiek van het christelijke ethos', in: *De kunst van ontfermen*, a.w., 288-303.

¹⁵ A.w., 289.

¹⁶ H. van der Ven, 'Compassie: een moderne passie? Een pastoraaltheologische recapitulatie', in: *De kunst van ontfermen*, a.w., 23-44, hier 39.

¹⁷ A.w., 41.

¹⁸ A.w., 42.

(ook) iets over de nieuwe mogelijkheden die pastores en theologen tegenwoordig zoeken om een idioom te vinden waarmee binnen de ontwikkeling van het hedendaagse levensgevoel Godsgeloof, religiositeit, christelijke waarden en perspectieven op ons leven kunnen worden gearticuleerd.¹⁹ Bovendien accentueert het woord *kunst* dat de vaardigheid van pastorale hulpverlening niet alleen een competentie is van interventie maar een *ars*, een creatieve begaafdheid om anderen en jezelf met ontferming tegemoet te treden. Naast het competentieaspect en het hermeneutisch aspect benoemt *de kunst* van ontferming ook dat deze begaafdheid wortelt in een gift (aan de pastor en aan de mens die hulp vraagt). Het leren van deze kunst is zeer belangrijk voor een pastor. In haar artikel²⁰ over supervisie schrijft Alma Lanser: “Leerervaringen in de supervisie worden soms beleefd als het vinden van een schat”. Deze “beleving van uitstijgen, samenvallen en helder zien” herkent ze in een gedicht van Ida Gerhardt *Dolen en dromen*.²¹

Anderhalf etmaal ben ik omgegaan/ -mijzelf ontkomen, eindelijk mijzelf-/dolend en dromend in een kleine stad,/ waar álles stem kreeg, álles openging./Steeds wetend: zó kan het maar éénmaal zijn

Het eigen karakter van justiepastoraat kan worden verhelderd vanuit bovenstaande schets van de ontwikkeling van de praktische theologie. De benadering van justiepastoraat als herstelgericht pastoraat valt te situeren binnen de ontwikkeling van pastoraat als hulpverlening naar pastoraat als kunst van ontfermen. Ook al blijkt de bevolking van de bajes geen afspiegeling te zijn van de Nederlandse bevolking, de ontwerpers van een nieuw concept van justiepastoraat blijken dat wél te zijn. Dat is herkenbaar in het antwoord op de vraag: hoe is herstelgericht handelen en de representatie van een oorspronkelijke eenheid van allen en alles in de bajes voorstelbaar en hoe kan ze mogelijk gemaakt worden? En wat betekent *schuldverwerking* in een ‘gewonde gemeenschap’?

Enerzijds wordt veel aandacht besteed aan competente manieren van interventie, ondersteuning, aan aspecten van hulpverlening die een pastor soms grotendeels, soms gedeeltelijk deelt met andere

¹⁹ T. van den Hoogen, *A Taste of God. On spirituality and reframing foundational theology*, Münster: LIT Verlag, met name hoofdstuk 3, *Aesthetics: an idiom for God*, 2011.

²⁰ A. Lanser, ‘Want waar uw schat is, daar zal ook uw hart zijn. Ontferming in de supervisie’, in: *De kunst van ontfermen*, a.w., 107-122, hier 121.

²¹ I. Gerhardt, *Verzamelde gedichten II*. Amsterdam: Atheneum/Polak en Van Gennep, 1999.

herstelwerkers. Vanuit dit perspectief doet zich op gezette tijden de vraag voor naar het eigene van pastoraat. In het *Handboek* wordt dan over theologische kernthema's, ambtelijke competentie en pastorale doelen gesproken. In zoverre is justitiepastoraat een bijzonder geval van pastoraat: je herkent in justitiepastoraat kenmerken die in andere vormen van pastoraat ook voorkomen. Een bijzonder geval betekent dan: een specifiek voorbeeld van pastoraat, zowel in zijn hulpverlenende kant als in zijn aspect van begaafdheid.

Anderzijds ligt er naast hulpverlening in het *Handboek* veel accent op de aan menselijke interventie ontsnappende dramatiek van het trauma en het grote belang van een narratieve benadering van wat daders en slachtoffers is overkomen. Dat maakt van het begrip *verwerking* (in: schuldverwerking) een fascinerend begrip. Het lijkt zo mooi te passen in *hulpverlening*. Maar voorbeelden uit de bajes van door een pastor geënceneerde gesprekken tussen gedetineerden onderling waarin ze aan elkaar hun eigen delict-verhaal vertellen, laten ook zien dat er andere processen op gang kunnen komen, processen die het onderscheid tussen interventie en interpretatie overstijgen. De vertellers zelf worden de actoren en waarnemers van de complexe relatie tussen daders en slachtoffers. Een pastor scheidt dan eigenlijk 'alleen nog maar' een gelegenheid om tot een narratieve representatie te komen van een verwonde, soms blijvend geschonden gemeenschap. Christenen hopen dat in het eschaton aan het licht zal komen of we daarmee wat goeds hebben gedaan, misschien minder of misschien juist meer dan we hebben bedoeld of ons bewust waren. Ze *hopen* het. Hans van der Ven verwijst daarom naar een woord van Karl Rahner die over deze onzekerheid heeft gezegd: "*Ach, das ist unsagbar schwer, und dunkel bleibt es, ob wir es wirklich tun.*"²² Vanwege deze verwikkeldheid in de dramatiek van het trauma dat in delictverhalen ter sprake komt, is justitiepastoraat óók als een bijzonder geval van pastoraat te betitelen. Maar hier betekent het woord 'bijzonder geval' dat het gaat om een uitzonderlijk voorbeeld van pastoraat, zowel in zijn hulpverlenende kant als in zijn aspect van creatieve begaafdheid waarvan hierboven sprake is.

2. Het 'point d'honneur' van een justitiepastor

In de eerste paragraaf heb ik justitiepastoraat gesitueerd in enkele ontwikkelingen van de benaderingen van pastoraat. In deze paragraaf wil ik ingaan op het uitzonderlijk karakter van deze vorm van

²² K. Rahner, K., 'Preis der Barmherzigkeit', in: *Schriften zur Theologie* 7, Einsiedeln: Benzinger, 1971, 263-264.

pastoraat. Deze ligt in de voortdurende confrontatie met de in delictverhalen schuil gaande en daaruit op te delven dramatiek van het trauma, het trauma van de daders en van de slachtoffers.

Waarin ligt dan de *'point d'honneur'* van de justitiepastor? Bodisco Massink noemt dit "een doorgaande hoop tegen beter weten in".²³ "We moeten de lof blijven zingen, het vreemde woord blijven verkondigen, blijven bidden voor de wereld en onszelf"²⁴. Hij noemt de *point d'honneur* van justitiepastoraat het blijven bezingen van de lof op De Naam, zoals drie bejaarde Grieks-orthodoxe monniken op een heuvel ergens in Galilea vijf keer per dag blijven doen in hun kapel, ongeacht de wel of niet opduikende stroom van toeristen. Herstelgerichtheid in het pastoraat is het blijven bezingen van de lof op De Naam, totdat het trauma van de verslaafde "niet meer zo lekker voelt".²⁵

Het lijkt op het antwoord van Evert Jonker die ons adviseert om "te kijken of er iets te bidden valt",²⁶ open te staan voor gesprek en zoeken naar transcendentie "in die verwarrende en soms tegenstrijdige verhalen die gedetineerden aan een pastor toevertrouwen, verweven met slierten boosheid, teleurstelling, apathie, stoerheid en zoete, dankbaar stemmende herinneringen".²⁷

Anne-Mie Jonckheere ziet dit *point d'honneur* heel anders. Zij ziet een "natuurlijke alliantie" tussen *restorative justice* en justitiepastoraat in de schuldverwerking van de gedetineerde. Van de pastor vraagt dit, zegt ze, "compassie (...) in de wederkerigheid van een pastorale relatie, tot blijkt dat deze (de pastor, TvdH) net als de gedetineerde aangewezen is op het ondervinden van de kracht van de vrijheid om trouw te blijven aan zichzelf (...) trouw aan de realiteit van acceptatie en transformatie".²⁸ Ook Maria Terlouw-Sterk wijst in dit verband op het belang ervan dat de pastor aandacht geeft aan de boosheid van de gedetineerde.²⁹

²³ Bodisco Massink, 'Herstel!', a.w., 101.

²⁴ Idem.

²⁵ Idem.

²⁶ E. Jonker, 'De justitiepastor als aanklager', in: T.W.A. de Wit, E. Jonker en R. van Eijk (Red.), *Van kwaad verhalen. Context en praktijk van het justitiepastoraat*, Tilburg/Kampen: Centrum voor Justitiepastoraat, 2010, 39-69, hier 53.

²⁷ Idem.

²⁸ A-M. Jonckheere, 'Justitiepastoraat en herstel. Een positiebepaling', in: *Handboek*, a.w., 218.

²⁹ M. Terlouw-Sterk, 'Boosheid als kans', in: *Van kwaad verhalen*, a.w., 71-92

Ik wil hier de benadering van Bodisco Massink over het *point d'honneur* nu plaatsen tegenover die van Jonker, Jonckheere en Sterk. Het zijn twee ingrijpend verschillende benaderingen.

De benadering van Massink zal ik 'dialektisch' noemen. Hiermee sluit ik aan bij wat de theoloog Hendrik Berkhof kenmerkend noemt voor de geloofsreligie van Abraham. Daarin gaan Gods transcendentie en diens nabijheid in de concrete levensproblemen hand in hand. 'God laat niet over zich beschikken (...) Het spreken is de meest persoonlijke en de meest soevereine vorm van onderling verkeer. Vandaar dat in Israël het *woord* centraal staat.³⁰ 'De Naam' heeft eigenlijk geen belang en laat ook geen belang gelden. De Naam 'is er', 'telkens weer te loven', kan in de lofprijzing aan het daglicht komen.

De andere benadering zou ik 'fenomenologisch' willen noemen. De menselijke ervaring en haar ontleding en interpretatie vormen in deze benadering de vindplaats om de mogelijke geloofsdimensie van het bestaan ter sprake te laten komen. Door de menselijke ervaringsmogelijkheden te verstaan, ontplooit zich een perspectief op Gods openbaring. In de fenomenologische benadering dien je als pastor het belang van getraumatiseerde subjecten. Getraumatiseerde subjecten hebben zichzelf en anderen in het trauma verloren maar kunnen door compassionele presentie van de pastor wellicht zichzelf terugvinden en daarmee ook de pastor een hernieuwde toegang tot zichzelf / haarzelf bieden.

Waarom zijn deze benaderingen ingrijpend verschillend? Ze zijn dat niet vanuit het gezichtspunt van de juridische, psychische en sociale competenties van de pastor die zijn vakkundigheid kenmerken en hem/haar tot een herkenbare actor in deze uitzonderlijke vorm van 'pastorale zorg' maken. Ze zijn het dus niet in de domeinen die Heitink het 'voorveld' en het 'overgangsgebied' heeft genoemd. Ze zijn het wél in wat Heitink het domein van 'het eigene' van de pastor heeft genoemd. Heitink heeft dat het domein van de zingeving van het leven genoemd. Uit de hier besproken publikaties over justitiepastoraat blijkt dat deze dimensie van zingeving alles te maken heeft met de vraag hoe een justitiepastor zijn competenties inweeft in zijn voorstellingen van, denken over en bewustzijn van transcendentie, van de transcendentie van God. Daar heeft Evert Jonker een punt: het *point d'honneur* van het justitiepastoraat ligt in de wijze waarop deze pastorale zorg is ingeweven in de gerichtheid op het transcendente, op het heilige, op God, op De Naam.

Wanneer we kritisch willen nadenken over voorstellingen van, denken over en bewustzijn van transcendentie, van de transcenden-

³⁰ H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk: Callenbach, 1985, 14-15, hier 15.

tie van God, en deze communicatief willen maken, is het vruchtbaar om een reflectie van de Franse filosoof Jean-Luc Marion ter harte te nemen. Hij staat in een fenomenologische traditie, maar daarbinnen staande wil hij ons waarschuwen voor de kans dat we van ons bewustzijn van Transcendentie een idool maken. Indien het bewustzijn van Transcendentie uiteindelijk het bewustzijn is van een ultieme horizon die oprijst uit onze traumatisch verwarrende en verwarde werkelijkheidservaringen, zal en kan onze voorstelling van Transcendentie niet anders zijn dan weerspiegeling van onze verwarrende menselijke, getraumatiseerde realiteit. Marion noemt deze denkbeving idolatrisch. De beelden van Transcendentie komen voort uit de gerichtheid van ons menselijk bewustzijn en laten een 'metafysische echo' horen, zijn beelden die aan God een 'zijn' toeschrijven. Marion zoekt naar een bevrijding van het denken aangaande God die dit van deze metafysica bevrijdt en recht doet aan de onherleidbaarheid van de namen van God. Hij wil de namen van God recht doen zonder te vervallen in een totaliteitsdenken. Hij wil de namen van God in hun iconisch karakter laten werken.³¹

Het gaat hier om het *point d'honneur* van een justitiepastor. Haar werk werpt, juist in het eigen domein dat dit werk onderscheidt van andere herstelwerkers, de klemmende vraag op hoe men een andere potentie kan 'aanroepen', hoe men iconische werking van de namen van God kan 'aanroepen' tegen de dynamiek van de tragische relaties die in delictverhalen schuil gaat. Juist op dit punt gaat de vergelijking met de 'griekse monniken' die Bodisco Massink maakt niet op. Op de berg in Galilea wordt religiositeit niet doortrokken door de trauma's van delictverhalen. De duisternis die in deze delictverhalen schuilt, maakt een kunst van ontfermen onontbeerlijk. En deze kunst vergt van de justitiepastor een nieuwe oefening in het waarnemen van het boze. Is het voorstelbaar dat 'het boze', de duisternis van de delictverhalen, kan worden waargenomen vanuit het iconisch karakter van de namen van God? Dat is de inzet van de rest van dit betoog.³² Daarin kan het *point d'honneur* van het justitiepastoraat worden 'geactiveerd'.

³¹ T. van den Hoogen, 'Theologie tussen verzwijgen en stilte. Marions voorstel om over God te zwijgen', in: R. Welte (Red.), *God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion*, Nijmegen: Valkhof Pers, 2000, 45-65.

³² Ik zoek dus een benadering die zowel recht doet aan de dialektische als aan de fenomenologische benadering en die de kern raakt van wat mijns inziens het *point d'honneur* van het justitiepastoraat vormt.

3. De waarneming van het boze en het 'staren' in het 'wesen' van mensen.

De vorige paragraaf roept de vraag op hoe in het justitiepastoraat 'het boze' dat schuilgaat in de delictverhalen van bajesklanten onder ogen kan komen in het perspectief van *'restorative justice'*. Daarom, zo wil de tweede paragraaf duidelijk maken, dienen we wegen te zoeken waarlangs de iconische werking van de namen van God kan 'passeren' (een term van Marion) in deze delictverhalen. Marion bedoelt met dit werkwoord 'passeren' te zeggen dat – indien we ons bevrijden kunnen van de metafysica in ons benaderen van de namen van God – het aanroepen van deze namen een eigen dynamiek kan losmaken die in onze menselijke ervaringen, dus in onze delictverhalen, kan dóórbreken en deze ervaringen en verhalen kan openbreken.

Deze reflectie van Marion ga ik nu verbinden aan een paar begrippen uit het werk van de Brabantse mysticus Jan van Ruusbroeck (1293-1381), namelijk 'staren' in het 'wesen' van mensen. Ik wil laten zien dat de benadering van mensen in de bajes door justitiepastores in een 'ontfermende' benadering (zie paragraaf 1) vraagt om vorm van spiritualiteit bij de justiepastores die kan worden verduidelijkt met deze woorden van Jan van Ruusbroeck.

3.1 *Staren*

Ik begin bij het middelnederlandse woord 'staren'. Om de betekenis die dit in Ruusbroecks idioom heeft te verduidelijken, start ik met een eigentijds voorbeeld uit de hedendaagse kunstbeschouwing, iets heel anders dus, maar iets dat voor hedendaagse mensen relevant is.

Sprekend over moderne kunst, heeft Rudi Fuchs, de voormalig directeur van het Stedelijk Museum van Amsterdam uitgelegd³³ dat veel moderne kunst er niet is om de gewaarwording op te doen van de aanwezigheid van schoonheid. In de traditionele opvattingen over schoonheid had de gewaarwording van schoonheid sterk het karakter van deelhebbing. Maar in de hedendaagse kunst gaat het om de gewaarwording van de *verstoring* van je aandacht. Je blijkt ergens op te blijven hangen, ze wordt 'gelocaliseerd', je blik wordt vertraagd, begrensd veeleer dan geïntensiveerd. Toen de kunstenaar Merz werd gevraagd waarom hij kokosnoten in zijn werk gebruikte, antwoordde hij: 'omdat ze er waren'.

Zo is het ook in het justitiepastoraat. De getraumatiseerde levens waar justitiepastores tegenop lopen, zijn er. Ze zijn er als een vreem-

³³ A.R. Esman, R. Fuchs, *Vervulde verlangens. Besprekken over kunst in onze tijd*, Amsterdam: Meulenhoff, 1977.

de evidentie die onontkoombaar je mooie intenties van op restauratie gericht handelen vermoeid en vermoeiend maakt. Wat moet je nou in godsnaam met kokosnoten? Je kunt er niets mee, geen doelen mee bereiken, geen vorderingen mee te maken. En met verhalen van gedetineerden maak je dit ook mee: wat moet je er ‘in Godsnaam’ mee? En het is met deze verhalen nog ingewikkelder dan met kokosnoten. Kokosnoten liggen daar maar te liggen. Maar de verhalen van de gedetineerden zijn, zoals Theo de Wit schrijft,³⁴ een “onuitputtelijke bron van zelfbedrog”, en zelfbedrog is zowel iets van singuliere personen als van collectieven zoals klassen en naties. Hun narratieven zijn verkleedpartijen, die misschien alleen, zoals Theo van Dun schrijft, door een exorcist kunnen worden benaderd.³⁵

Misschien is er geen andere sector in het pastoraat waar pastores zo ernstig en duurzaam met zulke verkleedpartijen worden geconfronteerd. Dat maakt het justitiepastoraat tot een uitzonderlijk voorbeeld van pastoraat. Het *point d'honneur* van de justitiepastor is erin gelegen om deze eindeloze stroom van traumatiserend zelfbedrog in de delictverhalen te localiseren. Hun blik dient erop te blijven hangen, dient te blijven hangen op iets waar je niets mee kunt. Daarmee kan de justitiepastor iets ‘doen’ dat werkelijk eigen is temidden van de arbeid van andere herstelwerkers. Justitiepastoraat wil niet interveniëren maar het boze dat verweekeld is in de interacties van getraumatiseerde levens, localiseren. Je loopt er tegen op als justitiepastor omdat je een antenne hebt voor de namen van God die erin kunnen ‘passeren’. Vanuit zijn spiritualiteit blijft de justitiepastor op deze verhalen omtrent het boze hangen. Het vormt de achterkant van het gelijk van strafrecht en herstelwerk.

De traumatiserende kracht van het boze – dat is een belangrijk inzicht in de theorie van de ‘*restorative justice*’ – huist in de interacties tussen *alle* betrokkenen. Alleen een dynamiek vanuit het andere-dan-het-trauma kan hier doorheen breken. Dat betekent hier ‘transcendentie’. Als een pastor alert is op de namen van God die kunnen doorbreken (passeren) in de delictverhalen, dan spreekt zij in haar werk haar spiritualiteit aan. Onze cultuur kent – vaak in haar religieuze en spirituele tradities – allerlei narratieven die het andere-dan-het-trauma verbeelden en de kracht van deze – singuliere personen en collectieven overstijgende – verbeelding instantiëren. Daar in ligt het *point d'honneur* en de onmisbaarheid van het justitiepastoraat.

³⁴ T. de Wit, ‘De opsmuk van het kwaad’, in: *Van kwaad verhalen*, a.w., 25-38, hier 27.

³⁵ T. van Dun, ‘De justitiepastor als ‘exorcist’. Over het vieren van ‘de verlossing van het kwade’’, in: *Van kwaad verhalen*, a.w., 103-124.

In het *Handboek* wordt aandacht besteed aan het thema ‘geestelijke leiding’ als aspect van de professionalisering van het justitiepastoraat.³⁶ In justitiepastoraat wordt het belang van geestelijke leiding onderkend. Geestelijke leiding staat in de traditie van *counseling* en de doelen van geestelijke leiding zijn gericht op de *counselee*. “Het bevorderen van de eenwording van het leven dat mensen leiden. Dit is een doel dat de fragmentatie van het leven van mensen probeert te herstellen in de richting van samenhang en eenheid”.³⁷ De vraag waarmee deze derde paragraaf begint is echter geen vraag omtrent de ‘*counselee*’ maar een vraag omtrent de *counselor*, de pastor. Want deze vraag rijst op vanuit een reflectie van het *point d’honneur* van de justitiepastor.

Zoals gezegd hebben justitiepastores voor hun werk een hele batterij van sociaal-wetenschappelijke, juridische en theologische competenties nodig. Deze competenties vergen een centrum, een middelpunt, een bron van waaruit ze samenhang en kracht krijgen, de kracht van de pastorale identiteit en dynamiek van de justitiepastor. Voor hem en voor haar is het belangrijk om eenheid te vinden in de dimensies van zijn hulpverlening maar vooral ook in de confrontatie met de eerder genoemde verkleedpartijen waar men telkens weer tegen aan loopt. Dat middelpunt is van spirituele aard. Want het centreert de activiteiten van een justitiepastor door aan al zijn competenties een vertrekpunt en een doel te geven waardoor deze activiteiten deel gaan uitmaken van de weg die de justitiepastor opvat als de route waarlangs hij en zij zichzelf als pastor realiseren. En dat vertrekpunt en doel, kortom: deze concrete weg, vormt ook het pad waarlangs de justitiepastor in de wisselende omstandigheden van zijn werk en in alle dimensies ervan zichzelf steeds weer transformeert. De dimensies van hulpverlening maar ook het *point d’honneur* zijn geen statische kenmerken van een onveranderlijke identiteit. Daarom is het middelpunt en de krachtbron van dit werk een zaak van spiritualiteit: het geeft eenheid en samenhang maar ook kracht en dynamiek van transformatie.

Het woord ‘staren’ is – meen ik – van betekenis om de spirituele kern van het werk van de justitiepastor te verduidelijken. Zoals ik elders heb verantwoord kan men Jan van Ruusbroeck beschouwen als iemand die van groot belang is voor een belangrijk hedendaags kenmerk van moderne levenshouding in onze cultuur, het verschijnen van de ‘immanente mystiek’.³⁸ Daaronder versta ik dat eenheid en krachtbron van je werk die samenhang en dynamiek geven aan je

³⁶ *Handboek*, a.w., 20-23.

³⁷ A.w., 22.

³⁸ T. van den Hoogen, *Taste of God*, a.w., m.n. 22-29; 43-66.

bestaan, in onze cultuur een zelf-referentieel karakter hebben. Zoals een modern kunstwerk niet verwijst naar een daarachter of daarbuiten liggende ideaal van schoonheid maar zichzelf presenteert door *daarin* liggende lijnen, structuren, en verwijzingen naar andere kunstwerken, zo is voor immanente mystiek kenmerkend dat vertrekpunt en doel van het werk van justitiepastoraat, kortom de weg die men in zijn werk en leven gaat, verwijzen naar *daarin* aanwezige lijnen, structuren en verwijzingen naar andere vormen van hulpverlening en andere vormen van ontferming. Wanneer men het pastorale werk en ambacht omschrijft als 'de kunst van ontfermen' ontkomt men er niet aan om deze connotaties van het moderne begrip van 'kunst' te betrekken bij de bepaling van wat pastoraat is. De afbeeldingen in het vriendenboek voor Gerben Heitink zijn niet zomaar 'plaatjes bij praatjes'. Ze hebben een diepgaande implicatie voor het pastorale handwerk dat men als zodanig typeert!

3.2 *Wesen*

De volgende term die ik ontleen aan het idioom van Jan van Ruusbroeck is het woord *wesen*. Bij Ruusbroeck is dat een werkwoord, geen zelfstandig naamwoord (*wezen*). Ruusbroeck is geïnteresseerd in de vraag hoe het bewustzijn van de inwendige werkelijkheid van de mens 'in een nieuwe toestand' kan worden gebracht (*wert gheset in een nuwe wesen*). *Wesen* slaat op datgene/degene die je draagt. Dat is je *wesen*. Tegelijk slaat *wesen* ook op het aanraken van Hem. Gericht zijn op het *wesen* noemt hij ook wel *scouwen*. Dat is een onderneming waarin men op zoek is naar Hem die je draagt en is in dezelfde beweging ook een onderneming waarin men erop uit is aangeraakt te worden door deze Ander.

Hoe kun je dan worden *gheset in een nuwe wesen*? Ruusbroeck zou zeggen dat je een weg op dient te gaan van het 'beeldloze kennen'. Het dubbelzinnige spel van de beelden roept steeds opnieuw een *wezen* op dat een effect wil bewerkstelligen, zich wil manifesteren, weigerachtig, verleidelijk. Dat roept de vraag op of er een Ander is in de dynamiek van het trauma. De dynamiek van het trauma wordt gekenmerkt door een dubbelzinnig spel van beelden die een pastor willen bedriegen, verlokken, voor een ander karretje willen spannen dan dat van hem/haarzelf. Hoe kan dóór de idolen van dit *wezen* heen een iconische verbeelding doorbreken, een verbeelding van het *wesen* van de mens, dat is: een verbeelding die de Ander laat verschijnen als Eerder, Ouder, als Oorsprong en Doel van mijn bestaan; een verbeelding die de idolen ontkrachten kan omdat ze ons vrijmaakt van wat we als mensen menen te moeten presteren?

Ruusbroecks antwoord luidt dat dit kan door ‘inkeeren’. Dat gebeurt wanneer een mens zichzelf leeg weet te maken van alle beelden en vormen en van elk opmerken. Justitiepastores kunnen hun competenties gebruiken om het *wesen* van een mens, het *wesen* van de bajesklant waar te nemen.

Hoe kun je vrij worden van alle vormen van opmerken als je gericht bent op de delinquent? Ruusbroeck zegt dat de Ander die kan doorbreken in de delinquent jouw blik fascineert, jouw blik ‘vangt’ en vast houdt, jouw verlangen naar de Ander oproept en vervult. Dat alles heeft een functioneel aspect. Het is een handelingscompetentie. Maar het functionele aspect dat onvermijdelijk deel uitmaakt van het opmerken van de delinquent, kan door ‘inkeeren’ ontledigd worden van alle beelden en hun traumatiserend spel dat ze met mij, de pastor, spelen. Volgens Ruusbroeck kan dit ertoe voeren dat je – zoals een adelaar – staart in de enkelvoudige waarheid die voortdurend inschijnt in zijn *wesen* en in alle ‘wesene’. Er is in het *wezen* van de delinquent en diens verkleedpartijen ook een ‘enkelvoudig *wesen*’, zou je met Ruusbroeck zeggen. Dat is naar mijn inzicht de spirituele grondslag van de theologische reflectie van Anne-Mie Jonckheere wanneer ze schrijft dat de christelijke achtergrond van justitiepastoraat uitdrukkelijk een perspectief op verbinding impliceert omdat de levende God één is, niet in zichzelf verdeeld. Dit mooie en klassieke *theologoumenon* is gefundeerd in de ervaring van ‘staren in het *wesen*’ zoals Ruusbroeck dit omschrijft en waardoor je aangeraakt wordt door de donkere onderlinge samenhang en verbondenheid van allen en alles.

De titel van mijn essay is: *Staren in het *wesen* van de mens*. Dat is een omschrijving van de identiteit en de krachtbron van het pastorale herstelwerk. Dat pastorale herstelwerk is hulpverlening en een kunst van ontfermen en als zodanig ook een vorm van spiritualiteit. Laat ik proberen dit te verduidelijken met een modern beeld. Hierboven sprak ik al over de esthetische ervaring die Rudi Fuchs beschrijft met het woord ‘je laten onderbreken’, ‘je laten localiseren’, ‘je pas inhouden’. Deze esthetische waarneming lijkt me een belangrijke competentie – ook en met name in het justitiepastoraat dat zich afspeelt in het spel van traumatiserende beelden. Justitiepastores laten zich door de delictverhalen localiseren en houden er hun pas bij in. Zo doende stellen ze zich in staat om te *staren* in het *wesen* van de delinquent. Zijn delictverhalen kún je laten verschijnen als iconen van wat Eerder en Ouder en Doel is van zijn en ons bestaan die het schimmenspel van zijn en onze idolen en daarmee de dynamiek van

het trauma onderbreken en ontledigen. Dát lijkt me de kern van *restorative justice*.³⁹

Ik geef nog een tweede voorbeeld. In zijn roman *De man zonder eigenschappen* laat Robert Musil zijn hoofdfiguren, Agatha en Ulrich, de volgende dialoog houden:

Gewoonlijk zien wij in een kudde niets anders dan grazend rundvlees. Of het is een schilderachtig onderwerp met achtergrond. Of je besteedt er helemaal nauwelijks aandacht aan. Kuddes rundvee langs bergwegen horen bij de bergwegen, en wat je bij hun aanblik beleeft, zou je pas merken als er in hun plaats een elektrische klok stond of een huur-huis. Voor het overige denk je erover na of je zal opstaan of zult blijven zitten...je kijkt of er een stier bij is...dat zijn ontelbaar kleine bedoelingen, zorgen, berekeningen en inzichten, en zij vormen als het ware het papier waarop het beeld van de kudde staat. Jijzelf weet niets van het papier, je weet alleen van de kudde daarop...

En opeens scheurt het papier, kwam Agatha tussenbeide.

Ja, dat wil zeggen, een of ander vertrouwd samenweefsel in ons scheurt. Niets eetbaars graast er dan meer, niets dat je kunt schilderen, niets dat je de weg verspert. Je kunt zelf niet eens meer de woorden 'grazen' of 'weiden' vormen.

Het basismateriaal van je 'inscripties' raakt verscheurd. De woorden gaan dansen over het papier. Er scheurt een vertrouwd samenweefsel. Er gaapt een zwart gat. Wat verzet zich, wat weigert er, waarop laat zich geen beeld meer vormen?

Als men nu het woord 'het papier' in dit tekstfragment vervangt door 'de justitiële inrichting' die men benadert met 'ontelbaar kleine bedoelingen en zorgen' die dan – opeens – imploderen, open scheuren, dan besef je wellicht wat beeldloos kennen is dat de weg is naar 'staren' in het 'wesen' van de mens. Dan scheurt er iets in jezelf, al je competenties en doelen, dat hele vertrouwde samenweefsel van zaken die je werk vormen en je beste krachten vergen, raakt uit het lood. Je kunt niet eens meer het woord delinquent of herstelwerk vormen...

Ruusbroeck maakt een groot verschil tussen twee vormen van beeldloos kennen: 1) een houding waarin je wilt verzinken in jezelf dat hij omschrijft als *dolen wiseloos ende sonder maniere*' en 2) in het beeldloze *wesen* delen waarin volgens hem je ogen telkens geopend worden voor de werkelijkheid van de ander en van jezelf. Hij noemt

³⁹ In het voorbijgaan noteer ik dat de Engelse term *restorative justice* meer ruimte laat voor deze iconische dimensie dan de Nederlandse term 'Herstelgericht Pastoraat' die vooral de functionele aspecten ervan benadrukt. We blijven toch Hollanders en vragen dus wat we praktisch doen moeten in plaats van te vragen waarvoor we ontvangend ruimte kunnen scheppen.

het een 'staren naar het licht met het licht'. De ander heeft je gebonden en ontgrendeld omdat, zoals Ruusbroeck schrijft, zijn '*wesen* in God's *wesen* inhangt'. Het *omvat* zijn door Gods werkelijkheid is een gebonden geraakt zijn aan de ander waardoor 'het papier' waarop zich de traumatiserende beelden afspelen, scheurt.

'De gedetineerde thuisbrengen'

Gedachten over wrokkigheid en geborgenheid

Theo W.A. de Wit

1. Inleiding

Onlangs hoorde ik een justitiepastor tamelijk *en passant* een ultrakorte beschrijving geven van de kerntaak van zijn werk. 'De gedetineerde thuisbrengen, daar gaat het om'. Ik zal de uitdrukking hier tot uitgangspunt nemen omdat zij in verschillende opzichten te denken geeft. Allereerst vanwege de gelaagdheid van het woord 'thuis', en vervolgens ook vanwege de band met het huidige politiek-culturele klimaat in Nederland. De uitdrukking kan letterlijk worden opgevat (een gevangene keert huiswaarts, en hervat zijn leven in vrijheid), of als de opdracht, aan een nieuw thuis te werken, bijvoorbeeld via de bekende drie sleutels: een woning, werk en een relatie. De uitdrukking kan daarnaast meer algemeen slaan op een leven waarin nieuwe betekenissen mogelijk zijn in plaats van de herhaling van alsmaar hetzelfde (de verkeerde vrienden, verslaving, recidive, agressie), zodat de uitdrukking 'weer thuis zijn' zijn onheilspellende klank verliest. Dan hebben we het over de vierde sleutel: zingeving.

En wat de band met het culturele klimaat in Nederland betreft: er is in ons land al een aantal jaren onmiskenbaar sprake van een zekere hang naar culturele eigenheid, geborgenheid en vertrouwdheid, inclusief beleidsvorming op dit gebied en politisering van deze tendens. Een eenvoudig voorbeeld van culturalistische beleidsvorming. Acht jaar geleden vertelde de directrice van een verpleeghuis in een radioprogramma over de kledingcode die in haar instelling was ingesteld, waardoor hoofddoeken, kapjes en andere hoofddeksels voortaan taboe waren. De code was noodzakelijk, zo legde zij uit, vanwege de beleidskeuze van de instelling om de verpleegden een omgeving en een stijl van verpleging en bejegening aan te bieden die 'vertrouwd' was en 'gebaseerd op de eigen levenswijze'.¹ Islamitische hoofddoekjes pasten daar volgens haar duidelijk niet in. En de snelst groeiende politieke partij van Nederland heeft de herovering van een nationaal 'thuis' tot zijn core business gemaakt. Nederland moet worden 'teruggegeven aan de Nederlanders' – een uitdrukking die

¹ Markha Valenta, 'How to Recognize a Muslim When you See One: Western Secularism and the Politics of Conversion', in: Hent de Vries & Lawrence E. Sullivan, *Political theologies. Public religions in a post-secular world*, New York: Fordham University Press, 2006, 444-475; 452.

ironisch genoeg een vreemde oorsprong heeft, want Nederlandse politici hebben het motto gekaapt van Sarah Palin, die 'Amerika aan de Amerikanen' zegt te willen teruggeven.

In het nu volgende zal ik eerst betogen dat men een thema als vaderland of *Heimat* beter niet uit handen kan geven aan een partij als de PVV, want ook minder geboorneerde stemmen getuigen van het belang ervan voor een mens. Het is ook niet per se een conservatief begrip. Ik herinner er slechts aan dat het hoofdwerk van een utopisch denker als Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, na 1600 pagina's afsluit met de volgende zin: 'Wanneer de mens zichzelf dan uiteindelijk doorgrond heeft en zich niet langer vervreemd en weggegeven heeft, dan ontstaat er in de wereld iets, dat bij iedereen in zijn kindertijd oplicht en waarin nog niemand ooit was: vaderland (*Heimat*).'² Blochs werk is zoals bekend van grote invloed geweest op Jürgen Moltmanns 'theologie van de hoop'. De conclusies van dit eerste gedeelte van mijn betoog leiden mij naar de vraag, wat wij eigenlijk bedoelen wanneer wij ons inspannen gevangenen 'thuis te brengen' en dat doen vanuit een 'herstelgerichte benadering' waarin ook de slachtoffers van gedetineerden in beeld komen. Ik sluit af met enkele opmerkingen die het thema verbinden met de scheiding van kerk en staat en de opdracht die deze scheiding in handen legt van kerken en levensbeschouwelijke organisaties. Bij de eerste twee gedeelten van mijn voordracht heb ik mij laten inspireren door enkele teksten van de Oostenrijkse schrijver Jean Améry.

2. Een paradoxaal heimwee

Dat vaderland of *Heimat* een thema is dat ons ter harte moet gaan is mij, meer dan overwegingen van filosofische of sociologische aard, op indringende wijze duidelijk geworden door het getuigenis van de balling Améry (1912-1978). Jean Améry is het pseudoniem van de uit een joods-katholiek gezin afkomstige Hans Mayer, die na de *Anschluss* in 1938 naar Frankrijk en vervolgens naar Vlaanderen vlucht en daar in 1943 als lid van een verzetsgroep alsnog wordt gearresteerd. Hij wordt door de nazi's gefolterd en tenslotte naar Auschwitz en diverse andere concentratiekampen gedeporteerd, om in 1945, naar eigen zeggen 'in zebrapakje en intussen vijfenveertig kilo, plotseling weer in de wereld te belanden.'³

² Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bloch, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1628.

³ Zie Wikipedia, 'Jean Améry: Levensloop' (ingezien op 30-09-2011). En Jean Améry, 'Hoeveel Heimat heeft een mens nodig?', in: *Schuld en boete voorbij. Verwerking van een onverwerkt verleden*, Amsterdam: Atlas 2000, 82-114; 85.

Over zijn concentratiekampervaring zweeg deze schrijver twintig jaar lang, totdat hij in 1966 een essaybundel publiceerde die als ondertitel *'Bewältigungsversuche eines Ueberwältigten'* meekreeg – misschien nog het best te vertalen als 'pogingen tot verwerking van een overweldigd mens'. De essays zijn stuk voor stuk pijnlijke zelfonderzoeken van een getormenteerd mens (Améry zou in 1978 op zesenzestigjarige leeftijd zelfmoord plegen) maar getuigen ook van een grote zeggingskracht en morele scherpte.

In het essay 'Hoeveel Heimat heeft een mens nodig?' beschrijft hij de paradoxale situatie van een joodse banneling die nazi-Duitsland is ontvlucht en toch heimwee heeft naar zijn thuisland. Améry beseft heel goed dat het begrip *Heimat* na 1945 een nare bijklank heeft. Het woord riekt naar 'enggeestig nationalisme', *'Blut-und Boden'*, en lijkt hoe dan ook wereldvreemd aan te doen in onze moderne industriële samenleving – een wegwijnende waarde kortom. Hij vermeldt ook dat sommige Duitse emigranten er zoiets als een *Ersatz-Heimat* op na hielden, een mobiel thuisland zoals hun religie, hun geld (*ubi dollar ibi patria*), roem en aanzien, of, zoals bij intellectuelen die om politieke redenen Hitler-Duitsland hadden verlaten, de vaste overtuiging dat zij eigenlijk het ware Duitsland vertegenwoordigden en voortzetten. Zelf hoorde hij echter eerder tot de vele 'naamloze vluchtelingen', en juist die positie maakt volgens hem dat je scherper ervaart wat het betekent wanneer je vaderland je wordt afgenomen.

Welnu, wanneer men alle romantische clichés rond dit woord achter zich laat, dan betekent *Heimat* volgens Améry zoveel als 'veiligheid', waarbij woorden als trouw, vertrouwen, toevertrouwen, betrouwbaar en betrouwbare in het psychologisch betekenisgeheel horen van het zich veilig voelen.⁴ Tijdens de eerste tijd van zijn ballingschap in Antwerpen, zo lezen we bij hem, waren 'gezichten, gebaren, kleren, huizen, woorden (...) een zintuiglijk waarneembare werkelijkheid, maar geen herkenbare tekenen. In deze wereld bestond er voor mij geen ordening. Was de glimlach van de politiebeambte die onze documenten controleerde goedmoedig, onverschillig of spottend? Klonk zijn diepe stem verwijtend of welwillend? Ik wist het niet.' Na zijn vlucht, zo bekent Améry, 'was ik een mens die niet meer "wij" kon zeggen, en daardoor alleen nog uit gewoonte en niet vanuit het besef dat hij zichzelf volledig bezit, "ik" zei.' Natuurlijk leerde hij langzamerhand de vreemde tekens te ontcijferen, maar dat bleef een intellectuele arbeid, terwijl voor de moedertaal en de wereld van het thuisland geldt dat zij 'samen met ons opgroeien, ver-

(oorspr. titel *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Ueberwältigten*, 1966)

⁴ Améry, a.w.. 91-92.

groeien met ons en zo het vertrouwde universum worden dat ons geborgenheid en zekerheid garandeert'.⁵

De bittere ervaring van het verlies van zijn vaderland bereikt voor Améry een diepte- en omslagpunt wanneer hij als balling in België, dat intussen door de Duitsers is bezet, eenmaal plotseling oog in oog staat met een SS-er die in hetzelfde pand woont als de verzetsgroep waartoe hij dan behoort en die door het rumoer van de groep uit zijn middagrust is verstoord. Deze SS-er stond ineens woedend voor de deur, blafte hem toe, maar deed dat *in het dialect van zijn eigen streek*. Ik bevond mij toen, zo schrijft Améry, 'in een paradoxale, bijna perverse gevoelstoestand van verlamme angsten en opborrelende hartelijkheid tegelijk'. Hij moest zich beheersen om de SS-er niet in dit gezamenlijke dialect broederlijk aan te spreken, maar zijn angst en zijn zelfbeheersing weerhielden hem van deze even gevaarlijke als absurde impuls.

Vanaf dat moment begreep hij pas ten volle en definitief dat zijn thuisland voor hem vijandig gebied was, ja dat een *Heimat* voor hem als jood altijd een levensgroot misverstand was geweest, zodat er maar één ding op zat: de conclusie trekken dat 'het demonteren van het verleden' de enige optie was. Dat noemt hij in het essay 'het echte heimwee': geen troostend zelfmedelijden, maar zelfvernietiging, de aan zelfhaat gekoppelde haat tegenover het thuisland. Wanneer onze identiteit immers verbonden is met onze afkomst, dan betekent een radicale scheiding ervan zoiets als zelfverminking.

De twee conclusies die Améry uit zijn ervaringsbericht trekt lijken mij nog even actueel als toen ze werden opgeschreven. De eerste luidt dat wij, wanneer het gaat over onze persoonlijke identiteit, niet volledig baas zijn in eigen huis. 'Om iets of iemand te zijn', zo schrijft hij, 'hebben wij de instemming van de samenleving nodig'.⁶ De tweede conclusie luidt, dat men er onverstandig aan doet, de ervaring van 'ergens bij te horen' uit te spelen tegen de vrijheid, of de loyaliteit aan het eigene tegenover het wereldburgerschap. Immers, zo luidt Améry's slotsom, een mens 'moet een thuisland bezitten om het niet langer nodig te hebben', en 'cultureel internationalisme gedijt pas echt binnen de grenzen van de nationale zekerheid'.⁷ Xenofobie, nationalisme en grenzeloos liberaal individualisme hebben dit gemeen: zij sluiten zich op in één van beide polen, respectievelijk de superioriteit van het eigen erf en de bijbehorende inferioriteit van het vreemde, en de soevereiniteit van het autarke individu dat 'zelf wel bepaalt

⁵ Améry, *a.w.*, 91, 86 en 93.

⁶ Améry, *a.w.*, 112.

⁷ Améry, *a.w.*, 90.

wie hij is.⁸ Améry heeft de excessen van het eerste meegemaakt, wij leven vandaag in een politieke cultuur die al zijn kaarten zet op het zelfredzame liberale individu, al is naar binnen gekeerd nationalisme bij ons zeker niet afwezig.

3. *Rechtvaardiging van de wrok: morele versus fysiologische tijd*

Dat wij aangewezen zijn op anderen en op het oordeel van de samenleving is bij uitstek iets dat ballingen én gedetineerden ervaren - op dikwijls pijnlijke wijze. Het grote verschil hierbij is natuurlijk dat een uit zijn samenleving verstoten mens als Améry het slachtoffer is van de wandaden van anderen, terwijl gedetineerden in de meeste gevallen zelf slachtoffers hebben gemaakt. Maar het is een ervaringsgegeven dat niet alleen slachtoffers maar ook daders vaak wrokgevoelens ontwikkelen en koesteren. Wat zij dikwijls gemeen hebben is de ervaring van diepe verlatenheid.

Mijn stelling is nu dat bij de door het Nederlands justitiepastoraat uitdrukkelijk gekozen 'herstelgerichte' benadering⁹ de geestelijk verzorger in gevangenissen allereerst de *wrok van het slachtoffer* voluit serieus moet nemen, wanneer hij of zij daders bijstaat op hun weg naar een nieuw leven in vrijheid en een nieuw thuis. Op dit punt is een tweede essay van Améry leerrijk, dat kortweg 'wrok' is getiteld - in het Duits staat er *Ressentiments*, in het meervoud.

Wat is dat eigenlijk precies, wrok? Ik denk dat een onderscheid dat Jean-Jacques Rousseau twee en een halve eeuw geleden introduceerde in zijn *Émile*, zijn beroemde tractaat over de opvoeding uit 1762, ons hier op weg kan helpen. Ik doel op het onderscheid tussen zelfliefde (*amour de soi*) en eigenliefde (*amour propre*). Met zelfliefde duidde Rousseau op ons fundamentele en natuurlijke streven, ons eigen geluk na te streven, onszelf in stand te houden - 'goed voor jezelf te zorgen', zouden wij tegenwoordig zeggen. De zelfliefde is

⁸ Een mooi voorbeeld van dat laatste is de quasi-religieuze reclameboodschap van telefoniebedrijf Ben. *'Ik wil nergens aan vastzitten. Niet aan de plek waar ik vandaan kom. Aan werk, hobby's of een vriendje. Ik kan gaan waar ik wil. En bepaal zelf waar ik in geloof. Ik zit niet vast aan Nederland. En hou helemaal niet van hokjes. Ik ben vrij om mijn eigen weg te kiezen. Ik zit niet vast aan wie ik wil zijn. Wie ik ben, bepaal ik helemaal zelf. En ook of dat morgen anders is. Ik heb geen verplichtingen. Ik ben Ben en ik Ben verlost.'* Bron: *de Pers*

⁹ Wim Timmer, 'Herstelgericht pastoraat en diakonie, vrijwilligerswerk en oriëntatie op nazorg', in: A.H.M. van Iersel & J.D.W.Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 267-292.

volgens Rousseau tevreden wanneer onze basisbehoeften zijn bevredigd. De eigenliefde daarentegen is volgens hem 'nooit tevreden', want voortdurend geobsedeerd met de blik en het oordeel van anderen.¹⁰ Wie in de greep van de eigenliefde is, is een 'paradoxale Narcissus';¹¹ ik ben dan *self-absorbed*, maar voortdurend bezig om mijzelf 'met anderen te vergelijken'. Ik ga mij dan namelijk méér bezighouden met de hindernissen waardoor ik van de objecten van mijn streven denk te worden afgeleid dan met deze objecten zelf; en tenslotte gaat het er mij niet langer om, bevrediging te vinden in mijn welbevinden, de bevrediging wordt enkel nog gezocht in het ongeluk van anderen, waarvan ik op een louter negatieve wijze geniet. Zo vloeien er volgens Rousseau haatdragende en toornige affecten voort uit de eigenliefde. Een beroemd voorbeeld uit de wereldliteratuur waarin een personage figureert die de *amour propre* om zo te zeggen belichaamt is Dostojevski's *Aantekeningen uit het ondergrondse*.¹² Ik kan het iedereen aanbevelen, ook al omdat Dostojevski's anti-held is gesneden uit het stof van de gewone mensen. Daarom is er terecht opgemerkt dat Dostojevski hier een zielsgesteldheid beschrijft 'waarvan geen enkele ziel kan zeggen dat ze er vrij van is'.¹³

Améry geeft ruitelijk toe dat hij lijdt aan wrokgevoelens, 'reactieve' of 'existentiële' wrok, zoals hij het zelf noemt, en we zullen nog zien in hoeverre die samenvalt met Rousseau's *amour propre*. Hij neemt zich in genoemd essay voor, deze wrok nader te onderzoeken, omdat hij haar zelf ook niet helemaal begrijpt. De wrok die hij als nazi-slachtoffer voelt is om te beginnen slechts gedeeltelijk te begrijpen uit zijn observatie dat personen die destijds dicht bij de beulen stonden intussen al weer in de Duitse openbaarheid zijn teruggekeerd. Déze wrok is wellicht vergelijkbaar met het gevoel dat een vrouw kan overvallen die erachter komt dat haar verkrachter al spoedig weer in haar eigen stad rondloopt.

Améry wil dieper graven en een uit introspectie gewonnen analyse van de wrok als 'existentiële dominant' niet alleen voorleggen maar vervolgens ook 'rechtvaardigen'.¹⁴ En dat juist in het besef dat

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, Tome II, Parijs: Librairie Larousse, 1972, Livre IV, 'Les passions: 1. Amour-propre et amour de soi', 14-17.

¹¹ Alain Finkielkraut, *Un coeur intelligent*, Parijs: Stock/Flammarion, 2009, 226, Ned. Vert., *Een intelligent hart*, Amsterdam: Contact, 2010, 270.

¹² Aldus de – zeer geslaagde – interpretatie van dit werk van Dostojevski van Finkielkraut, 'De hel van de eigenliefde', o.c., 250-282. F.M. Dostojevski, *Aantekeningen uit het ondergrondse*, Vertaling Monse Weijers, Amsterdam: Polak & Van Gennep, 2010.

¹³ Finkielkraut, *a.w.*, 279.

¹⁴ Améry, *a.w.*, 'Wrok', 114-144; 117.

deze wrok door de moraaltheoretici als een tekortkoming wordt veroordeeld en door de psychologen als een soort ziekte wordt beschouwd.

Na de bevrijding, zo vertelt hij, verkeerde hij enige tijd in een soort roes, omdat hij als verzetsman, als jood en als vervolgd erkenning kreeg, en omdat er openlijk werd gesproken over de 'collectieve schuld' van de Duitsers. Dat laatste was zowel in overeenstemming met zijn eigen ondervinding - hij had de wandaden van het naziregime altijd ervaren als uitingen van een gemeenschap - alsook met zijn rechtvaardigheidsgevoel: de collectieve boete zou het evenwicht van de moraliteit kunnen herstellen.

Echter, pas tijdens de economische, industriële en ook militaire wederopbloei, toen Duitse politici moeiteloos het Europa dat Hitler voor ogen stond inruilden voor het nieuwe Europa, kregen zijn wrokgevoelens vorm. Hij herinnert zich een gesprek met een Duitser die hem ervan probeerde te overtuigen dat rassenhaat in zijn land verleden tijd was, en haalt bekende filosofen aan die in de Duitse openbaarheid veroordelende woorden spraken over degenen die zich nu nog steeds aan hun verleden vastklampten en er nog haatgevoelens op na hielden. Het leek er dus steeds meer op dat hijzelf intussen het probleem was geworden.

Améry rebelleert tegen deze veroordelingen, die deels van de kant van de psychologen komen die het hebben over een 'concentratiekampsyndroom' waaraan mensen als hij zouden lijden, deels van een invloedrijk filosoof van de moraal als Friedrich Nietzsche. De laatste definiëerde wrok of ressentiment als 'typerend voor mensen voor wie de eigenlijke reactie - overgaan tot daden - onmogelijk is en die door denkbeeldige wraak hun gram gaan halen.'¹⁵ Maar bij zijn verdediging van de wrok wil hij evenmin in de valkuil van het zelfmedelijden stappen. Bij zijn apologie van de wrok wil Améry zijn gevoelens dus niet laten medicaliseren of laten reduceren tot verborgen wraaklust, maar hij wil zich evenmin terugtrekken in zelftroost.

4. Tegen de vergetelheid: de morele tijd

Welnu, de kern van zijn zelfonderzoek wordt gevormd door de volgende vaststelling over het bijzondere *tijdsbesef* van het wrokkige slachtoffer. In zijn ressentiment verlangt hij twee schijnbaar onmogelijke dingen tegelijkertijd: terugkeer naar het voorbije én opheffing van wat er gebeurd is. De onvertroebelde blik in de toekomst, die zijn

¹⁵ Améry, *a.w.*, 122. Zie Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Sämtliche Werke Band 5 (Hrsg. Colli & Montinari), 1980.

vijanden van gisteren blijkbaar zo licht valt, is voor hem een onmogelijkheid, zo geeft hij toe. Wat voor hem nodig is, is dat 'het onopgeloste conflict op het vlak van de historische praktijk wordt uitgevochten'.¹⁶ Daarmee bedoelt hij uitdrukkelijk niet dat de samenleving hem moet toestaan zijn beulen van gisteren op hun beurt iets aan te doen, wel dat de *morele waarheid* van het conflict aan de orde wordt gesteld. En dat is iets waardoor hij zowel tegenover de samenleving als tegenover zijn voormalige beulen komt te staan. Want terwijl de samenleving vooral met haar voortbestaan, haar instandhouding bezig is (met haar *amour de soi* dus, in Rousseau's termen, met *conatus essendi*, in Spinoza's vocabulaire), is de aan Améry voltrokken foltering voor de aan het normensysteem van Hitlers rijk gebonden beul zelf ook geen morele gebeurtenis geweest maar louter een feit binnen een amoreel fysiek systeem. Wat de samenleving die na de episode van het regime van Hitler tot verzoeningsgezindheid oproept en de beul van destijds dus gemeen hebben, is de voorrang die zij geven aan de louter fysieke gebeurtenis en het natuurlijke tijdsbewustzijn. 'De tijd zal de wonden helen', zo luidt de volkswijsheid, en precies daartegen protesteert Améry. Dat gaat volgens hem alleen op voor een mens die zichzelf 'als een functie van het sociale leven' beschouwt, en niet als een uniek wezen, en voor een samenleving die alleen bezorgd is om zijn reproductie en zijn voortbestaan.

Er bestaat geen recht op louter voortbestaan zonder rechtvaardigheid, zo luidde in dezelfde lijn de these van een artikel uit de tijd van de Apartheid van de Zuid-Afrikaanse filosoof Johan Degenaar, die zich daarmee frontaal keerde tegen zijn eigen volk, de blanke Afrikaners die hun regime verdedigden met een beroep op het recht op het fysieke voortbestaan van het Afrikaner volk.¹⁷ Ook het principe van de verjaring van misdaden is volgens de Oostenrijkse essayist schatplichtig aan het fysiologische of natuurlijke tijdsbewustzijn dat rept van 'wat gebeurd is, is gebeurd' en van een 'heling van wonden' door het verstrijken van de tijd.

Voor Améry is verzoening met de misdadiger alleen mogelijk 'wanneer de misdaad een morele realiteit voor de misdadiger wordt, opdat hij de waarheid van zijn wandaad ten volle onder ogen zou zien en zijn schuld zou erkennen.' Of, in een andere formulering: de niet louter natuurlijke maar zedelijke mens eist 'opheffing van de

¹⁶ Améry, *a.w.*, 125.

¹⁷ Johan Degenaar, 'Die spanning tussen voortbestaan en gerechtigheid'. Voordracht gehouden ter gelegenheid van de jaarvergadering van de Nederlands-Zuid-Afrikaanse Vereniging, Amsterdam, 17-04-1999. (Brochure NZAV)

(fysiologische) tijd, in dit specifieke geval: door de misdadiger aan zijn misdaad vast te nagelen. Als dat gebeurd is en het morele omkeringsproces van de tijd voltrokken, dan kan hij opnieuw de medemens van het slachtoffer worden.¹⁸ Dat zou voor Améry tevens de verlossing zijn uit de voor hem nog steeds voortdurende extreme ‘verlatenheid’ die hij sinds zijn vervolging ervaart.¹⁹ En ik zou hieraan toe willen voegen: pas deze gebeurtenis zal een dader op zijn beurt misschien uit zijn eenzaamheid kunnen bevrijden.

Ook hier is dus sprake van een nieuw *Heimat*, dat scherp wordt afgezet tegenover het vaderland van het zich in de natuurlijke tijd voltrekkende nieuwe Duitsland met de glanzende statistieken van het *Wirtschaftswunder* en de politici die koketteren met hun onberispelijke Europese gezindheid, de nieuwe politieke correctheid.

Améry verlangt er dus naar dat zijn wrok een ‘historische functie’ krijgt, dat het nationaal-socialisme niet door de tijd ‘geneutraliseerd’ wordt maar juist wordt opgenomen in het nationaal besef waardoor het een soort ‘negatief bezit’ wordt. Wanneer ‘de beulen en de slachtoffers elkaar zouden ontmoeten op het trefpunt van het verlangen om de tijd om te keren en de geschiedenis te moraliseren’, zo schrijft hij, dan zou dat volstaan om het evenwicht te herstellen.²⁰

We kunnen nu ook vaststellen waar Améry’s wrok verschilt van Rousseau’s *amour propre* en Nietzsche’s ressentiment. Het is onloochenbaar: net als bij de eigenliefde van Rousseau kan Améry niet loskomen van de impuls om het eigen lot te vergelijken met dat van de ander, van de beulen en meelopers van destijds, van de blik en het oordeel van de samenleving, van de Duitsers van na 1945. Kortom, hij koestert zijn reactieve gevoelens. Maar anders dan bij de obsessionele eigenliefde zoekt hij de bevrediging van zijn wrok niet in het ongeluk van de ander. Hij weigert alleen het onrecht dat hem is aangedaan te vergeten en te vergeven voordat de waarheid ervan alsnog is erkend. En anders dan bij Nietzsche’s ressentiment is het hem er niet om te doen uit onmacht een denkbeeldige wraakoefening te ensceneren, ook al stelt hij zich wel degelijk een ontmoeting tussen beul en slachtoffer voor. Tegenover Nietzsche’s minachting voor de slavenmoraal die deze bij het joodse volk laat beginnen verdedigt Améry wel uitdrukkelijk de wraakgevoelens van mishandelde slaven – volgens hem zijn die zelfs de emotionele bron van elke echte moraal.²¹

¹⁸ Améry, *a.w.* 127 en 129.

¹⁹ Améry, *a.w.*, 127.

²⁰ Améry, *a.w.* 139.

²¹ Améry, *a.w.* 144.

Zelf ben ik geneigd Améry gelijk te geven met zijn apologie van de herinnering aan in het verleden begaan onrecht en in zijn heroïsche weigering om zich neer te leggen bij wat hij ‘de enorme en afschuwelijke kracht van het natuurlijke tijdsbesef’ noemt. Améry zal zich bijvoorbeeld gesterkt gevoeld hebben door de Zuid-Afrikaanse *Truth and Reconciliation Committee* (TRC), de commissie die een serieuze poging deed om voor dit land een nieuwe toekomst te definiëren via de vaststelling van de waarheid over daders en slachtoffers in het verleden. En ook is er een duidelijke band met wat het *Handboek justitiepastoraat ‘restorative justice’* en herstelgericht pastoraat noemt. Dat criminaliteit een ernstige ‘relatiebreuk’ is tussen de dader-gedeteneerde en de samenleving, zoals Wim Timmer in het handboek schrijft, moet allereerst door de dader volgens Améry voluit worden erkend. Vervolgens maakt de erkenning van de morele waarheid van de wandaden het voor deze essayist mogelijk ‘de schande uit te wissen’ en de band met de samenleving te herstellen. De in het justitiepastoraat gebruikte werkvorm van het zogenaamde ‘rimpelen’ – het bewust en expliciet in herinnering roepen en benoemen van de kringen van slachtoffers – kan beschouwd worden als een omkering van de tijd in de zin van Améry.²² De hoop is niet gevestigd op de lengte van de straf (iets waar het huidige kabinet sterker op inzet) en evenmin op het verzinken van de gebeurtenis in de vergetelheid door het verstrijken van de tijd, maar op de morele tijd en de erkenning van de waarheid.

5. De justitiepastor tussen kerk en staat

Nu is er nog een laatste inzicht uit Améry’s essay over de wrok dat ik wil bespreken, en dat mij tevens zal leiden naar enkele afsluitende opmerkingen over de institutionele inbedding van de geestelijke verzorging in gevangenissen in Nederland. Op het eerste gezicht klinkt dit inzicht misschien zeer pessimistisch en zelfs bitter. Zelf zou ik het eerder realistisch en lucide noemen, en zoals elk echt realisme in een bepaalde zin zelfs bevrijdend.

Améry geeft er in zijn essay namelijk blijk van, te beseffen dat zijn hardnekkige verlangen naar een omkering van de tijd die een verzoening met de daders mogelijk zou maken, niet in vervulling zal gaan – zodat wat hij de ‘natuurlijke tijd’ noemt, de overwinning zal behalen. ‘De tijd’, zo schrijft hij tegen het einde van zijn essay: ‘deed zijn werk. In alle stilte.’ Zonder de genoemde omkering wordt de generatie van Hitler-getrouwen intussen ‘waardig oud’, zo stelt hij vast.

²² Timmer, *a.w.*, 267-292; 268 en 269.

En de nieuwe generatie Duitsers? Améry citeert een ingezonden brief van een jonge Duitser waarin deze schrijft dat de jongeren 'het beu zijn altijd opnieuw te moeten horen dat onze vaders zes miljoen joden ter dood hebben gebracht.'²³ En ten slotte kiest ook het buitenland, dat Duitsland maar al te graag wil integreren in Europa, resoluut partij voor diegenen aan wie de toekomst toebehoort en tégen mensen zoals hij die wrok blijven koesteren. Améry moet dus constateren dat 'alle herkenbare voortekens erop wijzen dat de natuurlijke tijd de morele eisen van ons ressentiment zal verwerpen en ten slotte zal laten verstommen.'²⁴

Wat Améry hier noteert is in feite dat een staat geneigd is zijn *amour de soi* te volgen, vóór alles zijn voortbestaan als natie te verzekeren, óók wanneer dat ten koste gaat van de morele en niet zelden ook de historische waarheid.²⁵ Daarom heeft de herinnering aan het onrecht uit het verleden voor een staat en de (nieuwe) heersende machten ook iets gevaarlijks, iets irritants en iets subversiefs, omdat het onrust en onbehagen teweegbrengt, iets wat een sensibele geest als Améry scherp aanvoelt.

Zelf heb ik de 'anamnetische rede' (*anamnetische Vernunft*) en de *memoria passionis* (te beginnen met de herinnering aan het onschuldige lijden van Christus) waarover de Duitse theoloog Johan Baptist Metz spreekt ook altijd in deze zin verstaan: de anamnese wekt ergernis omdat het stoere vooruitgangsgeloof waar vooral moderne staten het qua legitimiteit van moeten hebben erdoor wordt onderbroken en van een vraagteken voorzien.²⁶ Hierbij sluit Metz' omschrijving van religie nauw aan: 'de kortste definitie van religie is onderbreking'.²⁷

Scheiding van kerk en staat is in dit licht gebaseerd op het nuchtere inzicht dat (ook) democratische staten geen heilsinstanties kunnen zijn en slechts in beperkte zin morele grootheden zijn, ook al is de discussie over Duitslands verleden die ook na Améry's dood in 1978 is doorgegaan zeker belangrijk en heilzaam geweest. De span-

²³ Améry, *a.w.*, 135.

²⁴ Améry, *a.w.*, 141.

²⁵ Wat betreft Zuid-Afrika heb ik dat betoogd in Th.W.A. de Wit, 'De lompverzamelaar en het libretto van de geschiedenis. Walter Benjamin en de neoconservatieve revolutie', in: *Armada 12*[g]/ nr. 45, dec. 2006, 27-42; 36 e.v.

²⁶ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg e.a.: Herder, 2006, vooral 'Zweiter Teil, Memoria passionis – Perspektiven in Begründungsverfahren', 215-258.

²⁷ Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, 2^e druk 1978, 150.

ning tussen voortbestaan en gerechtigheid, tussen recht en rechtvaardigheid, tussen burgerrechten en mensenrechten, tussen recht en orde is blijvend en onuitroeibaar.²⁸ Daarom is ook de spanning die gegeven is met de dubbele loyaliteit van de justitiepastor (ambtenaar en ambtsdrager) onophefbaar, ja het *point d'honneur* van zijn of haar beroep is grotendeels gelegen in het vermogen, in deze spanning te gaan staan.

Vanwege de scheiding van kerk en staat kan de ervaring van de geborgenheid van een 'vaderland' (*Heimat*) ook geen politiek project zijn. Net zo min als een recht op geluk hebben wij een recht op geborgenheid: dat moet men onder meer tegen de PVV betogen. Geborgenheid en *Heimat* is hoogstens een momentane ervaring van burgers van een samenleving. Meestal zal het een ethisch (Bloch) of een religieus verlangen zijn, zoals bij de joden met hun 'mobiel thuisland' die bij een afscheid tegen elkaar de formule 'tot volgend jaar in Jeruzalem' gebruiken om verbondenheid in het ultieme *Heimat* uit te drukken. Zo kan een geestelijk verzorger vanuit de belofte van een *Heimat* van Godswege wel een begin maken met de verzoening tussen slachtoffer en dader, maar verder alleen hopen en bidden dat God dit werk afmaakt.

²⁸ Zie over deze spanning zeer helder A. Wellmer, 'Menschenrechte und Demokratie', in: id., *Revolution und Interpretation. Demokratie ohne Letztbegründung*, Assen: van Gorkum, 1998, 15-43.

Beroepseer ironisch verbeeld

Justitiepastores bekijken en interpreteren de film 'Adam's Apples'

Evert Jonker

Justitiepastores van rooms-katholieke en protestantse snit wijdden hun tweedaagse studieconferenties in 2011 aan de spanning tussen de 'ambtelijke' dimensie en de 'ambtenaarlijke' dimensie.¹ In het programma is plaats ingeruimd voor een Deense film, *Adam's Apples*. Deze uitstekende zwarte komedie brengt een woongroep in beeld, die in een kerk is gevestigd en door een pastor, Ivan, wordt geleid. Ivan raakt in een strijd verwickeld met een neo-nazi, Adam, een van de gedetineerden die op het punt staan terug te keren in de samenleving.

In dit artikel ga ik in op de receptie en interpretatie van deze film in de context van de thematiek van de conferentie. Ik belicht de spanningsvelden in het beroep van justitiepastores, geef vervolgens een beschrijving van de film, besteed aandacht aan de ironie, en toon aan de hand van voorbeelden uit de film enkele mogelijke gespreksthema's. De ironie van de film brengt me op de Deense filosoof Kierkegaard, die op het begrip ironie is gepromoveerd, gevoel voor theater heeft, en in pseudoniemen een perspectiefrijk wijsgerig en theologisch theater scheidt.

Deze film inbrengen in groepswork betekent dat er een verhaal met wonderlijke dialogen en potsierlijke taferelen gaat meedoen in de overleggingen over het thema. Van deelnemers vraagt dat tamelijk gecompliceerde denkstappen: ze moeten een kritisch-aansluitende verbinding weten te leggen tussen het verhaal en de conferentiethematiek en de plot en subplots in gesprek brengen met hun professionaliteit als pastor. De film komt dus in een discours terecht over een bijzondere problematiek zonder dat hij speciaal voor dit onderwerp is gecreëerd. Voor de ontspanning, en om de film als kunstwerk recht

¹ Het *Handboek justitiepastoraat* gebruikt in de bijlagen de termen 'ambtenaarlijk' en 'ambtelijk'. A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek, *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon 2009, 537-591. Het 'Grondslagdocument' spreekt van 'ambtenaarlijke' competenties (542) en de protestantse dienst geestelijke verzorging maakt gewag van 'ambtelijke' competenties. (545-565) De rooms-katholieke dienst heeft het over een 'ambtelijk' competentieprofiel (565-587). De verschillen tussen beide competentieteksten zijn niet erg groot.

te doen, is hij eerst gezamenlijk bekeken en wellicht aan de bar nabesproken. De volgende dag zijn over een beginfragment gesprekken gevoerd.

1. *Spanning tussen ambtenaar en ambtsdrager*

Justitiepastores hebben meer en meer het gevoel dat hun speelruimte praktisch en inhoudelijk beperkter is dan vroeger en daarmee staat het hart van hun werk, hun beroepseer op het spel. Het Ministerie van Veiligheid en Justitie verwacht strenge ‘ambtenaarlijke’ loyaliteit in het totale systeem dat een gevangenis is. Waaruit komen die gevoelens voort? Ze hangen samen met een viertal aspecten: (1) de samenwerking in de professionele sfeer, (2) de ambtenaar en de ambtsdrager ‘in’ de justitiepastor, (3) de eigenaardigheid van het geloof, en (4) de persoonlijkheid van de pastor. Het filmgesprek over deze conferentiethematiek kan raken aan deze lagen.

(1) *De professionele sfeer.* Justitiepastores hebben soms spannende gesprekken met andere medewerkers in hun instelling, waarin speelruimte en beroepseer in het geding zijn. De perspectieven van de verschillende professies in de detentie-instellingen vormen de spanning en uitdaging op het gezamenlijke werkerterrein, waarin is gerekend met functiedifferentiatie. In het *Handboek justitiepastoraat* staat over het verschil tussen bestuur en inhoud met het oog op het nastreven van een geïntegreerde aanpak van alle soorten zorg in detentie-instellingen het volgende: ‘voor zover de overheid een concept van integraal management hanteert, heeft dit geen betrekking op de inhoud van de geestelijke verzorging’.² Men vermoedt kennelijk een spanning tussen aan de ene kant de vrijheid van godsdienst, gerepresenteerd in het justitiepastoraat, en aan de andere kant een integrerende bestuurslijn, die de geestelijke verzorging zou willen inkapselen in haar eigen doelen. Bekijk het evenwel positief: de formulering biedt speelruimte voor de inhoud, die de beroepseer bepaalt. In de film komt overigens noch de kerkelijke, noch de wereldlijke overheid van de pastor in beeld.

(2) *De ambtenaar en ambtsdrager in de justitiepastor.* Justitiepastores moeten volgens hun ‘ambtenaarlijke’ competentie ‘bijdragen aan het veiligheidsbeleid van detentie-inrichtingen’, en de ‘gedragscodes en huisregels van inrichtingen’ naleven, ‘omdat en in zoverre deze niet strijdig zijn met de scheiding van kerk en staat’. In deze formuleringen is erkend dat er wat de regels betreft een spanning met de ‘ambtelijke’ dimensie bestaat. Het zich houden aan huisregels

² *Handboek*, a.w. 542.

is niet strijdig met het Bijbels getuigenis, maar er wordt toch met de formulering 'in zoverre' een voorbehoud gemaakt en dus een eigen ruimte verondersteld.³ Wellicht om ruimte te maken voor Gods huisorde van liefde.⁴ Een ander facet dat spanning kan oproepen, is de taak om 'een bijdrage te leveren aan de humaniteit in de inrichtingen', waarbij de insteek niet allereerst juridisch of politiek is, maar sociaal-ethisch. De justitiepastor wordt geacht in het vormen van een visie op het gebied van strafrecht, vreemdelingenrecht en jeugdrecht 'vooral' (dus kennelijk niet uitsluitend) 'accent' te leggen op de morele dimensie.⁵ Ivan, de pastor in de film tracht weliswaar voor een humaan bewind te zorgen, maar zijn morele accenten zijn bizar.

(3) *De eigenaardigheid van het geloof binnen de ambtelijke dimensie.* Christelijke justitiepastores weten zich onder meer geroepen om te spreken en te handelen in het licht en de lijn van Jezus, die de uitsluiting van tollenaars en zondaars bespreekbaar maakt en doorbreekt - in naam van een uit welke 'slavernij' dan ook bevrijdende God. Deze roeping vervullen de pastores in een situatie van uitsluiting en insluiting van gedetineerden. Gelovigen, dus ook de gelovige die de justitiepastor is, herkennen, bewonderen en vertrouwen de grensoverschrijdende genade van Jezus, die om een maaltijd vraagt aan een boef, en de kunst verstaat deze en andere zondaars creatief uit hun isolement te halen. Gelovigen kunnen ook de dwaasheid van en ergernis over Jezus' optreden begrijpen, die spreken uit het gemopper voor de deur van Zacheüs' huis over Jezus' etentje met en logeerpartij bij deze zondige en geïsoleerde tollenaar, die voor velen de boom in kan. (Lucas 19:7) De film verwijst naar een geloofsdimensie: Ivan verkeert met een zootje ongeregeld dat hij tegen de beproevingen in op het rechte pad wil houden. Hij heeft en gunt van uit zijn geloof speelruimte.

(4) *De persoonlijkheid van de pastor.* Beleving van de hoeveelheid speelruimte hangt objectief samen met veranderingen in cultuur en samenleving en in beleid van het Ministerie van Veiligheid en Justitie,

³ *Handboek*, a.w. 542.

⁴ Wat deze orde van liefde inhoudt, staat te lezen in Kolossenzen 3:12-17, een briefgedeelte dat zo begint: 'omdat God u heeft uitgekozen, omdat u zijn heiligen bent en hij u liefheeft, moet u zich kleden in innig medeleven, in goedheid, bescheidenheid, zachtmoedigheid en geduld'. (NBV) Het vergt een actieve wil en wijsheid om zich met deze innerlijke attitude steeds opnieuw in elke situatie (van het justitiepasteraat) te bekleden. Kan Ivan, de pastor uit *Adam's Apples*, een toonbeeld genoemd worden van deze ambtelijke houding? Zijn ambtelijke invulling bevreedt. De 'ambtenaarlijke' kant in hem maakt afspraken en overlegt met de bewoners.

⁵ *Handboek*, a.w. 550.

maar subjectief ook met de eigen persoonlijkheidsstructuur, die invloed heeft op een manier van reageren op inhouds- en betrekkingniveau. Er bestaan vele modellen om de persoonlijkheid in kaart te brengen. Zo laat Kernberg zien dat en hoe de persoonlijkheid in relaties tot mensen en dingen manifest wordt.⁶ In het innerlijk van mensen worden in bewuste ontmoetingen geïnternaliseerde objectrelaties actief in de gestalte van een zelfbeeld en van innerlijke voorstellingen van de objecten (de ander of het andere). Bovendien worden affecten werkzaam, zoals agressieve of depressieve gevoelens. (1) De psychotische persoonlijkheidsstructuur kan moeilijk onderscheiden tussen het zelf en de ander. (2) De borderline persoonlijkheidsstructuur trekt juist scherpe grenzen tussen het zelf en de ander. (3) En een neurotische persoonlijkheidsstructuur kan de verschillen tussen het zelf en de ander integreren, maar legt de bijbehorende affecten soms ter zijde en rationaliseert dan. Kernberg beschrijft met zijn typering van drie persoonlijkheidsstructuren niet ziektebeelden, al stelt hij ook belang in de stoornissen van de persoonlijkheidsstructuur, waaraan mensen zwaar kunnen lijden. Op het eerste gezicht is het wel duidelijk dat mensen met een neurotische persoonlijkheid gemakkelijker spanningsvelden, tegenstrijdigheden en paradoxen kunnen uithouden dan de borderlinepersoonlijkheden. Mensen met een psychotische persoonlijkheidsstructuur gaan vermoedelijk in de spanningsvelden heen en weer tussen het zelf en de ander/het andere en kunnen diffuus en confuus worden als de spanning toeneemt. En wat kan er gebeuren als een psychotische figuur spreekt met een borderliner over deze spanningen? In dit perspectief van de persoonlijkheid is de ontmoeting van de justitiepastores met de karakters van Ivan en Adam intrigerend en voer voor psychologen.

Adam's Apples kan bijdragen aan de reflectie op de gelaagde conferentiethematiek, maar zal toch allereerst resoneren op het ambtelijk en persoonlijk vlak en zelfreflectie teweegbrengen bij de kijkende justitiepastores.

2. Het filmverhaal

Een kale neonazi stapt in een lieflijk Deens landschap uit een bus. Hij opent zijn zakmes en brengt - met een gefrustreerde blik - een diepe kras aan op de bus. De camera, en dus ook wij kijkers, kijken tegen hem op. We zien een nazi-teken op zijn arm. In de verte komt een

⁶ Zie bijvoorbeeld: O.F. Kernberg, *Internal world and personality disorders and perversions*, New Haven/London: Yale University Press, 1980.

koddig busje aangehobbeld. Iemand, in korte broek, stapt uit met de bedoeling de passagier op te halen, hij groet en wil de bagage overnemen, maar de kale man staat dat met een nors gebaar niet toe. Zo begint de film *Adam's Apples*.

De figuur uit het busje zegt tegen de neo-nazi: 'Adam, sorry dat ik zo laat ben. Ivan Fjeldsted. Maar je mag Ivan zeggen.' (Adam zwijgt, neemt Ivan op en kijkt naar de grond.) 'Ik ben een beetje ontroerd. Ik ben heel blij dat je er bent.' (Adam kijkt bozig weg). 'Zullen we dan maar?' (Beiden kijken naar het busje.) 'Ik pak je tas wel'. (Adam maakt een afwerend gebaar, agressief.) 'Ik wou alleen.... Nou ja. Kom.' (Ivan loopt weg naar het busje, Adam blijft eerst staan, maar volgt toch.)

In de volgende scène zitten ze samen in het busje. De pastor zoekt toenadering, maar dat lukt niet echt. De strijd tussen deze twee protagonisten tekent zich af. De neo-nazi heet Adam, de dominee Ivan. De een draagt dezelfde naam als de eerste mens en de andere naam doet aan een van de broers Karamazov (Dostojevski) denken, aan Ivan, de theoloog en atheïst, die, als het God is die het lijden van kinderen toelaat, zijn entreebewijs tot de wereld terug zou willen geven en dus diep doordrongen is van de desastreuze wereld van het kwaad, dat het puur goede en God ontkent. Ivan is zo doordrongen van kwaad dat hij het in zijn pastoraat dwangmatig verdringt en ontkent. Dat is het verschil met Dostojevski's Ivan.

De pastor geeft leiding aan een centrum in een kerkgebouw, waarin personen met een belast verleden huizen. Khalid, een Arabier, die recht toe recht aan handelt en tankstations van Statoil berooft, omdat dat bedrijf zijn vader heeft getild. Hij wordt door Adam 'bosaap' en 'kutpakistaantje' genoemd en de andere nazi's op het toneel spreken hem aan met 'geitenneuker'. Dan is er Gunnar, een kleptomaaan, verslaafd aan alcohol, eetzucht en sex. Hij heeft als voormalige tennisprof een foute beslissing van een scheidsrechter niet kunnen verkroppen. Vandaar dat ik-zwaktes hem de baas zijn, suggereert een psychologie van de koude grond causaal. Steeds als de spanningen in de betrekkingen toenemen, tracht Gunnar weg te lopen voor mogelijke conflicten en verwijten. Ondertussen probeert hij Adam meer dan eens te bestellen. Verder ontmoeten de kijkers de oude, zieke Paul, die bewaker in een concentratiekamp was en met de dood voor ogen lijdt aan hevige schuldgevoelens over zijn toenmalige wandaden. Ook voegt zich Sarah bij het gezelschap. Zij werkte voor ontwikkelingshulp in Indonesië, is aan drank verslaafd en verwacht een baby van iemand met wie ze een avontuurtje had. Zij kwam aanlopen om met Ivan de vraag te bespreken of abortus een optie is, aangezien ze bang is dat haar alcoholverslaving haar kind heeft beschadigd. Gunnar

knoopt een relatie met haar aan. In het ziekenhuis werkt een grinnikende, cynische arts, een man van de harde, onontkoombare feiten, die niet in wonderen gelooft en Adam vertelt dat Ivan een kanjer van een tumor in zijn hoofd heeft, en eerstdaags zal sterven.

De film toont metafysische krachten, naar Ivans duiding werken van de satan, bedoeld als beproeving voor Adam om het bakken van een appeltaart te verhinderen. Kraaien en wormen hebben het gemunt op de appels aan de boom, die aanvankelijk in volle glorie vruchten draagt op de paradijselijk hof rond de smetteloos witte kerk. Ook storm, bliksem en donder plegen een aanslag. Adam brandt zich aan het fornuis, later ontploft het fornuis. Trillingen van het klockgelui doen in Adams kamer het portret van Hitler van de muur vallen en de bijbel op de grond openvallen, steeds bij Job 1, hetgeen Adam er toe brengt dit bijbelboek te gaan lezen. Hij ontdekt dat niet satan, maar God Job op de proef stelt.

Gaandeweg het verhaal probeert Adam Ivans negatie van de realiteit van het kwaad er met vuistslag of argumentatie uit te slaan. Tegen een nazi, die af en toe langs komt voor een geheim contact namens de club waarvan Adam de leider is, zegt Adam dat zijn doel is Ivan te verslaan.

De neonazi geeft Adam een wapen en zegt: 'het is niet traceerbaar, maar ontdoe je er toch maar van. Kun je schieten met die brandwond? Maak je de dominee koud?' Adam: 'hij is getikt. Omdat hij als kind genaaid werd, spoort hij niet meer. En nu biedt hij zijn andere wang aan.' NN: 'maar over elf weken kom je vrij. We wachten op je. Ebsen kan de bende niet leiden.' Adam: 'maar ik ga hem niet koud maken.' NN: 'hoezo, ik kan het niet volgen'. Adam: 'ik wil die provocerende clown met zijn kutgoedheid kraken.' NN: 'en wat komt die perentaart daarbij doen? Volgens Ebsen zei je iets over een perentaart.' Adam: 'om te beginnen is het appeltaart. En het doet er niet toe. Ik stelde voor een taart te bakken en dat stuk idioot beet er zich in vast. De duivel stelt ons op de proef, zegt hij. Met de vogels die de appels opvreten.' (NN' s blik staat op onbegrip.) NN: 'heb je hulp nodig?' Adam: 'hoor eens, wie denk je wel dat ik ben?'

Het eind van de film is dat de kijker niet zeker weet wie deze slag gewonnen heeft: Ivan of Adam. Ivan en Adam halen aan het slot nieuwe gasten van de bus. Adam, die inmiddels geen skinhead meer is, zet in het busje het liedje aan, dat hem altijd irriteerde: '*How deep is your love/I really need to learn/cause we are living in a world of fools/breaking us down*'. Deze zwarte komedie laat de kijker in verwarring achter. Zoals het hoort in dit genre.

3. Over de film

Als kunstwerk heeft een film een externe betrekking tot de auteur, tot publiek, en tot werkelijkheid, waarnaar de film op de een of ander manier verwijst.⁷ Het publiek bestaat uit de recipiënten, bioscoopmanagers, recensenten, kijkers. Auteurs zijn voor het verstaan niet interessant vanwege de invloed van hun levensomstandigheden op het verhaal, maar vooral vanwege hun *poetica* (stijl en expressie) en wat zij zelf zeggen over hun kunstwerk. Bij het ontstaan van een film zijn er vele auteurs: de script-writer, de regisseur, de acteurs, degenen die de camera bedienen en wie er verder nog op de aftiteling staan. In deze paragraaf komen auteurs aan het woord en reflecties op de plaats en functie van film in groepswerk.

Deze film is in mijn ogen geestig, maf, mooi van beeld, origineel en er wordt goed gespeeld. De script-writer en regisseur van de film, Anders Thomas Jensen (*1972), heeft meer dan twintig filmscripts op zijn naam staan en een vijftal films ook geregisseerd. Hij toont een groot gevoel voor humor en schrijft prachtige dialogen.⁸ Jensen zelf geeft aan dat *Adam's Apples* een reactie is op de Deense filmtraditie van de Dogmagroep, die vaak met één handcamera werkt, geen effec-

⁷ De interne factoren van de 'tekst' (i.c., de film), en de externe factoren van de tekst (auteur, publiek en werkelijkheid) zijn onderscheidingen uit de structuralistische literatuurwetenschappen. Tegenwoordig is er veel oog voor het spel tussen publiek en tekst. De filmanalyse kent de volgende aandachtspunten: synopsis van het verhaal, achtergronden en receptiecontext, karakters, opbouw en dramatische verhaalstructuur, filmisch design (licht, kleur, geluid, decor, esthetische middelen, cameravoering en perspectieven, effecten, montage), en levensbeschouwing, moraal en religie. Voor de typering van genres is informatie benut uit H. van Gorp, *Lexicon van literaire termen*, Groningen: Wolters Noordhoff, 1993. Voor filmanalyse en de relatie tussen film, zingeving en theologie, zie bijvoorbeeld: A.J. Bergesen & A.M. Greeley, *God in the Movies*. New Brunswick/London: Transaction, 2003. W. Gräb, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002; W. Gräb, *Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006; J. Herrmann, *Sinnmaschine Kino*. Gütersloh: Kaiser, 2001; I. Kirsner & M. Wermke, *Religion im Kino. Religionspädagogische Arbeiten mit Filmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000; J. Monaco, *How to read a film. Movies, media, multimedia (4^e edition)*, New York/Oxford: Oxford University Press 2009; Marita Sturken, Lisa Cartwright, *Practices of Looking. An Introduction to Visual Culture*, Oxford: University Press, 2003.

⁸ Zie voor meer gegevens over de film en ook voor de interviews met Jensen en Mikkelsen: www.adamsapplethemovie.net.

ten benut, en ook geen muziek onder de beelden zet. Jensen vindt muziek en effecten juist leuk. Hij houdt van de magie van drama:

'For the past ten years, I've seen a lot of Danish films and written some of them, and they are so cruel, the main idea was that it would be fun to pick one man and let him have a handicapped son, be an incest victim, have cancer and bear the brunt of the past ten years of Danish films. That's where it started'.

Een auteur verzint karakters en ontwikkelt de plot vanuit die toneelkarakters. Ivan wordt geschapen als een samenballing van filmellende. Gedurende de opnamen werkte Jensen weken achter elkaar met een stel (hem) bekende acteurs aan de invulling van de karakters. Jensen schuwt het thema religie niet. Naar zijn zeggen hebben veel mensen behoefte aan een soort van geloofstelsel. Met de kerk kreeg hij geen problemen, integendeel de film ontving een culturele prijs van Deense pastores. In het jury rapport staat:

'(...)een neo-nazi dient als bemiddelaar van verlossing: ja, deze Adam, deze naakte, gevallen man moet tot zijn eigen verbazing toestaan, dat hij niet in staat bleek het goede te ontkennen, dat hij juist niet wilde. Sterker nog hij kon het niet vermijden.'

Adam wordt iebel van een slappe houding: de vijand de andere wang toekeren en genade bepleiten. Dat zijn in zijn ogen vormen van een ziekelijke ontkenning van de bittere werkelijkheid. Op zijn manier voert hij een gevecht tegen slap gedoe van 'links', om even te refereren aan de Nederlandse sociaal-politieke situatie. Paradoxaal genoeg gebeurt het omgekeerde: Adam verandert in een welwillend persoon. Of Ivan zich bekeerde, is onzeker. Zijn strijd tegen Ivans onverstoorbare goedheid lijkt Adam te brengen bij het onontkoombare inzicht dat eerlijkheid, realiteitszin en waarachtigheid goede machten zijn.

Kloppen de interpretatieclaims, die er op duiden dat de karakters in deze film tot nieuw inzicht en wedergeboorte komen met het filmverhaal en met de kijkerservaring? Soms denk ik dat Ivan zich gedraagt als een karikaturale presentie van God, die op het paradijselijke kerkhof een boom van goed en kwaad heeft geplant. Dan strijden Ivan en Adam beide met een voorstelling van God als het hoogste goed. Ik weet het niet. Interpretatieverlegenheid behoort nu eenmaal bij een zwarte komedie: niet rond te krijgen en lachwekkend in staat al maar meer associaties op te roepen. Met alle ironie en hyperbolen keert *Adam's Apples* zich tegen eenvoudige verklaringen. Terwijl kijkers in hun drang naar zekerheid en waarheid toch een stelling of een boodschap in deze film willen vastleggen. Filmliefheb-

bers wisselen graag betekenissen uit, maar de wil om een plot in een fraaie typering vast te leggen doet niet altijd recht aan het verhaal en aan de eigen ervaring tijdens het kijken.

Voor groepswork is het vruchtbaarder de interacties met de film en wat kijkers al kijkend innerlijk is overkomen te bespreken dan samen de betekenis van de film vast te leggen. Daarom voorzichtig geformuleerd: de film speelt - bij wijze van voorbeeld - mogelijk een rol in het ontvangen en geven van betekenis aan genade (een kern van de beroepseer) en aan de strijd tussen genade en geweld (macht) als weg naar vrede samenleven en bevrijding van kwaad. Het recht van de sterkste? Het recht van de zwakste? Het lot dat doet wat het wil? Hoe wij als kijkers in die vragen staan, bepaalt mede onze verstandhouding met verschillende oerkomische scènes. De film evoceert deze kwesties bij justitiepastores, maar beantwoordt ze niet.

De acteur die Ivan speelt, Mad Mikkelsen, zegt dat de regisseur de grenzen tussen een nazi en een pastor aftast en test. Zelf startte hij bij de inleving in zijn rol bij het karakter en niet bij de functie. Hij is niet gaan kijken hoe een pastor handelt, maar concentreert zich op Ivans pathologische verdringingsneiging. Die staat van ontkenning is zo sterk, dat deze voor geen kijker nog geloofwaardig is. Daarom moest Mikkelsen er hard aan werken de ontkenning die in ieder mens (dus ook in hem) zit extreem te vergroten en toch te blijven boeien. Niet Ivans ambtsuitoefening staat centraal, maar het afweermecanisme van dit karakter.⁹

Ieder mens kan zich volgens Mikkelsen herkennen in Ivan (trouwens ook in de andere karakters). Als echter een groep pastores gaat kijken naar deze film, wekt het natuurlijk geen verbazing dat de aandacht - eerder dan naar andere karakters - uitgaat naar deze collega en dat zijn optreden wordt vergeleken met het eigen optreden en dat pas in tweede instantie de ontkenning zich in het gesprek mengt. Mikkelsen is zich goed bewust dat hij in een komedie speelt die de bedoeling heeft het publiek te vermaken, maar tegelijk spreekt hij de hoop uit dat het grote morele verhaal wordt opgepakt door de kijkers.

4. *Het genre*

De film behoort tot het genre van een 'groteske' (naar grotschilderingen van bizarre figuren). Overdreven psychologismen maken bij-

⁹ Anna Freud onderscheidt afweermecanismen zoals verdringing, overdekking door het tegendeel, ontkenning, rationalisatie, verloochening. Ze komen bij Ivan uitvergroet voor. Zie: Anna Freud, *Het Ik en de Afweermecanismen*, Bilthoven: Ambo, 1973 (org. 1936).

voorbeeld de op zich heftige diagnoses van de toestand van mensen komisch en luchtig en betuigen *ad absurdum* een simpele en rechtstreekse causaliteit tussen gedrag en biografie, een gangbare gedachtegang in onze cultuur. Kahlid wreekt met zijn roofovervallen zijn vader. Ivan heeft alles wat kwaad is zo volstrekt verdrongen, omdat zijn vader hem en zijn zuster vele malen heeft verkracht. De auteur/regisseur zet het rampzalige en het afwijken van menselijke harmonie en normen strijk en zet naar zijn hand. Een groteske is wanstaltig en buitenmaats (zoals Gunnar of de tumor). Kenmerkend zijn de hyperbolen die worden ingezet om het leven te bevestigen, maar ook om de ambivalenties van de existentie scherp te stellen. Bijvoorbeeld de ambivalentie enerzijds van een tamelijk consistente neo-nazi aan de kant van het kwaad en de uitsluitend zoete broodjes bakkende, pastorale zorgverlener aan de kant van het goede. Ja, ja.

5. Verhalen toe-eigenen

Hoe verhoudt de film zich tot de werkelijkheid van justitiepastores? De film als een *configuratie*, een weefsel van vormgeving, beelden, karakters, gesprekken, en situaties nodigt uit om in het verhaal te komen. Omdat tussen filmverhaal en realiteit geen directe verwijzingen bestaan, kunnen kijkers niet zomaar uit de film in hun eigen concrete werkelijkheid stappen.

Aan de film gaat een werkelijkheid vooraf, de *prefiguratie*, waarvan de auteur gebruik maakt in het scheppen van zijn configuratie. Deze benadering veronderstelt dat de werkelijkheid stuwt en stuurt naar narrativiteit. Werkelijkheid wil verteld en geduid worden. Zo kent *Adam's Apples* prefiguraties als: het doen en laten van neo-nazi's, de beeldvorming van gewelddadige extremisten, een kerk die doet aan opvang van bijna ex-gedetineerden, verwachtingen van een pastor, resultaten van resocialisatie van gedetineerden, medische zorg, stervensbegeleiding, pistolen, het duiden van gebeurtenissen als bovennatuurlijk, en zo meer. Kijkers gebruiken hun kennis van prefiguraties om het verhaal te kunnen volgen, om vooruit te lopen op de plot en met hun diepste zelf in gesprek te raken. Zo verwerken zij de film in hun geest tot hun eigen film.

In hun persoonlijke *refiguratie* leggen kijkers eigen accenten en laten toe dat iets van de wereld van de film zich in hun leven projecteert en zich voegt in hun levensvisie. 'Iets', niet alles, want het geheel van de filmconfiguratie is altijd meer dan ik als individuele kijker er van kan maken. Daarom, hoe kleiner het besproken filmfragment hoe meer kans voor persoonlijke toe-eigening.

6. Theater als gestalte van indirecte communicatie

Theater is een vorm van indirecte communicatie.¹⁰ Niet een directe aanspraak in een concreet heden, maar een ingeklede aanspraak van betekenissen die verder reiken dan het direct waarneembare. Indirecte communicatie komt tot leven zowel in het maken van een film alsook in het kijken naar een film. De makers hebben de praktijk waargenomen, een levensbeschouwing en morele visie in een verhaalvorm geweven, en zich er op bezonnen hoe de geesten van de kijkers kunnen worden geboeid en bewogen. In het kijkproces doen idealen, mogelijkheden, metafysica, en morele overtuigingen van de kijkers mee. Ze staan op het spel, indirect. De kijker gaat tussen zichzelf en het spel heen en weer en het spel speelt met de kijker. Er is aanbod voor vele identificaties om bij zichzelf latente mogelijkheden te ontdekken.

Kierkegaards pseudoniem, Constantin Constantius, wil in Berlijn een klucht gaan bekijken en merkt dan over het theater op dat er geen jonge man is met welke verbeeldingskracht dan ook die niet eens gevangen is door de magie van het theater en die zichzelf zou wensen te verplaatsen naar die fictieve realiteit, zodat hij zichzelf als een dubbelganger zou kunnen zien en horen, of om zich te splitsen in alle mogelijke differentiaties van zichzelf, zodanig dat elke differentiatie een eigen zelf is. Het theater biedt een veelvoud aan rollen en mogelijkheden, waarmee bijvoorbeeld een opgroeiende jongere of iemand in een pijnlijk leerproces een vrij denkbeeldig spel kan spelen, een spel dat vooruitloopt op het vestigen of verstevigen van de eigen identiteit zonder de last van de dagelijkse morele verantwoordelijkheid te dragen.¹¹

¹⁰ Kierkegaard hanteert de term indirecte communicatie of indirecte mededeling. Zie: bijvoorbeeld S. Kierkegaard, *Oefening in christendom* (vert. P.Th. van Reenen), Utrecht: Bijleveld, 1982, 110. Vgl. Pieter Vos, *Kierkegaard lezen*, Kampen: Kok, 2010, 28-45. Existentiële problemen en ervaringen kunnen alleen op een indirecte manier ter sprake komen. Kierkegaards pseudoniemen zijn manieren om aan indirecte communicatie vorm te geven. Bovendien vraagt het paradoxale karakter van het geloof om vormen van indirectheid. Het verklaart waarom parabellen, kunstwerken, liederen zo'n grote rol spelen in de godsdienstige communicatie. Zie voor een visie op Kierkegaard: G. Malantschuk, *Kierkegaards Thought* (vert. Howard V. Hong), Princeton-London: Princeton University Press, 1974, bijvoorbeeld 97 en 181ff. (Over (indirecte) communicatie).

¹¹ Vgl. Georg Pattison, *Kierkegaard. The Aesthetic and the Religious*, SCM-Canterbury Press, 1999 (2^e Edition), 111. Patterson besteedt aandacht aan 'Life in the magic Theatre' en citeert uit *De Herhaling* (1843).

Theater ondersteunt de betekenis die Kierkegaard hecht aan zijn grondthema: de waarheid is persoonlijk. Hij kritiseert het streven naar systeem en objectiviteit, voor zover objectieve denkers vergeten dat ze zelf bestaan en personen in wording zijn en blijven. Theater nodigt als vanzelf uit tot deze voor het ware leven noodzakelijke verinnerlijking en biedt experimenteermogelijkheden om zichzelf te interpreteren in het licht van een vertoonde rol of situatie, hoe grotesk karakters en situaties ook kunnen zijn. Wie als pastor graag het goede wil dienen en Gods pure goedheid even zachtmoedig als beslist wil representeren zonder in een positie van brave goedgezak te vervallen, krijgt de speelkans om zich te vereenzelvigen met Ivan, of met Adams aanpak van Ivans verdoezeling van de bittere realiteit, of met Kahlids eenvoudige, onopgesmukte doelgerichtheid. Verloochening, ontkenning, verdringing of een snelle daadkracht zijn onbewuste en bewuste mogelijkheden die ons weghouden bij ons diepste zelf en bij onze existentie.

7. Ironie

De stijlfiguur ironie (Gr. *eironia*, geveinsde onwetenschap volgens Van Dale) schept een tegenstelling tussen wat wordt gezegd en de werkelijke intentie van de uiting. Iets wordt zo verwoord of verbeeld dat alles met een korreltje zout kan worden genomen en toch ook weer niet. Ironie maakt gebruik van overdrijving (hyperbolen), verkleining (litotes) en omkeringen. In navolging van Kierkegaard maakt men onderscheid tussen socratische ironie, romantische ironie en dramatische ironie. Bij de *socratische ironie* ontmaskert een in schijn onwetende met een naïeve vraagstelling absurditeiten en onzinnige wijsheden. *Romantische ironie* relateert in een bewust ironische schrijfwijze de eigen uitingen, bijvoorbeeld door gevoelige en wezenlijke zaken te ridiculiseren. Zo blijft de afstand tussen de kunstuiting van literatuur en werkelijkheid bewaard.¹² In de film *Adam's Apples* speelt zeker de derde vorm, de *dramatische ironie*, een rol: een samenloop van omstandigheden wordt verteld, waardoor er een (absurde) discrepantie ontstaat tussen wat een karakter naar voren brengt en het weten van andere personages of van de kijker. Ten aanzien van Ivan neemt de ironie zelfs een tragische vorm aan: kijkers krijgen wellicht in hun plotverwerking medelijden met hem als zij weten dat hij een hersentumor heeft en hij zo aandoenlijk aan zijn

¹² Subtiele ironie in de Nederlandse literatuur: het werk van Elsschot en Nescio (Eén titel is een litotes: *Titaantjes*). Voor ironie bij Kierkegaard, zie: Pattison, 40f., 50, 53f., 99-100 (zie noot 11); Malantschuk, 188-207 (zie noot 10).

optimisme en ontkenning vasthoudt. (Die reactie zegt meer over de kijkers dan over het personage.) Dit vermoede medelijden wordt vervolgens in de plot weer ironisch omgebogen: ondanks al die verdringing van negatieve feiten, komt alles toch bij toeval op zijn pootjes terecht. Maar ja, is het wel een *happy end* als alles weer van voren af aan begint en Adam en Ivan weer nieuwe mensen van de bus halen en hen begroeten? Ha, ha, ha.

Ironie wil verwijzen naar wat niet direct gezegd kan worden. Ironie bewandelt een negatieve weg en stelt de waarheid niet objectief vast, niet in een denksysteem en ook niet in een levensvorm, zoals een verburgerlijkt Christendom, aldus Kierkegaard. Ironie als weg communiceert indirect om lezers en kijkers bij hun existentie te brengen. Zelfkennis, kennis van het goede en van God worden niet bereikt met objectieve waarheden of met een organisatorische gestalte van een geloofsgemeenschap. Het gaat om het persoonlijk constateren van de betrekkelijkheid der dingen, de ijdelheid der ijdelheden. Ironie kan bitter zijn, destructief zelfs, maar ook de hoogste wijsheid als een venster op de verrassende dynamiek van het goede of – in geloofstermen gezegd – op God. De indirecte mededeling wil de persoon vormen, heeft dus een educatieve kant. De leerling moet zelf een betrekking ontwikkelen tot de kern van zichzelf, tot de kern van het goede leven, en tot God als geheimenis van gerechtigheid en barmhartigheid.

De groteske ironie in *Adam's Apples* geeft plezier, maar is ook een leerproces voor kijkers die op hun *point d'honneur* staan. Hoe gekker de indirecte mededeling, hoe meer de kijker op zoek moet naar haar of zijn innerlijk. Kierkegaard pleit voor beheerste ironie in de fictie, die manifestaties en conflicten van het menselijk leven kan verbeelden. Dat heeft te maken met de eindigheid van het leven, met de angst dat het niets de dienst uitmaakt en de dood alles bepalend is en doet vertwijfelen. Ironische configuraties nodigen uit de spanning tussen het tijdelijke en het eeuwige, en die tussen noodzakelijkheid en vrijheid uit te houden. *Adam's Apples* confronteert dan ook kijkers met het bizarre van onvermijdelijke, noodzakelijke causaliteiten en met de doem van gebeurtenissen in contrast met de vrijheid van handelen van de bewoners in Ivans centrum. De vrijheid lijkt niets voor te stellen, omdat de ironie laat zien hoezeer de karakters dwangmatig handelen (drinken, stelen, schieten, op de vuist gaan, verdringen, zwak zijn). De eindigheid is een bepalende macht: Ivan zal wel dood gaan, angst voor schuld hoeft de stervende Paul niet te hebben, althans niet volgens Ivans miezerige beroep op een troost, die de doodsangst te boven zou moeten gaan. Het leerpunt is: hoe zit

het met onze existentie, beroepseer en speelruimte als kijkende justitiepastores?

8. Werken met film: enkele voorbeelden

Als met groepen fragmenten van films worden besproken, zal de thematiek van beroepseer en speelruimte zo aan de orde moeten komen dat de eigen existentie in het geding komt. Langs die weg komen reflecties over 'de eigenaardigheid van het geloof binnen de ambtelijke dimensie' en over 'de ambtenaar en de ambtsdrager in de justitiepastor' op tafel.¹³

8.1. Werken met stilstaand beeld

Nadat de film in zijn geheel is bekeken, is een op de eigen existentie gericht gesprek het meest gebaat bij een uiterst kort fragment, dat toch het geheel van de film kan representeren. Op een van de conferenties deed zich die (niet benutte) kans voor. Een filmfragment werd vertoond en op een gegeven moment stop gezet. Alsof de duvel er mee speelde, stond het beeld precies stil op het moment dat Adam een greep deed naar de crucifix aan de wand. Die wilde hij in de la doen en vervangen door een afbeelding van Hitler. Een stilstaand beeld met gesprekspotentie: 'een met een naziteken getatoeëerde arm greep naar het kruisbeeld met corpus'. Aan de ene kant is er de neo-nazi, die gelooft in het recht van de sterkste en niet tegen slaphed en ik-zwakke kan. Met geweld weet hij van wanten. De andere kant is de gekruisigde, de lijdende rechtvaardige, die niet geweld met geweld beantwoordt, maar het kwaad overwint door het te ondergaan. Een geoefend begeleider verraadt zijn interpretatie niet, maar vraagt allereerst: 'wat zie je?' En vervolgens: 'zie je ook betekenis?' En later: 'hoe staat dit toevallige beeld model voor contrasten in je bestaan?' Dat inzicht kan leiden tot een gesprek over de vraag wat dit beeld zegt over de beroepseer, over het hart van het werk van de justitiepastor, en over de spanning tussen het 'ambtenaarlijke en ambtelijke'. Misschien ontspint zich een gedachtewisseling over willen domineren en machtsgebruik.

¹³ Er kan natuurlijk zonder inkadering vooraf in een thematiek worden gewerkt met film door open vragen te stellen als: 'wat zag je?' 'Wat deed het met je?' Zo kan de film als schouwspel recht worden gedaan. Een fragment kan vervolgens worden gefocussed op positieve en negatieve identificaties: leef je in in Ivan (of in Adam, Gunnar, Kahlid, of Sarah): 'wat herken je in hem of haar?' 'Wat niet?' 'Wat wil je overnemen?' 'Wat niet?'

8.2. Ivan als ambtenaar

Op een bepaalde manier is Ivan ook de ambtenaar van zijn inrichting. De bewoners hebben taken en doelen. Ze moeten zelf koken. Adam haalt als Ivans persoonlijke assistent koekjes voor een gast. Khalid luidt de klok en ruimt de kerk op. Komisch hoe hij een mateloze stapel liedboeken tegen het mateloze lijf van Gunnar opstapelt. Bewoners moeten zich een doel stellen. Ivan houdt op zijn manier orde. Als het te gek wordt, begint hij over lef hebben om een nare opmerking te maken en roept hij: 'ho ho.' En hij pakt zonder dat hij weet wie hij voor zich heeft pistolen af van de nazigroep die Khalid te lijf wil. Ondanks zijn wonderbaarlijk gedrag zijn de bewoners gehecht aan Ivan, die ze vanwege zijn ontkenningen van de realiteit ook gemakkelijk voor de gek kunnen houden.

Als ambtenaar houdt Ivan een *intake-gesprek* met Adam. Gezeten achter zijn bureau, een pen in de hand, kijkt hij in een formulier:

Ivan: 'Ik lees hier dat je neonazi bent. Is dat zo?' (Ivan kijkt op. Adam zwijgt.) 'Je zou het niet meteen zeggen. Ik lees ook.. dat je slecht bent' (Ivan schudt zijn hoofd.) 'Wat een lef om zoiets in een dossier te zetten'. (Ivan kijkt Adam aan en vraagt:) 'Ben je slecht? Nee, toch?' (Adam blijft verbolgen kijken.) 'Weet je wat? Vergeet dat woord. Slechte mensen bestaan niet. Wij geloven er niet in.' (Ivan kijkt de ruimte even in als om de *porté* van deze zin te onderstrepen.) 'Wie dat wil, kan natuurlijk overal het kwaad in zien. Maar je kunt je ook vastgrijpen aan al wat goed is. (Adam neemt veelbetekenend een hap uit de appel.) 'Het maakt de wereld hoe dan ook vrolijker. De laatste jaren zond de duivel ons troepen om ons op de proef te stellen, maar we hebben ze klein gekregen. We hebben hier met zijn allen God gevonden. Iedereen op zijn manier. Je hebt Khalid en Gunnar gezien. Waar ik bij stond. Gunnar is nu vier jaar voorwaardelijk vrij. Hij zou drie maanden blijven zoals jij, maar hij besloot te blijven. Gunnar is wat men doorgaans een alcoholist zou noemen. Hij was een dief en verkrachter. Nu is hij 26 maanden nuchter en studeert hij theologie. En hij is de enige niet. Je hebt ook Khalid. Die zag je ook. Hij overviel benzinstations. Herinner je je de man die vermoord werd toen hij condooms kocht?' Adam: 'nee.' Ivan: 'dat had Khalid gedaan. Hij mag niet meer in Statoil stations komen. Een paar overvallen later heeft hij Deens geleerd, en.....' Adam: 'Hou het kort en zeg wat ik moet doen.' Ivan: 'Dat kan ik niet. Jij moet het zelf vinden. Ik zou willen dat je je een doel stelt.' Adam: 'versta je wel wat ik zeg?' Ivan (kijkt strak:) 'Ja, ik denk het wel.' Ivan: 'Onder andere omstandigheden zou ik je opmerking brutaal vinden, maar daar is het nu niet het moment voor.' (Adam kijkt verbaasd en min of meer wanhopig naar Ivan.) 'Nu dan, wat is je doel?' (Adam legt het klokhuis op tafel, kijkt, kauwt en zegt:) 'okay. Ik wil een taart bakken.' Ivan: 'een taart bakken. Een appeltaart?' Adam (kijkt naar het klokhuis van de appel.): 'Ja. Precies. Een geweldige appeltaart. Dat is mijn doel.' Ivan: 'met onze appels?' Adam: 'met de appels uit de tuin.' Ivan: 'goed idee. Weet

je wat? Je hebt het helemaal voor ogen. Je gaat een taart bakken. Je gaat de appelboom bewaken tot 1 augustus. Dan ga je de appels plukken' (Adam kan zijn ogen en oren niet geloven) 'en er een taart mee bakken'.

'Ambtenaarlijke' missie geslaagd: er ligt een doel op tafel. Adam zal de appelboom als vruchtdrager van appels bewaken en van deze appels, die in deze setting kunnen verwijzen naar het paradijs en de zondeval, iets eetbaars scheppen. Kijkers in onze wereld herkennen deze gang van zaken van *intake-gesprekken* en doelen stellen. Ze weten ook dat het vinden van doelen iets toevalligs kan hebben. Als justitiepastores dit verbatim zouden analyseren, zou het al gauw gaan over wat die pastor over het kwaad en het vinden van God zegt en hoe hij ten opzichte van de realiteit de plank mislaat. Daar valt om te lachen, maar ondertussen leidt de overdrijving tot zelfonderzoek:

'hoe vaak neger ik het kwaad in mijn werk?' 'Hoe vaak drijf ik een toevallig gekozen doel door?' 'En waarom doe ik dat dan?' 'Hoe representeer ik in de noodzakelijkheid, in het wantrouwen, in de slechtheid en in de eindigheid van het bestaan vrijheid, vertrouwen, goedheid en eeuwigheid? Anders dan Ivan?'

Vroeg of laat komen de groepsleden uit bij de eigen zelfwording, bij beroepseer en bij speelruimte in een gesprek over noodzakelijke veiligheidsregelingen, maar ook over het soms voor naïef en week gehouden christelijk geloof. Deze benadering klinkt serieus, maar de scène is zo grappig en indirect dat het supervisorische gesprek vanzelf lucht krijgt: staat mijn innerlijke drijfveer dichterbij het meedogenloze mededogen van Ivan en zijn slimme ombuigingen van wat de ander zegt? Of dichterbij de harde aanpak van Adam? Of...?

8.3. Overleg: beroepseer en speelruimte voor geweld

In het regelmatig overleg met bewoners brengt Ivan ook denkbeelden, ideologie en theologie in, zeg maar zijn '*point d'honneur*'. Hij geeft de duiding dat de duivel doelen in de war brengt en beproeft of iemand trouw blijft aan het gekozen doel. Het nu volgende voorbeeld gaat over de vraag hoe de hindernissen voor het bereiken van het doel van Adam kunnen worden weggenomen, zoals de kraaien die in grote getale op de appels afkomen. Een door Adam geplaatste vogelverschrikker in de vorm van een kruis, waarvoor de duivel bang zou moeten zijn, helpt niet. Ivan merkte over het oprichten van het kruis op: 'heel goed, Adam. Echt authentiek. Het zou me verbazen als ze nu nog terugkomen.' In de gekozen scène staan Ivan, Kahlid en Gunnar bij de appelboom. Adam komt aanlopen, zijn pistool verstoppt achter zijn rug.

Gunnar (moedigt zijn witte poes Lambert aan om op de vogels te jagen.): 'pak ze. Je moet niet bang zijn. Pak ze. Ze zijn bang voor hem, dat zie je.' Khalid: 'het kan ze geen reet schelen.' Gunnar: 'Je kunt er niet naast kijken.' Ivan: 'het lukt niet. Alleen mussen zijn bang voor Lambert.' Adam: 'mijn grootvader had een kerselaar. Merels plunderden de boom. Toen heeft hij twee merels gedood. Eén 's morgens en één 's avonds.' Ivan: 'gedood? Met een wapen?' Adam: 'nee met een wafelijzer.' Khalid: 'natuurlijk met een wapen. Wat voor één?' Adam: (trekt zijn pistool) 'Zo één.' Ivan: 'weet je wat. We moeten het maar eens proberen. Kun je ze raken?' Khalid: 'mag er bij de kerk geschoten worden? Verdomme had dat eerder gezegd.' Kahlid schiet de een na de andere kraai uit de boom, ook Lambert, de witte kat. Gunnar krimpt ineen. Gunnar: 'Lambert?' (Adam heeft zijn pistool gericht, maar staat machteloos) 'Lambert is alles okay? Wat is er gebeurd?' (G. raapt de kat op) 'Hij is dood'. Kahlid: 'het was een stomme kat'. (een verontschuldigende rationalisatie.) Gunnar: 'hij heeft mijn kat gedood.' (tegen Ivan) Ivan: 'Geen lichte zinnige beschuldigingen. Het was een oude kat. Hij viel toevallig in het schot. We kunnen er over praten als je wilt.' Gunnar: 'nee, nee.' Ivan: 'mooi. Je had het over je grootvader. Weet je wat ik denk?' (Ivan legt hand op Adams schouder, die zijn pistool werkeloos blijft richten, de schoten gaan door.) 'Dat het een goede dag wordt.'

'Pluk de dag, leef in het heden': is dat de oplossing, denkt de kijker? Kahlid weet dat in en bij de kerk wapengebruik niet in tel is. Het geloofssysteem werkt. In het overleg toont Ivan zich ontvankelijk voor het gebruik van gematigd geweld. De kijker denkt wellicht dat Ivan geroerd is door het wijze familieverhaal van de grootvader om de kersen te redden. Maar de toelating van geweld pakt anders uit. Als er iemand snel, doelgericht en ongeduldig is dan is het Khalid. Dus hij schiet er lustig op los. Ivan vervalt in deze overlegsituatie in zijn ontkenning: de kat is niet beschoten, maar viel precies in het schot. Een soortgelijke redenering past hij toe als hij ontkent dat zijn vrouw zelfmoord pleegde: ze heeft tabletten, waarmee de verlamde zoon Christoffer aan het spelen was, aangezien voor lekkere M&M's. Ivan meent Adam, die met een behoedzaam voorstel kwam, te moeten opbeuren, omdat hij niet over kon gaan tot zijn taak om de appels te beschermen: 'het wordt vast een mooie dag.'

Hoe zit het met de beroepseer en speelruimte van de pastor? Bij de beantwoording van die vraag is het niet de bedoeling op het oppervlakteniveau van de vertelling te blijven en na te gaan hoe de pastor zich gedraagt (hij staat open voor overleg) en niet ingrijpt als Kahlid het initiatief neemt: goed als het mag, dan zal hij even snel orde op zaken stellen, dan is dat gedoe ook uit de wereld. Daardoor worden Gunnar en Adam met valse troost (verdringing) opgezadeld. Kijkers kunnen in interactie met dit bizarre tafereel hun overwegingen, hun vragen aan zichzelf en hun eigen handelingen bezien en

bespreken. Misschien komen ze er op, dat als ‘ambtenaarlijk’ overleg te snel tot een conclusie en oplossing leidt het ene probleem opgelost lijkt, terwijl een ander probleem opduikt en slachtoffers maakt. In de film heeft dit moreel beraad over geweld nog niet tot een geregementeerd beleid geleid, of de uitvoering is al geschied. Er zijn vol-dongen feiten, die Ivan meteen uit de ‘ambtenaarlijke’ rol drukken in die van beroepstrooster. Is dat herkenbaar in het functioneren van justitiepastores? En als dan de gezochte ruimte al is gevuld en de situatie anders is en begonnen moet worden met opvangen en op-beuren, dan is het de vraag hoe te midden van het onvermijdelijke waarachtig getroost kan worden en wat dan inhoudelijk en persoon-lijk hout snijdt.

Ironie leidt tot ontkenning van allerlei fenomenen en laat het te-genovergestelde zien, de waarde en waardigheid van de dingen en mensen. De drive om te negeren komt uit iets hogers voort, een mo-gelijkheid van leven in vrijheid en liefde. Voor hem is de betere situa-tie het tegendeel van zijn levensgeschiedenis: geen verkrachting, geen zelfmoord, geen handicaps, geen kwaad. Een clou van de film is dat het handelen en spreken van Ivan, die als clown zichzelf, de ander en de wereld eindeloos relativeert, ironisch wordt verteld. Het volgen van de dubbele ironie (in de film en als film) brengt de kijker in een leersituatie van indirecte mededelingen van heil in een situatie van onheil.

8.4. Dood bedreigt beroepseer

Op zijn manier is Ivan een trouwe pastor, ruimhartig beschikbaar voor een gesprek. Hij heeft Adam zelfs de Bijbel bezorgd. De kijker heeft geen hoge pet op van zijn theologie, bijbelkennis, en kennis over Hitler. Verwijzingen naar bijbelteksten slaan soms nergens op. De gein van de film is dat de neonazi Adam Ivan werkelijkheidszin tracht te leren. Ondertussen denkt Ivan dat hij Adam een aanstekelij-ke manier van in de wereld staan voorleeft. Op het oppervlakteni-veau ziet hij pastoraat als het hart van zijn beroep(seer). Zijn pastoraal optreden leidt tot overtrokken toestanden, die, o ironie, blijk geven van het tegendeel van Ivans intenties. De kijker gaat daardoor zijn eigen intenties kritisch overdenken.

Adam en wij, kijkers, worden meegenomen naar het sterfbed van Paul, de ex-kampbewaker. Wij zijn getuige van wat Ivan doet, van wat Paul op bed zegt en van de veelzeggende blikken van de zwijgende Adam.

Ivan: ‘wel, Paul? Wat hoor ik? Eet je niet meer? Ik heb bezoek voor je mee-gebracht.’ (Het soort zinnetje waar een gesprek mee aanvangt.) Adam: ‘Hal-

lo.' Ivan: 'en, ben je een beetje somber? (Voor Ivans pastoraat moet er iets negatiefs te ontkennen zijn). Paul: 'ik ben bang.' Ivan: 'dat hoeft niet. Wat heb je vandaag gedaan? Zijn de verpleegsters lief?' Paul: 'je moet ze niet vragen lief te zijn. Dat verdien ik niet.' (Paul denkt in een loon-naar-werkschema.) Ivan (tegen Adam aan de andere kant van het bed, over Paul heen): 'ze plaagden Paul vanwege z'n verleden. Maar ik liet ze ophouden. Is het niet, Paul? Is Miriam al wat aardiger?' (De pastor heeft in zijn 'ambtenaarlijke' functietrots iets concreets geregeld.) Paul: 'ja. Gisteren heeft ze chocolmelk voor me gemaakt en ze heeft me ingestopt. Ze zijn zo lief.' Ivan: 'goed zo. Je moet niet bedroefd zijn.' (De pastor stapt van loftuiging over op vermaning.) Paul: 'ik verdien het niet.' Ivan: 'maar jawel. Iedereen verdient het om af en toe ingestopt te worden. Heeft ze je kussen opgeschud?' Paul: (benepen) 'ja.' (lijkt te gaan huilen). Ivan (raakt hem aan): 'kom..kom..kom.' Paul: 'het spijt me dat ik er altijd van door wilde. Het komt omdat ik niet graag in de kerk ben.' Ivan: 'het is allemaal vergeten.' Paul: 'dat zeg je altijd. Ik ben bang, Ivan. Ik kan er niet van slapen.' Ivan: 'ach klets niet. Er is geen reden om bang te zijn. Je hebt een lang en rijk leven gehad. Denk aan de mensen die om je geven en aan je mooie herinneringen.' Paul: 'o, lieve Heer.' (Ivan kijkt Adam aan.) Ivan: 'hou op met huilen Paul. Je moet niet zo hard zijn voor jezelf. Al je zonden zijn vergeven.' Paul: 'als je eens wist wat we gedaan hebben. Al die arme mensen. Dat is niet te vergeven. Nooit.' Ivan: 'zwijg nu. Niemand weet het nog.' (Adam kijkt verbijsterd en ontredderd) Paul: 'God..' (huilt) Ivan: 'hou op met jammeren!' Paul: 'God...'. Ivan: 'hou op met huilen. Het is allemaal zo erg niet. We begaan allemaal fouten', (kijkt naar Adam) 'maar daarom huilen we nog niet'. Paul: (die op zijn rug ligt, draait zijn hoofd naar Ivan): 'je bent compleet krankzinnig'. Ivan: 'waarom zeg je dat nu? Waarom verpest je de sfeer door zo brutaal te zijn. Ik wil best over mezelf praten, maar dit is er niet de plek voor.' (Adam ziet dat Paul de laatste adem heeft uitgeblazen en wijst Ivan er tevergeefs op.) 'we kunnen ons het beste op Gods woord concentreren. God vergeeft alles, Paul.' (Paul lijkt Ivan aan te kijken, maar is uit de tijd.) 'God vergeeft alles.' (Ivan ontdekt het nu ook, staat op en slaat alarm, ook Adam staat nu op) 'Ja, het is brutaal. Je mag het dan honderd keer hebben gezien, het blijft brutaal.' (Brutaal is kennelijk een houding die de door Ivan gevestigde liefdesorde steeds doorbreekt. Ivan sluit Pauls ogen.)

Bij het zien van deze scène werd vrijwel niet gelachen, eerder was er een sfeer van distantie en verbijsterde schaamte. Dit ironische contrast was al te kras. Daar komt bij dat wij pastores menen dat het vlakbij de dood nog een tandje aandachtiger moet toegaan en het maken van fouten geheel uit de boze is. Ivan schat niet in wat er gebeurt, heeft niet door wat Paul vraagt, weet geen raad met de schuldbelijdenis, praat langs Paul heen, weerspreekt machteloos de angst, en spreekt soms langs Paul heen tegen Adam als was deze een stagiaire. Deze getoonde werkelijkheid is zo ironisch, dat wij pastores radicaal in het tegenovergestelde schieten, in het ideaal van de pre-

sente, aandachtige, reflexieve en rituele pastor. In de fictie wordt, vinden we, de beroepseer verkwanseld, al moeten we erkennen dat het 'ambtenaarlijke' bij Ivan ook tot zorgzaamheid leidt en dat hij iets heeft gedaan aan de plagerij door de verpleging te vragen Paul liefdevoller te bejegenen.

Ironie die het tegendeel beweert, drijft de kijkers naar de eigen eerlijkheid. Wie lukt het altijd waarachtig en empathisch te zijn en eeuwigheid te representeren bij iemand die stervende is en huilend verlangt zijn schuld te bekennen en bang lijkt voor God? Wie kan die nood op zich nemen? Wie kan oprecht iets stamelen over God of over vrijheid en vergeving? Ook de dood als een onontkoombare vijand is door Ivan verdrongen. Hoeveel stemmen in ons verontschuldigen onze machteloosheid aan een sterfbed? De binnenkant van de ambtelijke dimensie staat op het spel: het geloof dat de macht van dood is gebroken is. Deze ironische karikatuur van pastoraat heeft het in zich eerlijk en met humor ons de kracht van de beroepseer te laten beseffen.

Tegelijk wil de ironie dat de beroepseer hoog wordt gehouden uitgerekend door Adam, die verbijsterd toeziet hoe Ivan langs de situatie schiet. Op de terugweg vraagt Adam aan Ivan of hij na de dood van zijn vrouw ook mensen had die met hem kwamen praten. 'Het zal wel een wonde slaan als je vrouw zelfmoord pleegt', zegt Adam invoelend, een opmerking die - dat is de ironie - deel uitmaakt van zijn strategie om Ivan de realiteit onder ogen te laten zien en te verslaan. Anderen, gedetineerden of ambtenaren, kunnen een justitiepastor met kracht in haar of zijn beroep en roeping plaatsen.

Wat doet een justitiepastor?

Reflecties op zijn werk in inter-personeel, systemisch-contextueel en ecclesiologisch opzicht

Stefan Gärtner

In dit artikel wil ik praktisch-theologisch reflecteren op het werk van de geestelijk verzorger in een justitiële inrichting. Ik stel drie aspecten aan de orde. Er zijn overlappingen tussen deze aspecten, waarop ik uitdrukkelijk zal wijzen. Elk belicht het werk van de justitiepastor onder een bepaald perspectief. Andere perspectieven zouden net zo goed gebruikt kunnen worden. We maken dus een bewuste keuze.¹ Als eerste gaat het om de inter-personele dimensie van het justitiepastoraat, dat wil zeggen om het pastorale contact zelf. Dit vindt normaliter plaats in een justitiële inrichting die kan worden geïnterpreteerd als een totale institutie (systemisch-contextuele dimensie). Daarnaast heeft de justitiepastor ook een band met een ander instituut, namelijk de kerk. Met haar zending begint hij aan zijn werk in detentie en de ambtshalve binding kleurt zijn optreden aldaar (ecclesiologische dimensie).

1. Justitiepastores als vertalers in het pastorale contact (interpersonele dimensie)

Justitiepastores in een justitiële inrichting zijn in eerste instantie vertalers. Dit geldt niet alleen in de letterlijke zin van het woord. Justitiepastores zijn vooral tolken tussen de joods-christelijke tradities en het individuele levensverhaal van de gedetineerden.²

Begrijpen en vreemdheid tussen justitiepastor en gedetineerde

Deze visie houdt in dat er geen gemeenschappelijke kijk op de werkelijkheid wordt verondersteld bij de deelnemers aan het pastorale contact. Dit komt tot uitdrukking in uiteenlopende manieren van spreken: een academisch opgeleide middenklasser komt in contact met een voor hem weliswaar niet in elk geval maar toch vaak onbe-

¹ Vgl. M. Klessmann, 'Gefängnisseelsorge im Spiegel einiger ihrer Konzepte - Beobachtungen eines Außenstehenden', in: R. Grigoleit (red.), *Es wird ein Leben ohne Gitter geben. Festschrift für Manfred Lösch*, Hannover: Ehgart & Albohn, 2004, 40-52, hier: 41. Hij noemt de volgende perspectieven: doelgroep, institutie, maatschappij, kerk en persoon.

² Vgl. R.R. Ganzevoort/J. Visser, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer: Meinema, 2007, 95-98.

kend milieu.³ Een gemeenschappelijke werkelijkheid en taal tussen justitiepastor en gedetineerde moet eerst worden gezocht en gevonden. Want in het justitiepastoraat “communiceren mensen met elkaar vanuit verschillende werelden, vanuit uiteenlopende institutionele rollen, met zeer diverse vanzelfsprekendheden, waarden en normen, interactie-ervaringen en -gewoontes. Daarom is hier de (...) vreemdheid tussen de gesprekspartners bijzonder sterk voelbaar.”⁴ Wat algemeen geldt voor het pastoraat in de laatmoderne samenleving, namelijk de radicale ervaring van differentie, wordt dus nog versterkt in detentie.

Om die reden bevindt een justitiepastor zich in een justitiële inrichting permanent op een grensgebied. Hij is als het ware een koorddanser.⁵ Hij brengt zijn eigen taal, ideeën, geloofwaardigheden, verwachtingen in het pastorale gesprek in. Tegelijkertijd moet hij in staat zijn om de taal, ideeën, geloofwaardigheden, verwachtingen van de ander tenminste op een basaal niveau te begrijpen. Dit geldt natuurlijk omgekeerd ook voor de gedetineerde. Wanneer beiden bereid zijn deze taak op zich te nemen, slagen ze in de onderlinge communicatie. Er kan iets van een wederzijds begrip groeien. Het gaat in het justitiepastoraat met andere woorden om een wederkerig naderings- en onderhandelingsproces. Dit is de voorwaarde van echt begrip en authentieke communicatie. Het gaat om een speurtocht naar mogelijke overlappingsen tussen vreemd blijvende leefwerelden.⁶

Hiermee is tegelijkertijd gezegd dat bij deze speurtocht de differenties tussen justitiepastor en pastorant steeds groter zijn dan het wederzijdse begrip. Ze blijven vreemden voor elkaar. Hun individuele werkelijkheidsopvatting is namelijk heel anders. Ze volgen soms verschillende doelstellingen en belangen bij een pastoraal contact. Ook hun kijk op de inrichting loopt uiteen. Hun ervaringen zijn polyvalent en blijven onduidelijk, voor henzelf en des te meer voor de ander.

Toch is gedeeltelijk begrip en waarachtige communicatie niet uitgesloten. Ze zijn het resultaat van een vaak impliciet verlopend on-

³ Vgl. M. Green, ‘Pastoral counseling in prison: How to be’, in: *The Journal of Pastoral Care*, 55 (2001-2), 207-210.

⁴ R. Günther, *Seelsorge auf der Schwelle. Eine linguistische Analyse von Seelsorgegesprächen im Gefängnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 262.

⁵ Vgl. *ibidem*, 256-298.

⁶ Vgl. St. Gärtner, *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge*, Freiburg/Br. et al.: Herder, 2009, 252-255; 346-356.

derhandelingsproces bij het gesprek. Dit proces moet worden bevorderd vanuit beide kanten. Het leidt tot goed onderling contact. Soms echter dreigt het gevaar dat de een de ander overrompelt bij de communicatie. De justitiepastor kan bijvoorbeeld oppervlakkige theologische taal plakken op de door hem eigenlijk niet begrepen ervaringen van de gedetineerde. Omgekeerd kan deze de pastor misbruiken als 'prullenbak' voor zijn frustraties en agressie. Een speurtocht naar echt wederzijds contact is dit niet.

De justitiepastor heeft dus op het inter-personele niveau in eerste instantie een rol als tolk. Zijn taak is de "enscenering van contact tussen uiteenlopende discoursieve werelden".⁷ Daarbij mag de ene wereld de andere niet onderdrukken. De justitiepastor heeft een bijzondere verantwoording en de hermeneutische bekwaamheid om ruimte te geven aan de leef- en ervaringswereld van de pastorant. En hij zou storingsen en de poging tot inpalmen in het gesprek meta-communicatief moeten kunnen bewerken. Echter, zelfs wanneer hij hierin slaagt, is slechts een gedeeltelijke overeenkomst te constateren tussen de realiteit van de gedetineerde en die van de pastor.

Het geestelijke als speciaal aandachtsveld van de justitiepastor

Met zijn hermeneutische inzet betreft de justitiepastor zich voornamelijk op een bepaald niveau in de leefwereld van de gedetineerde: het gaat hem om het geestelijke. Dit omvat meer dan het religieuze, levensbeschouwelijke of spirituele. Wat betreft dit niveau wordt hij achter de tralies beschouwd als expert. In die zin is een justitiepastor altijd een 'geestelijke'.

Uiteraard bestaat de geestelijke dimensie van het bestaan niet los van andere perspectieven, waarbinnen de gedetineerde zijn levensverhaal en zijn actuele situatie interpreteert. Zijn realiteit bestaat dus eigenlijk op verschillende niveaus, ook al wordt ze door hem ervaren als een eenheid.⁸ Deze stelling impliceert een multidimensioneel mensbeeld. Het geestelijke markeert slechts één, maar wel een geïntegreerd onderdeel van het levensverhaal van de gedetineerde. We gaan er met andere woorden van uit "dat het menselijk bestaan zich voltrekt op verschillende niveaus."⁹ Het geestelijke doordringt de

⁷ R. Günther, 'Gefängnisseelsorge - eine Seelsorge auf der Schwelle zwischen einander fremden Diskurswelten', in: M. Böhme et al. (red.), *Entwickeltes Leben. Neue Herausforderungen für die Seelsorge*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002, 309-336, hier: 316.

⁸ Vgl. T. van Knippenberg, 'Perspectives and languages', in: idem (red.), *Between two languages. Spiritual guidance and communication of Christian faith*, Tilburg: Tilburg University Press, 1998, 15-24, hier: 20.

⁹ H.-D. Bethkowsky-Spinner et al., 'Grundlegung einer Gefängnisseelsorge',

andere dimensies. Het kan niet apart worden gezet maar hoort bij de werkelijkheid van de gedetineerde, al is hij zich daarvan niet altijd bewust of is dit niet op het eerste gezicht te merken achter de tralies.

De afsluiting van het gewone leven buiten laat voor de gedetineerden de relevantie van existentiële vragen duidelijk(er) naar voren komen. Dat betreft vooral vragen rondom schuld en falen. Deze vragen raken *ook* de geestelijke dimensie van hun levensverhaal. Deze dimensie belicht zijnerzijds dit ene aspect van de multidimensionele werkelijkheid. Hetzelfde geldt voor andere dimensies zoals de somatische, mentale, seksuele, relationele, psychische, biologische, ethische, esthetische of sociale. De ervaringen van een mens worden dus door hem geïnterpreteerd op verschillende niveaus, ook al is hij zich daarvan normaal niet bewust. Dit wordt pas duidelijk op het moment dat het natuurlijke samenspel tussen twee of meer niveaus is verstoord.

Ik geef als voorbeeld de ervaring van schuld. Ze heeft in de gevangenis *relationele* aspecten zoals de eenzaamheid en isolatie van de gedetineerde, maar ook zijn (niet-)verhouding tot zijn slachtoffer(s) valt hieronder. Heel nadrukkelijk aanwezig in het dagelijkse leven is ook de *juridische* dimensie van schuld, bijvoorbeeld waar het gaat om sancties, verlof of beloning voor goed gedrag. Daarnaast ervaart de gedetineerde schuld op het *somatische* niveau in de vorm van de straf. Zij is het directe gevolg van zijn falen: hij zit vast, is onderworpen aan het tijdsritme van de inrichting, krijgt maar moeilijk of geen toegang tot drugs, individueel eten of persoonlijke kleding, en heeft hij geen of weinig mogelijkheid tot seksueel contact. Naast deze aspecten en verbonden met de ervaring van schuldig zijn is ook het *geestelijke* niveau aangesproken, bijvoorbeeld in de vorm van zingevingsvragen of in de hunkering naar vergeving en verzoening.

Tegen deze achtergrond richt de justitiepastor zich voornamelijk op één bepaald niveau in de leef- en ervaringswereld van de pastoraat. Maar hij neemt van daaruit alle andere niveaus mee in het pastoraat. Hij praat niet *over* de realiteit heen maar probeert de geestelijke dimensie van het bestaan te identificeren *in* de concrete ervaringen van het individu. Het geestelijke is voor hem onderdeel van de dimensieanalogie (V.E. Frankl) van de verschillende niveaus van een levensverhaal.¹⁰ Hierop stoelt de expertise van de justitie-

in: Ch. Schneider-Harpprecht (red.), *Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000, 214-222, hier: 217.

¹⁰ Vgl. S. Rolf, *Vom Sinn zum Trost. Überlegungen zur Seelsorge im Horizont einer relationalen Ontologie*, Münster et al.: Lit, 2003, 111-113. Frankl gaat ervan uit dat de verschillende aspecten van een biografie, dus ook het levensbeschouwelijke, analoog aan elkaar zijn en met elkaar zijn verweven.

pastor. Op dezelfde wijze vertegenwoordigen de andere professionals in de gevangenis een ander specialisme. Vanuit de geestelijke dimensie richt de pastor zich op andere mogelijke aspecten van de ene realiteit, zoals die voor de gedetineerde bestaat. Omgekeerd biedt de pastor aan om een ervaring die tot nu toe door hem op een ander niveau werd geïnterpreteerd, ook te onderzoeken op zijn geestelijke aspecten.

Dit pastorale concept biedt een basis voor de samenwerking tussen de dienst geestelijke verzorging en de andere professionals in een justitiële inrichting. Want het beschreven multidimensioneel mensbeeld is voor hen helemaal niet ongebruikelijk. Het is met andere woorden niet exclusief voor het pastoraat. Deze visie sluit aan bij analoge discoursen in andere disciplines.¹¹ Zo wordt bijvoorbeeld in de forensische psychotherapie de betekenis van religieuze en spirituele aspecten voor de individuele gedetineerde in toenemende mate meegenomen in de behandeling.¹² Met aandacht voor de vele lagen in diens leef- en ervaringswereld kan de justitiepastor dus én zijn eigen expertise profileren betreffende het geestelijke én met de andere professionals op voet van gelijkheid samenwerken.

Communiceren op het geestelijke niveau

Uiteraard is de geestelijke dimensie niet altijd op voorhand aanwezig bij een pastoraal contact. Gedetineerden kunnen op dit punt van hun levensverhaal analfabeten zijn. Aan de andere kant doen ze een beroep op de taal, de symbolen, de rituelen en de verhalen die in de verschillende levensbeschouwelijke tradities en de laatmoderne cultuur ter beschikking staan. Ze gebruiken deze codes voor hun eigen geestelijk spreken en doen. Dit kan zich vervolgens redelijk traditioneel en volkskerkelijk manifesteren, zoals te zien is bij Latijns-Amerikaanse, Oost-Europese of islamitische gedetineerden.¹³ In een ander geval worden de geestelijke aspecten van het bestaan syncretistisch, vloeiend en meerduidig gepresenteerd.¹⁴ Bij een derde groep

¹¹ Vgl. T. Brandner, 'Gefängnisseelsorge und Rehabilitation', in: *Wege zum Menschen* 56 (2004), 391-406, hier: 393v; idem, *Gottesbegegnungen im Gefängnis. Eine Praktische Theologie der Gefangeneneseelsorge*, Frankfurt/M.: Lembeck, 2009, 71-73.

¹² Dit is in elk geval waarneembaar in Duitsland en de Verenigde Staten. Vgl. S. Buser, *Psychotherapie und Seelsorge im Strafvollzug. Unterschiede und Gemeinsamkeiten*, Bern et al.: Peter Lang, 2007, 106-131.

¹³ Vgl. M. Hagenmaier, 'Seelsorge im Gefängnis', in: *Wege zum Menschen* 59 (2007), 212-234, hier: 215; 230v.

¹⁴ Vgl. A.-M. Jonckheere, 'Pastoraat in een justitiële jeugdinstelling. Ruimte scheppen voor levensvragen en spirituele groei', in: *Praktische Theologie* 32

wordt de justitiepastor maar een kort kijkje toegestaan in de geestelijke code van een gedetineerde, zoals bij die zwaar drugsverslaafde man die in een helder moment verteld dat hij voor het spuiten altijd een 'Wees gegroet, Maria' bidt.¹⁵

Justitiepastores als vertolkers zouden deze verschillende manieren moeten kunnen ontsluiten, waarop de gedetineerden uitdrukking geven aan de geestelijke aspecten van hun realiteit. Daarnaast is het hun taak om deze aspecten samen met de pastoraat eerst als zodanig te benoemen. Deze aspecten zijn namelijk vaak ondergedompeld door de alledaagse gang van zaken in de inrichting. De justitiepastor kan in deze situatie bijvoorbeeld teksten, symbolen, beelden, verhalen en rituelen voorstellen die de gedetineerde wellicht helpen om uitdrukking te geven aan dit ervaringsniveau.

De voorwaarde hiervoor is dat de pastor het geestelijke profiel van een gedetineerde ten minste op een initieel niveau leert begrijpen. Het kan ondergesneeuwd zijn door machogedrag, verloochening, geweld, banaliteiten of manipulatie.¹⁶ Acceptatie en een kritisch respect voor het geestelijk profiel van een ander zijn verdere voorwaarden. Justitiepastores zoeken naar de mens in de gedetineerde, naar wie achter de gedragsuitingen huist. Bovendien is een vertrouwensrelatie de onopzeggbare basis van elke pastorale communicatie.

Onder deze randvoorwaarden probeert de pastor in een justitiële inrichting ten slotte ook om zelf een aanbod te maken van een geestelijke code. Hij gebruikt daarvoor een speciaal kader. Het gaat om de joods-christelijke tradities. Elementen daarvan wil de justitiepastor dusdanig vloeibaar maken dat ze heilzaam kunnen worden voor de gedetineerden. Hij zoekt dus aansluiting bij een bepaalde set van overtuigingen, verhalen, herinneringen, ervaringen, liederen, gestes enz. Hij staat in de christelijke context. Dit markeert zijn verstaanshorizon (H.-G. Gadamer). Deze zal de pastor niet verloochenen. Deze horizon te verloochenen zou namelijk geen recht doen aan de gedetineerde. De pastor schiet dan tekort. Hij neemt de ander dan niet echt serieus in het genoemde wederzijdse naderings- en onderhandelingsproces dat kenmerkend is voor de communicatie in de laatmoderniteit. En hij neemt ook zichzelf en waar hij voor staat niet serieus. Ook het afstand nemen door de gedetineerde van de particuliere code van de pastor kan onderdeel uitmaken van een geslaagd pastoraal contact. Hierin komt namelijk diens autonomie tot uitdrukken. De gedetineerde doet voor dit oordeel een beroep op de mogelijkheid om eigen beslissingen te nemen. Dit wordt hem op alle

(2005), 57-74, hier: 63-65.

¹⁵ Ik heb dit voorbeeld te danken aan dr. Bart J. Koet, Utrecht.

¹⁶ Vgl. Hagenmaier (2007), 216v.

andere fronten in de inrichting geweigerd. Daarenboven blijkt dat uit de afwijzing van de christelijke code, wanneer de pastor in staat is om dit te verdragen, een basis kan worden gelegd voor een goed pastoraal gesprek daarna.

Met de uitdrukkelijke benoeming van zijn speciale, christelijke verstaanshorizon verbindt de justitiepastor de situatie van de individuele gedetineerde met een groter geheel. Het wordt duidelijk: hij staat voor uitdagingen waarmee ook anderen waren geconfronteerd. Zij hebben voor deze problemen antwoorden gevonden die vandaag de dag voor het individu heilzaam zouden kunnen zijn.¹⁷ De concrete situatie van een pastorant wordt zodoende verbonden met een hem overstijgend perspectief. Het wordt duidelijk dat hij niet alleen staat met zijn ervaringen van eenzaamheid, schuld, verdriet, schaamte, verbittering of woede. In deze ervaringen manifesteren zich ook algemeen menselijke uitdagingen. Ze hebben met andere woorden niet uitsluitend te maken met zijn actuele detentie.

Als een bron van mogelijk heilzame kennis kan de justitiepastor de joods-christelijke tradities ontsluiten. Ze bevatten houdingen, ervaringen, handelingsstrategieën, rituelen enz. van andere mensen, die wellicht oriëntatie bieden voor de gedetineerde. Ze zouden voor hem concrete interpretatiemodellen en gedragsmogelijkheden kunnen worden. Hij zou deze kunnen gebruiken voor zijn eigen situatie. "Eenieder kan uit de inhoudelijke en rituele schatten van een traditie als de christelijke 'leren' zonder daarom godgelovig te moeten zijn of eerst christen te moeten worden."¹⁸

Met deze traditie wordt aan de pastoranten een weg gepresenteerd om hun situatie, die feitelijk weinig manoeuvreerruimte biedt, anders te interpreteren.¹⁹ Een veranderde kijk op de werkelijkheid kan op zich heilzaam zijn, al blijven de concrete leefomstandigheden onveranderbaar: strafbare daden kunnen niet ongedaan worden gemaakt en de detentie duurt voort. De justitiepastor biedt in deze situatie met elementen vanuit de joods-christelijke tradities een mogelijkheid tot perspectiefwisseling. Hij probeert deze in het pastorale gesprek, de groepsbijeenkomsten en de vieringen ervaarbaar te maken, en wel op basis van een betrouwbare contactopname met de gedetineerden.

Een voorbeeld van deze perspectiefwisseling is de mogelijke erkenning van eigen schuld en falen op grond van de voorafgaande acceptatie van de dader door God.²⁰ Deze maakt een onderscheid

¹⁷ Vgl. Jonckheere (2005), 65-71.

¹⁸ *Ibidem*, 72.

¹⁹ Vgl. Brandner (2009), 166-185.

²⁰ Vgl. Brandner (2004), 400.

tussen de zondaar en zijn daden. Hem gaat het niet in eerste instantie om een be- of veroordeling. In plaats daarvan richt hij zich op de hele mens in liefde en barmhartigheid.²¹ Deze ervaring creëert een ruimte, waarin het eigen falen niet meer verdrongen hoeft te worden. De onvoorwaardelijke en vrije zelfmededeling van God in en als liefde wil het individu verlossen van zijn schuld. Dit creëert de voorwaarde voor de onderlinge verzoening tussen mensen. Deze ervaring voor de gedetineerde te duiden en te communiceren is één voorbeeld hoe de joods-christelijke tradities in het justitiepastaaraat heilzaam kunnen worden.

2. De justitiepastor als symbolische figuur in een totale institutie (systeemisch-contextuele dimensie)

Justitiepastores bekleden een bijzondere rol in de 'totale institutie' (E. Goffman) van de gevangenis.²² Ze hebben een vrijplaatsfunctie, dat wil zeggen ze kunnen binnen bepaalde grenzen een ruimte creëren voor de gedetineerden die hen anders wordt onthouden.²³ Dit is mogelijk door de vertrouwelijkheid, die ze met de geheimhouding en het biechtgeheim kunnen garanderen, door hun bijzondere positie binnen de hiërarchie van de instelling, door hun brugfunctie naar buiten, door hun spontane en ongebonden presentie in het dagelijks leven van de inrichting, door hun directe aanspreekbaarheid en door hun liturgische aanbod dat de gedetineerden de mogelijkheid biedt om een autonome beslissing voor of tegen dat aanbod te nemen.²⁴

²¹ Vgl. L. Spruit, 'Het religieus profiel van gedetineerden, met het oog op herstelgericht pastoraat', in: A.H.M. van Iersel/J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastaaraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastaaraat*, Budel: Damon, 2009, 155-170, hier: 156v.

²² Kenmerken van een totale institutie zijn: de leefwereld is vast omljnd en gelimiteerd; de tijd is helder gestructureerd; individuele beslissingen zijn gereduceerd tot een minimum; er bestaat een duidelijke hiërarchie met verschillende complementaire rollen; de leiding van de totale institutie is bepalend.

²³ Vgl. H. Wimmers, 'De vrijplaats', in: J. Doolaard (red.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 168-176; St. Pohl-Patalong, 'Freiräume hinter Gittern. Aspekte einer Seelsorge im Gefängnis', in: U. Pohl-Patalong/F. Muchlinsky (red.), *Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert*, Hamburg: EB-Verlag, 1999, 188-201.

²⁴ Vgl. J. Rehm, "... und lobten Gott". Vom Nutzen und Frommen des Gefängnisgottesdienstes', in: Grigolet (2004), 68-83.

De tussenpositie van de justitiepastor

Aan de andere kant is de bijzondere functie van de justitiepastor verbonden met vele ambivalenties. Eigenlijk heeft hij in een justitiële inrichting een heikele tussenpositie. Hij is namelijk onderworpen aan verschillende loyaliteiten.²⁵ Zijn werk wordt bijvoorbeeld betaald door de overheid maar tegelijkertijd heeft hij een ambtshalve binding met zijn kerk. Zodoende is de justitiepastor confessioneel ingebed. Aan de andere kant wordt hij echter gezien als expert voor levensbeschouwelijke kwesties, voor religie en voor contingentie in een algemene en omvattende zin.²⁶ Daarnaast maakt hij een vrij aanbod maar is toch ook afhankelijk van de goodwill van de directie.

De justitiepastor wil als ‘gevangenenpastor’ pleitbezorger zijn voor dezen maar heeft tevens een relatie te onderhouden met de medewerkers en collega’s in de inrichting. Hij bespeelt het brede scala van cultisch-sacramentele tot begeleidend-diakonale pastoraat-concepten.²⁷ Men hoort overdag bij de opgesloten maar kan ‘s avonds weer naar huis gaan. De justitiepastor wil onvoorwaardelijk present zijn bij en voor de gedetineerden maar hij wil ook de slachtoffers van hun daden niet in vergetelheid laten raken. Hij staat een beetje buiten zonder een buitenstaander te willen worden. “De bijzondere uitdaging van het justitiepastoraat bestaat erin om dit spanningsveld persoonlijk en professioneel vol te houden zonder de spanningen eenzijdig op te lossen.”²⁸ De pastor zit in een justitiële inrichting als het ware permanent tussen twee vuren in de as. Dit is een probleem maar ook de bijzondere kans van zijn werk.

Hier komt bij dat de systemische en institutionele context, de justitiële inrichting dus, een bijzonder grote impact heeft op het justitiepastoraat. Het vindt plaats “in een zeer manipulatieve, overwegend mannelijke omgeving”.²⁹ Hier kan een justitiepastor zich niet aan

²⁵ Vgl. idem, *Kirche im Gefängnis - Seelsorge in einer ‘totalen Institution’*, in: B.J. Hilberath/K.-J. Kuschel (red.), *Theologie im Gespräch. Eine Agenda für die Zukunft*, Frankfurt/M.: Lembeck, 2006, 248-262; Hagenmaier (2007), 217v.

²⁶ Vgl. I. Becci/J. Willems, *Gefängnisseelsorge in der sich wandelnden ostdeutschen Gesellschaft. Eine Analyse der kulturellen, theologischen und sozialen Spannungen*, in: *International Journal of Practical Theology* 13 (2009), 90-120, hier: 102-109.

²⁷ Vgl. Ch. Drexler, ‘Den Gefangenen die Entlassung verkünden? Theologische und soziale Bedeutung von Gefängnisseelsorge angesichts offener und verborgener Gewaltstrukturen’, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 153 (2005), 172-183, hier: 178-180.

²⁸ M. Klessmann, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, 369.

²⁹ Hagenmaier (2007), 214.

onttrekken. De specifieke randvoorwaarden van de detentiecontext zijn sterker van invloed dan in andere pastorale werkvelden. Ze laten zich nooit verloochenen.

Een voorbeeld hiervan is de neiging van gedetineerden om zich voor alles wat ze doen alsmear te rechtvaardigen. Dit leidt bij hen tot een strategische houding en een proto-professionele presentatie van hun levensverhaal en hun daden. Een ander aspect betreft de juridisering - dat wil zeggen ervaringen worden in juridische termen verpakt - en verruwing van de taal die ook de pastorale communicatie infiltreert. Daarnaast zijn de systemische randvoorwaarden van het justitiepastaat voelbaar aan het tijdsregime van de inrichting. Het bepaalt ook het ritme van het werk van de justitiepastor.

Justitiepastaat als niche in het systeem

Het justitiepastaat slaagt er aan de ene kant in om binnen deze specifieke context een echte vrijplaats te creëren. Aan de andere kant is dit alleen maar een niche in een systeem waaraan de pastورانen verder totaal en permanent zijn onderworpen. Weliswaar kan de directie aan hen vanuit praktische overwegingen een beperkt stukje autonomie toestaan in vorm van een begrensde zelforganisatie.³⁰ Maar de gedetineerden blijven toch “steeds object van veelvuldige informatie. Ze zijn nooit subjecten in de communicatie”.³¹

Het justitiepastaat draagt eraan bij om dit systeem in stand te houden, bijvoorbeeld door troost en houvast te bieden of door de agressie van de gedetineerden te kanaliseren. Dit maakt hun situatie voor hen weer duldbaar. Op deze wijze draagt de justitiepastor zijnerzijds bij aan de stabiliteit en continuïteit van de totale institutie. Aan de andere kant wil hij niet onkritisch deel uitmaken van deze institutie. Het blijkt echter niet mee te vallen om deze intentie praktisch vorm te geven. Want hij werkt in “een alles onderwerpende context.”³² Verzet of alleen een kritische houding zijn relatief moeilijk vol te houden tegenover het systeem van detentie.

Enerzijds kan de justitiepastor dus inderdaad een bijzondere vrijplaats waarborgen in de gevangenis. Anderzijds stabiliseert hij daarmee de totale institutie en houdt hij ze mede in stand.³³ Ook op dit punt lijkt de pastor in een justitiële inrichting wederom een koorddanser te zijn. Hij moet een permanente grensgang riskeren. Deze is verbonden met tal van ambivalenties, per slot van rekening ook voor zijn professionele identiteit. Want er is geen ontsnappen

³⁰ Vgl. Brandner (2009), 26v.

³¹ Drexler (2005), 174.

³² Hagenmaier (2007), 217.

³³ Vgl. Günther (2005), 200-203.

mogelijk aan de randvoorwaarden van de totale institutie. Wat dit betreft heeft de justitiepastor iets gemeenschappelijk met de mensen die hij ontmoet.

Het zou belangrijk zijn om op een verantwoorde wijze vorm te geven aan deze kennelijk onvermijdelijke grensgang en aan de toegestane niche in het systeem. Want “de rol van de justitiepastor staat helemaal niet vanaf het begin vast ondanks de massieve institutionele randvoorwaarden. Zij kan en moet afhankelijk van de situatie (...) door te onderhandelen concreet worden ingevuld.”³⁴ Echter, dit onderhandelingsproces beweegt zich steeds binnen de nauwgezette grenzen van de totale institutie.

Het eigen spoor van het justitiepastoraat binnen de totale institutie

Ook al ligt er dus institutioneel veel vast, de justitiepastor kan met zijn aanbod en zijn optreden toch een eigen spoor achterlaten in de hermetische communicatie en de regelingen van de totale institutie. Daarbij helpen zijn bijzondere positie in de gevangenis, zijn vrijplaatsfunctie en zijn speciale aandacht voor de geestelijke dimensie. Dit geeft het justitiepastoraat een helder profiel. Ik heb al geschreven over de vertrouwelijkheid, die de geestelijk verzorgers met de geheimhouding en het biechtgeheim wordt gegarandeerd. Ook werd de levensbeschouwelijke autonomie van de gedetineerde duidelijk door het recht om eigen keuzes te maken wat betreft het pastorale aanbod: hij kan van zich uit in contact treden met de justitiepastor. Hij kan ervoor kiezen al dan niet deel te nemen aan een groepsbijeenkomst of viering.

Daarnaast wil de justitiepastor de gevangenen allereerst als individuen met een eigen levensverhaal serieus nemen. Dit staat haaks op hun stigmatisering onder de soortnaam ‘gedetineerde’ die kenmerkend is voor de totale institutie.³⁵ In het pastoraat gaat het om tussenmenselijke bejegening. Daarbij heeft de ander als individuele persoon een plek met een eigen onuitwisbare waardigheid en als beeld van God. Dit geldt los van zijn strafbare daden.

In dit verband krijgt de op het eerste gezicht belangeloze alledaagse communicatie op de afdeling een bijzondere betekenis. Enerzijds wordt daarmee een voorwaarde gecreëerd voor een mogelijk later pastoraal gesprek.³⁶ De gedetineerde kan de pastor leren (in-)schatten. Maar vooral ontstaat bij de spontane *small talk* in het voorbijgaan een symmetrische communicatie. Haar waarde mag niet

³⁴ *Ibidem*, 206.

³⁵ Vgl. Hagenmaier (2007), 213.

³⁶ Vgl. Rehm (2006), 258v.

worden onderschat.³⁷ Want wederzijds en gelijkwaardig contact is voor de gedetineerde haast niet mogelijk met de andere representanten van de inrichting. Bij het gesprek over het weer of de laatste uitslagen van de eredivisie echter is iedereen op gelijke voet expert.

Een ander aspect betreft het pastorale gesprek zelf alsook de vieringen. Ze hebben als kenmerk de vrijwaring van een bepaalde externe bedoeling. Ze dienen met andere woorden geen doel dat buiten de situatie en de communicatie zelf ligt, bijvoorbeeld de beoordeling, disciplineren of verbetering van de gedetineerde.³⁸ Dit geldt onverlet het feit dat een justitiepastor uiteraard is verwickeld in deze praktijken. Hij maakt immers zelf deel uit van de totale institutie. Bovendien kan zijn werk natuurlijk ook een therapeutisch of gedragsveranderend effect hebben. Dit blijkt inderdaad uit empirisch onderzoek.³⁹ Het wezenlijke verschil is echter dat dit effect niet op zich wordt nagestreefd. Het gaat daarbij meer om een onbedoelde maar welkome bijwerking van het pastoraat.⁴⁰ Allereerst gaat het steeds om de concrete mens en om een ontmoeting met hem die haar waarde in zichzelf heeft en dus losstaat van een zichtbaar effect, bijvoorbeeld het herstel van verstoorde relaties.

Hier komt bij dat ook het thema en de inhoud van het pastoraat niet vastliggen, in tegenstelling tot de andere communicatievormen

³⁷ Vgl. Günther (2002), 318-320; idem (2005), 279-285.

³⁸ Vgl. idem (2002), 320-322; Buser (2007), 181v; Rehm (2004), 81-83.

³⁹ Vgl. Brandner (2009), 94-99.

⁴⁰ Vgl. idem (2004), 393; Pohl-Patalong (1999), 200.

In die zin is ook het concept van de *restorative justice* of de *restorative chaplaincy* kritisch te bevragen. (Vgl. als basisteksten uit de Anglo-Amerikaanse discussie Ch. Colson/D.W. Van Ness, *Convicted. New hope for ending America's crime crises*, Westchester: Crossway Books, 1989 en D.W. Van Ness, *Crime and its victims*, Downers Grove: Intervarsity Press, 1986. Zie hiervoor ook A.-M. Jonckheere, Justitiepastoraat en herstel. Een positiebepaling, in: van Iersel/Eerbeek (2009), 210-227 en P. Allard, Rediscovering restorative justice within Christianity, in: Grigoleit (2004), 106-120.)

Weliswaar hoort *reconciling* vanouds tot de pastorale basisfunctie. (Vgl. W. Clebsch/Ch.R. Jaeckle, *Pastoral care in historical perspective*, Englewood Cliffs: Prentice, 1964, 56.). Deze functie mag echter niet worden onderworpen aan externe bedoelingen of aan de interesses van derden, zoals hier de verbetering van de gedetineerde of het herstel van het verstoorde evenwicht met het slachtoffer of de samenleving. Pastoraat heeft allereerst een waarde in zichzelf. "Justitiepastoraat zal (daarom; St.G.) nooit vergeten dat haar bedoeling dieper gaat en verder reikt dan de resocialisatie van de gevangene." (Brandner (2009), 73.)

van de inrichting.⁴¹ Integendeel, potentieel kan alles onderdeel uitmaken van een pastoraal gesprek. Dit maakt het pastorale contact bijzonder in de totale institutie. De gedetineerde mag zich uitspreken en geldt niet als gedetineerde, hoewel dit zijn identiteit op dit moment natuurlijk fundamenteel kleurt. Maar hij kan op zijn beurt alles aan de orde stellen in het pastoraat. Hier wordt hij namelijk gezien als meer dan een gedetineerde met een strafblad.

*De justitiepastor verzorger als "persoonssymbool"*⁴²

Met deze specifieke handelingsmogelijkheden, die zijn werk en zijn bijzondere positie in de instelling hem bieden, wordt de justitiepastor uiteindelijk zelf tot een symbolische figuur. Hij geeft door zijn optreden, zijn persoon, zijn houdingen en zijn gedrag een eerste belangrijke en blijvende boodschap af. Hij verwijst daarmee op een alternatief voor de vanzelfsprekendheden van de totale institutie. Hij probeert dit alternatief praktisch te verwezenlijken bij zijn werk, zij het op een initieel niveau. Hoe dit feitelijk uitwerkt, hangt af van de ruimte die de gevangenis hem daarvoor biedt.

Als een symbolische figuur verwijst de justitiepastor naar iets buiten de gevangenis. Het gaat hem om een geestelijke werkelijkheid aan gene zijde van de tralies die zich desalniettemin juist binnen de gevangenis kan manifesteren. De justitiepastor wil dus niet een of ander alternatief symbolisch vorm geven binnen de justitiële inrichting. Hij wil met zijn handelen verwijzen naar een andere werkelijkheid die voor hem tegelijk de werkelijkheid is van de Andere. Het justitiepastoraat heeft in die zin een expliciet theologische kwaliteit. Ze wordt vooral in de liturgische onderdelen uitdrukkelijk benoemd.

Echter, ook de onvoorwaardelijke presentie van de pastor zonder voorbehoud en zijn principiële openheid voor iedereen worden tot een "symbool voor de onvoorwaardelijke acceptatie door God zonder dat dit in elk geval uitdrukkelijk benoemd moet worden."⁴³ Justitiepastores symboliseren met hun optreden een aandacht die geen voorwaarden kent en die zich richt tot iedereen. Want elk individu blijft als schepsel en als beeld van God een doel van zijn onvoorwaardelijke heilswil, ook al keert men zich daartegen of heeft men dit in het verleden gedaan. Deze heilswil symboliseren justitiepastores met hun onvoorwaardelijke presentie voor de pastoranten.⁴⁴

⁴¹ Vgl. Buser (2007), 159.

⁴² Günther (2005), 246.

⁴³ Idem (2002), 332.

⁴⁴ Vgl. M. Grant, *Personzentrierter Umgang mit Schuld in der Gefängnisseelsorge*, Münster: Lit, 2002. Er bestaat echter ook een "specifieke vervorming" (Ibidem, 111.) resp. een "voor de gevangenis typische

De inrichting wordt daarentegen gekenmerkt door de identificatie van de gedetineerde met zijn daden. Hij wordt permanent met zijn neus op die identificatie gedrukt. Terwijl hij zich stiekem afvraagt hoe hij het snelste vrijkomt, verwacht de totale institutie van hem een eerlijke confrontatie met de vraag hoe hij een beter mens wordt.⁴⁵ De kritische zelfbespiegeling en het onder ogen zien van de bestrafte daad gelden voor haar als voorwaarde van een geslaagde resocialisatie. Natuurlijk is dit noodzakelijk. Maar deze focus kan ertoe leiden dat de gedetineerden de identificatie van daad en dader als stigmatisering overnemen in hun zelfbeeld. "Vele gevangenen zijn na een paar carrièrejaren geworden tot artefacten van justitie en detentie. Ze hebben zich succesvol aangepast aan dit systeem, omdat het voortborduurde op al eerder bestaande deformaties en fricties in hun persoonlijkheid."⁴⁶ Er dreigt vervolgens een reductie van hun bestaan tot het crimineel-zijn.

Justitiepastoraat zet als een onvoorwaardelijk aanbod voor een ieder vraagtekens bij deze reductie. Hier staat de mens centraal als een gestructureerd geheel. De gedetineerde is meer dan zijn daden.⁴⁷ De justitiepastor zoekt ook naar iemands goede bedoelingen en naar zijn positieve vaardigheden. Zodoende wordt hij tot een symbool voor een transcendente werkelijkheid, voor de werkelijkheid van de gans Andere. Hij laat een eigen spoor achter in de totale institutie van detentie.

3. Justitiepastores als Christuszoekers voor de kerk (ecclesiologische dimensie)

De justitiepastor een Christuszoeker te noemen zal menigeen verrassen. In de praktisch-theologische reflectie op dit werkveld wordt namelijk meestal het tegendeel beweerd. We hebben dit aspect meegenomen in de laatste paragraaf. De pastor verwezenlijkt in de justitiële inrichting door zijn onvoorwaardelijke presentie de onvoorwaardelijke liefde van God voor elke mens, zoals deze zich definitief heeft geopenbaard in Jezus Christus.⁴⁸ Hij representeert

interpretatie" (Hagenmaier (2007), 217) van deze presentie. De logica van de totale institutie volgend, interpreteren de gedetineerden zijn onvoorwaardelijke presentie als een zwakheid van de pastor. Ze hopen hem instrumenteel te kunnen gebruiken voor hun eigen doeleinden en behoeftes.

⁴⁵ Vgl. Hagenmaier (2007), 218v.

⁴⁶ Ibidem, 231.

⁴⁷ Vgl. (met kritiek) *ibidem*, 220v.

⁴⁸ Vgl. St.T. Hall, A working theology of prison ministry, in: *The Journal of Pastoral Care & Counseling* 58 (2004-3), 169-178, hier: 172-174; Brandner

met de zending van zijn kerk de incarnatie. Hij maakt in zijn persoon en door zijn handelen Christus voor de gedetineerden tast- en ervaarbaar. Zijn toewijding aan de gedetineerden symboliseert praktisch de liefdevolle aandacht van God voor elke mens. Het gaat om verkondiging, niet met het woord maar door de daad.⁴⁹ De justitiepastor wordt tot een persoonssymbool voor Jezus Christus. Hij stelt Hem present.

Diaconale reaalpresentie (realis praesentia) van Christus in de gedetineerde

Als we Matteüs 25,31-45 (NBV) leggen naast deze visie, dan wordt ze complementair aangevuld.⁵⁰

“Wanneer de Mensenzoon komt, omstraald door luister en in gezelschap van alle engelen, zal hij plaatsnemen op zijn glorierijke troon. Dan zullen alle volken voor hem worden samengebracht en zal hij de mensen van elkaar scheiden zoals een herder de schapen van de bokken scheidt; de schapen zal hij rechts van zich plaatsen, de bokken links. Dan zal de koning tegen de groep rechts van zich zeggen: ‘Jullie zijn door mijn Vader gezegend, kom en neem deel aan het koninkrijk dat al sinds de grondvesting van de wereld voor jullie bestemd is. Want ik had honger en jullie gaven mij te eten, ik had dorst en jullie gaven mij te drinken. Ik was een vreemdeling, en jullie namen mij op, ik was naakt, en jullie kleedden mij. Ik was ziek en jullie bezochten mij, ik zat gevangen en jullie kwamen naar mij toe.’ Dan zullen de rechtvaardigen hem antwoorden: ‘Heer, wanneer hebben wij u hongerig gezien en te eten gegeven, of dorstig en u te drinken gegeven? Wanneer hebben wij u als vreemdeling gezien en opgenomen, u naakt gezien en gekleed? Wanneer hebben wij gezien dat u ziek was of in de gevangenis zat en zijn we naar u toe gekomen?’ En de koning zal hun antwoorden: ‘Ik verzeker jullie: alles wat jullie gedaan hebben voor een van de onaanzienlijksten van mijn broeders of zusters, dat hebben jullie voor mij gedaan.’ Daarop zal hij ook de groep aan zijn linkerzijde toespreken: ‘Jullie zijn vervloekt, verdwijn uit mijn ogen naar het eeuwige vuur dat bestemd is voor de duivel en zijn engelen. Want ik had honger en jullie gaven mij niet te eten, ik had dorst en jullie gaven me niet te drinken. Ik was een vreemdeling en jullie namen mij niet op, ik was naakt en jullie kleedden mij niet. Ik was ziek en zat in de gevangenis en jullie bezochten mij niet.’ Dan zullen ook zij antwoorden: ‘Heer, wanneer hebben wij u hongerig gezien of dorstig, als vreemdeling of naakt, ziek of in de gevangenis, en hebben wij niet voor u gezorgd?’ En hij zal hun

(2004), 397-399.

⁴⁹ Vgl. St. Gärtner, *Kommunikation des Evangeliums mit Händen und Füßen. Überlegungen zum Pastoralprojekt “Gott handeln”*, in: T. Kläden et al. (red.), *Kommunikation des Evangeliums*, Berlin: Lit, 2008, 71-81.

⁵⁰ Vgl. H. Haslinger, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn et al.: Schöningh, 2009, 262-275.

antwoorden: 'Ik verzeker jullie: alles wat jullie voor een van deze onaan-
zienlijken niet gedaan hebben, hebben jullie ook voor mij niet gedaan.'

De pointe van deze perikoop is dat de ontmoeting met Christus in het justitiepastoraat wordt gekenmerkt door reciprociteit. Ook de gedetineerde kan met andere woorden voor de justitiepastor worden tot een persoonssymbool van Jezus Christus. Het kan volgens Matteüs 25,31-45 komen tot een bejegening met Hem, omdat Hij zich identificeert met de noodlijdenden. Dezen worden tot een symbool van Christus in deze tijd. Hij moet dus "niet eerst worden geïntroduceerd (...) maar hij is al aanwezig. Dit is de simpele maar radicale boodschap van Mt 25."⁵¹

Om deze implicatie van de perikoop te begrijpen moet men zoeken naar zijn betekenis voorbij een ethische duiding. Het gaat hier niet alleen om de urgente oproep in de navolging te treden met het oog op het naderende einde der tijden.⁵² De tekst kent nog een andere pointe. Ze heeft te maken met de dialectiek van inzicht en onwetendheid. In het eschatologische gebeuren wordt duidelijk dat "de liefde tot maatstaf wordt voor de uiteindelijke beslissing over waarde of waardeloosheid van een mensenleven. Jezus vereenzelvigd zich met de noodlijdenden: de hongerenden, de dorstenden, de vreemdelingen, de naakten, de zieken en de gevangenen. (...) Liefde tot God en naastenliefde versmelten: in de geringsten ontmoeten wij Jezus zelf, en in Jezus ontmoeten wij God."⁵³ In de gedetineerde ontvangt de justitiepastor het geschenk van een Christusontmoeting, wanneer hij zich ten minste met hem inlaat.

Het gaat in deze tekst dus niet in eerste instantie om een appel maar om een belofte. De aangesprokenen weten namelijk in eerste instantie niet, wie ze bij hun handelen resp. niet handelen zijn tegengekomen: 'Heer, wanneer hebben wij u...' Deze onwetendheid van de mensen in de gelijkenis delen ze met de pastores in de justitiële inrichtingen. Precies dit is hun ervaring: "Al wordt Mt 25,36 (...) gaarne gebruikt als legitimatie van het justitiepastoraat, er mag niet worden vergeten dat Mt 25,44 (...) ook wijst op de mogelijkheid om te falen - onverlet alle professionaliteit."⁵⁴

⁵¹ Brandner (2009), 235v.

⁵² Vgl. P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, 388; W. Pesch, Ein Versuch über Matthäus 25,31-46, in: T. Klosterkamp/N. Lohfink (red.), *Wohin du auch gehst*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005, 128-140, hier: 135v.

⁵³ Benedictus XVI., *Encycliek 'Deus caritas est'*, Rome, 25 december 2005, 15.

⁵⁴ R. Grigoleit, *Das Denken von Innen*, in: idem (2004), 187-199, hier: 192.

Wellicht proberen justitiepastores om Jezus Christus te ontdekken in de gedetineerde. Maar soms worden ze geconfronteerd met agressie, geweld, argwaan, minachting, ondankbaarheid, misbruik van de geheimhouding en worden zij gebruikt als boodschappenjongen. Waar is Christus dan? Volgens Matteüs 25,31-45 hoort het volhouden van deze vraag bij het justitiepastoraat. Het zich niet kunnen realiseren van Christus in de ander is kennelijk een basisfeit van de gepraktiseerde navolging. Justitiepastores kunnen zich daarom identificeren met de onwetenden in de perikoop.

Echter, deze blijft niet staan bij de onwetendheid. Ze maakt nog een tweede aanbod om zich te identificeren. Als lezer verkrijgt men namelijk wetenschap. Het gaat om de belofte dat de frustratie in het hier en nu door de feitelijke niet-ervaring van Christus in de gedetineerde er anders uit zou kunnen zien in een eschatologisch perspectief. Later zal openbaar worden wat nu nog verborgen blijft. De gelijkenis is een oproep om zich toe te vertrouwen aan deze belofte van God. Daarom brengt ze de lezer tot wetenschap. Tegelijkertijd blijft de verborgenheid van Christus in de dagelijkse praktijk een realistische optie. Inderdaad schijnen de ervaringen van de justitiepastor soms een honend antwoord te geven op deze belofte.

De perikoop is dus niet alleen een ethisch appellerende oproep om zich te engageren in de navolging. Een dergelijk engagement is sowieso al gegeven met het pastorale werk in de justitiële inrichting. De tekst maakt ook een identificatieaanbod voor hen die al op weg zijn. Het gaat om hun ervaringen van contingentie, contrast, zinloosheid en frustratie. Kennelijk is de “diaconale werkelijke presentie van Christus”⁵⁵ in de naaste, wanneer men zich aan deze naaste wijdt, op het eerste gezicht niet te herkennen. Wel blijft de hoop dat Christus zich achteraf, dus in een eschatologisch perspectief, als present openbaart. Dit is niet meer dan een belofte die weliswaar aan de lezer bekend gemaakt wordt maar waar hij uiteindelijk gelovig en hopen op moet vertrouwen. In die zin blijven justitiepastores steeds *Christuszoekers*.

⁵⁵ U.F. Schmälzle, ‘Charismen teilen in überschaubaren Räumen. Woran orientieren sich die diözesanen Umstrukturierungsmaßnahmen?’, in: *Herder Korrespondenz* 61 (2007-4), 175-179, hier: 177. Vgl. ook O. Fuchs, *Im Innersten gefährdet. Für ein neues Verhältnis von Kirchenamt und Gottesvolk*, Innsbruck/Wien: Tyrolia, 2009, 69v.

De kerkelijke betekenis van het pastoraat in justitiële inrichtingen

Precies op dit punt kan de ecclesiologische dimensie van het justitiepastoraat worden verankerd. In ieder geval wordt de geestelijk verzorger in de gevangenis gezien als representant van de kerk of van een andere levensbeschouwelijke organisatie.⁵⁶ Men werkt in tegenstelling tot de zorgsector altijd met een zending. Dit kan zowel positieve als negatieve implicaties hebben voor het werk al naar gelang de eerdere ervaringen van de pastoranten met vertegenwoordigers van deze gemeenschap.

De ecclesiologische betekenis van het justitiepastoraat kan nog worden verdiept door onze interpretatie van Matteüs 25,31-45. Justitiepastores verwezenlijken dientengevolge in hun werk wat de kerk als geheel is toegezegd. Het gaat om een bijzondere maar vaak verdrongen vorm van Christuspresentie. Pastores bij justitie zoeken in de inrichting de Heer op. Zij vervullen daarmee een belangrijke dienst voor de hele geloofsgemeenschap, met wiens zending ze omgekeerd hun diensten aanbieden aan de gedetineerden.

De ambtelijke binding van het pastoraat bij justitie met de kerk is daarom helemaal niet eenzijdig of louter formeel-juridisch. Integendeel, de geloofsgemeenschap mag iets verwachten van deze zending, namelijk de plaatsvervangende speurtocht naar de verborgen Christus in de gevangenis.⁵⁷ In de gedetineerden wordt de kerk begiftigd met een ontmoeting met haar Heer. Justitiepastores richten zich daarom steeds ook op de eigen kerk, wanneer ze zich richten op de gedetineerden.

Justitiepastoraat heeft als diaconaal werk een toegevoegde waarde en betekenis voor de kerk. Justitiepastores voeren plaatsvervangend voor de geloofsgemeenschap één van de klassieke zeven werken van barmhartigheid uit. Hun intentie ligt niet in een verwachte beloning. Wel kan men iets anders ontvangen. Volgens Matteüs 25,31-45 wordt de kerk begiftigd met een ontmoeting met haar verzezen Heer. Deze belofte maken justitiepastores waar, dit zoeken ze te ervaren.

Daarom kan hun werk en de kerkelijke betekenis daarvan niet gauw worden overschat. Justitiepastores als Christuszoekers doen in de justitiële inrichting een dienst voor de kerk als geheel. Ze geven de eschatologische belofte in deze tijd een ruimte opdat de Heer zich te kennen kan geven. Ze handelen in dienst van de ander en ervaren daarbij de Andere. Ze realiseren voor de kerk wat haar is toegezegd. Des te verrassender is dat het justitiepastoraat vaak geldt als “een

⁵⁶ Vgl. Brandner (2004), 403.

⁵⁷ Vgl. Rehm (2004), 79-81.

eerder verborgen kerkelijk werkveld”.⁵⁸ Justitiepastores voelen zich soms als “vijgenblad voor de kerk”.⁵⁹ Met het oog op het hoge christologische gehalte van hun werk wordt deze devaluatie des te problematischer.

Praktisch-pastorale consequenties

Inderdaad is er vaak sprake van een grote afstand tussen de christelijke gemeentes achter en voor de tralies.⁶⁰ Justitiepastores doen hun dienst in de justitiële inrichting plaatsvervangend voor de geloofsgemeenschap. Wanneer deze dienst echter geen praktisch-pastorale consequenties heeft en alleen via een formele ambtelijke binding is teruggekoppeld aan het instituut, dan dreigt het gevaar dat de uitsluiting van de gedetineerde uit de samenleving feitelijk wordt geduplicateerd in de kerk. Aanvullend wordt de uitsluiting vermomd, doordat deze kan wijzen op de diaconale inzet van ‘hun’ justitiepastores. Deze zorgen als het ware voor een rustig geweten: er is immers iemand ‘van de kerk’ aanwezig in de justitiële inrichting.⁶¹

Welke betekenis kent de geloofsgemeenschap bijvoorbeeld toe aan het feit dat spirituele en levensbeschouwelijke kwesties zeer virulent zijn in de gevangenis? Hier vindt men relatief gezien veel religieuze activiteiten.⁶² Vele gevangenen zijn trouwe kerkgangers, terwijl in de parochies de stoelen en banken vaak leeg blijven. Ook de ex-gedetineerden zijn hier naar hun vrijlating normaal niet te vinden. Er is zeker een bundel van uiteenlopende motieven te noemen voor de deelname aan de vieringen achter de tralies.⁶³ Men kan zich daarmee bijvoorbeeld tegenover de totale institutie in een goed daglicht plaatsen. Haar macht om elke handeling van de gevangene positief of negatief te beoordelen met het oog op zijn verbetering beïnvloedt zodoende ook de religieuze participatie in de gevangenis. Empirisch onderzoek wijst echter uit dat de expliciet religieuze motivatie bepalend(er) is.⁶⁴ Vaak is sprake van een geleidelijke verschuiving bij een deelname: eerst wordt er om niet-religieuze redenen geparticipeerd, later om uitdrukkelijk religieuze motieven. En natuurlijk is het ene niet glashelder te scheiden van het andere.⁶⁵

⁵⁸ Rehm (2006), 249.

⁵⁹ Günther (2005), 24.

⁶⁰ Vgl. Bethkowsky-Spinner et al. (2000), 219v.

⁶¹ Vgl. Günther (2005), 312-314.

⁶² Vgl. Brandner (2009), 79-99.

⁶³ Vgl. Becci/Willems (2009), 97.

⁶⁴ Vgl. Spruit (2009), 166v.

⁶⁵ Vgl. Brandner (2009), 80-85.

Het is de vraag of in deze bovengemiddelde liturgische participatie niet ook een leermoment zit voor de plaatselijke parochie. Hetzelfde zou kunnen gelden voor andere ervaringen in het justitiepastaat bij de omgang met levensbeschouwelijke vraagstukken of andere religieuze activiteiten. Een derde leermoment zit in de kennis van de geestelijke verzorging bij justitie betreffende de samenwerking tussen collega's van verschillende levensbeschouwelijke genootschappen en de ervaringen met een interreligieus pastoraal.⁶⁶ Andere impulsen voor de kerk en voor andere pastorale werkvelden zouden kunnen worden toegevoegd.

In ieder geval komt het erop aan dat het justitiepastaat als diaconale bejegening met de Heer concreet is verbonden met de overige geloofsgemeenschap. Zodoende wordt een vorm van werkelijke presentie van Christus in het hier en nu niet vergeten. Ze wordt vruchtbaar voor de hele kerk. De daarvoor vereiste kerkelijke binding kan bijvoorbeeld worden gezocht in de persoon en rol van de pastor. Hij personifieert als het ware zelf de band tussen de gedetineerden respectievelijk de gemeente achter de tralies met de kerk buiten, vooral wanneer hij het werk als justitiepastor combineert met een taak in een parochie.

De justitiepastor wordt vervolgens tot een personele brug tussen deze beide werelden.⁶⁷ Hij kan de leefwereld van de inrichting *naar buiten* communiceren, bijvoorbeeld met een georganiseerde omgang rond de inrichting⁶⁸ of met zijn pleitbezorgerschap voor de gedetineerden in het maatschappelijke discours over straf en vergelding. En *naar binnen* personifieert de justitiepastor de binding van de gevangenen met een grotere gemeenschap. Hij biedt ze een indirecte identificatiemogelijkheid voor *Heimat* en een thuis.⁶⁹

⁶⁶ Vgl. St. Pohl-Patalong, Anderssein entdecken. Kulturelle Kontroversen im Knast, in: K. Federschmidt et al. (red.), *Handbuch interkulturelle Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002, 136-142.

⁶⁷ Vgl. Drexler (2005), 177; Brandner (2004), 403v.

⁶⁸ Zie hiervoor het concept van Dr. Mag. Josef Windischer van de Justizanstalt Völserstraße in Innsbruck/Oostenrijk. Achtergrond zijn de moeilijkheden om bezoekers zonder veel gedoe binnen de inrichting in contact te brengen met de gedetineerden. In plaats daarvan organiseert hij regelmatig een tocht buiten de gevangenis om. Er zijn verschillende staties, bijvoorbeeld een herdenkingsplek voor de slachtoffers van geweld, over de dagelijkse leefomstandigheden van de gevangenen bij de blik over de inrichting als geheel of een openlucht tentoonstelling met producten en teksten van de inzittenden. Theologisch heeft dit aanbod zijn basis in Hebrëeën 13,3: "Bekommer u om de gevangenen alsof u samen met hen gevangenzat".

⁶⁹ Vgl. Buser (2007), 171v.

In dit verband hebben ook de vrijwilligers een bijzondere betekenis, vooral omdat zij deze brugfunctie niet vervullen als betaalde professionals. Ze dragen door hun zorg bij aan de ont-stigmatisering van de gevangenen tijdens de detentie en na de vrijlating door nazorg. Ze doorbreken de scheidsmuren tussen binnen en buiten. Op dit punt zijn ten slotte ook de diaconale en koinonale krachten van de parochies hard nodig. Een binding met de kerk is een belangrijke drijfveer voor het vrijwilligerswerk achter de tralies. De professionele pastor komt in dit verband een taak toe in de coördinatie, scholing, opleiding en begeleiding van de vrijwilligers.

Om een laatste pastoraal werkveld te noemen: de brugfunctie tussen de gemeente achter en de gemeente vóór de tralies kan ook sporen achterlaten in de liturgie. Maken bijvoorbeeld de behoeftes en verlangens van de gedetineerden deel uit van de voorbeden in de parochies? Leveren zij omgekeerd een muzikale en cultische bijdrage aan de vieringen in de justitiële inrichting? Bestaat de praktijk van het *viaticum*, dus het brengen van de communie, niet voor enkelingen maar voor de hele vierende gemeente in detentie? Is de leefwereld van de gedetineerden aanwezig in de preek, en wel als een mogelijke leefwereld van christenen en niet alleen als een leefwereld van delinquenten?

Maar vooral: leeft de christelijke gemeenschap vanuit de ontmoeting met haar Heer, waarmee ze achter de tralies wordt begiftigd? Justitiepastores als Christuszoekers proberen om dit in hun handelen te identificeren en vruchtbaar te maken voor de andere gelovigen. Deze profetische impuls kan de kerk niet missen of ze lijdt schade. Want “een kerk te worden *met* de mensen in de gevangenis geeft haar heelheid en maakt haar tot een *inclusieve kerk*. Een kerk die een relatie aangaat met de mensen in detentie, wordt zelf aangevuld. Ze kan het veelvoud van Gods kinderen beter weerspiegelen.”⁷⁰

⁷⁰ Brandner (2009), 214.

Geloven in vrijheid

Theo W.A. de Wit

Laat ik beginnen met te benadrukken dat ik het, als relatieve nieuwkomer in dit gezelschap, als een eer en een voorrecht beschouw om bij het afscheid van hoofdaalmoezenier Fred van Iersel het woord te mogen voeren.¹ Anders dan de meeste anderen die u vanmiddag zult horen zal ik de vertrekkende hoofdaalmoezenier, die tevens mijn collega is en blijft aan de Universiteit van Tilburg, niet zozeer toespreken, maar eerder enkele reflecties wijden aan een thema dat hem ter harte gaat en dat hij dan ook zelf voor deze gelegenheid heeft voorgesteld. Dat thema is 'geloven in vrijheid'. Wanneer ik als filosoof dit thema tot me door laat dringen en tevens denk aan de context van vrijheidsberoving die wij detentie noemen en aan oecumenische geestelijke verzorging in die omgeving, dan valt onmiddellijk de intrigerende veelduidigheid van de uitdrukking 'geloven in vrijheid' op. Ik zal het komende half uur drie betekenissen van deze uitdrukking uitwerken, en daarbij ook een paar keer verwijzen naar teksten van Van Iersel over het onderwerp.

1. De Godsdienstvrijheid

Op de eerste plaats kan 'geloven in vrijheid' verwijzen naar de verworvenheid van de godsdienstvrijheid, en daarmee naar een belangrijke legitimeringsgrond van geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen. Filosofisch en theologisch betekent de woordverbinding dan zoveel als: geloven, of het nu van religieuze of niet-religieuze aard is, dat kun je alleen in en vanuit een innerlijke vrijheid doen. Op dit punt, zo meen ik, hebben katholieken iets heel belangrijks geleerd van de erfgenamen van de reformatie. Ik hoef er alleen maar aan te herinneren dat de volledige aanvaarding van de godsdienstvrijheid door de katholieke kerk minder dan vijftig jaar geleden tot stand is gekomen. Nog in 1960 gaf kardinaal Ottaviani, jarenlang prefect van de Vaticaanse Congregatie voor de geloofsleer, het volgende statement af:

'Misschien bent u van mening dat de katholieke kerk met twee maten meet. Want waar zij zelf heerst wil zij de rechten van andersgelovigen inperken,

¹ Dit is de enigszins bewerkte voordracht gehouden op 9 december 2010 bij het afscheid van Prof. dr. F. van Iersel als hoofdaalmoezenier van de rooms-katholieke justitiepastores.

en waar zij een minderheid van burgers vormt, verlangt zij gelijke rechten als de anderen. Daarop moet ik het volgende antwoord geven: inderdaad, er zijn twee maten die gebruikt moeten worden, de ene maat voor de waarheid, de andere voor de dwaling.²

Voor de kardinaal is goed begrepen vrijheid gekoppeld aan en gericht op de waarheid; en wanneer het *magisterium* de hoeder is van deze waarheid, dan is het zijn recht en zijn plicht die waarheid in een samenleving te vestigen en te beschermen, ook door middel van de politieke macht; bijgevolg is het een dwaasheid ook aan dwalingen rechten te verlenen. Voor wie de premissen deelt is er geen spel tussen te krijgen.

Dit is altijd de grote verleiding geweest van de traditie van het zogenaamde *positieve vrijheidsbegrip*, die vrijheid koppelt aan een doel of een bestemming: namelijk om *macht* en *waarheid* te laten samenvallen. En dat niet alleen binnen de katholieke kerk maar bijvoorbeeld ook in het reëel bestaande socialisme en communisme en vandaag nog bij de rationalistische varianten van het Verlichtingsdenken. Hebben wij vandaag te maken met een rechts-liberale variant van dit Verlichtingsdenken dat religie als een door de wetenschappelijke waarheid overwonnen dwaling beschouwt, in mijn studietijd, die ik net als Van Iersel in het Nijmegen van de jaren zeventig doorbracht, was een enigszins desperate linkse versie hiervan populair, de neo-marxistische geschiedenisfilosofie van Herbert Marcuse. Deze filosoof, de goeroe van de internationale protestbeweging van die tijd, is onder meer beroemd geworden door de uitdrukking 'repressieve tolerantie'. In het gelijknamige tractaat uit 1965 poneerde Marcuse de stelling, dat de verwerkelijking van de tolerantie in 'ontwikkelde industriële samenlevingen' *intolerantie* vereist ten aanzien van politieke praktijken, opvattingen en gedragswijzen die nu door de meerderheid van de bevolkingen en hun regeringen geduld worden. Marcuse beroept zich hierbij op de klassiek-liberale traditie voor wie tolerantie de voorwaarde was voor de voortgaande redelijke zelfbepaling van het volk; pas de botsing van verschillende opinies maakt immers een kritische discussie mogelijk en daarmee ook vooruitgang in de richting van deze waarheid van de geschiedenis. Maar wanneer de laat-kapitalistische samenleving zoals Marcuse meende *immuun* is geworden voor kritiek en oppositie omdat zij bijna alles lijkt te kunnen integreren, is tolerantie 'repressief' geworden en wordt de historische weg naar ware autonomie er eerder door geblokkeerd. Daarom houdt

² Kardinaal Ottaviani, geciteerd bij E.W. Böckenförde, *Der säkularisierter Staat. Sein Charakter, Seine Rechtfertigung und Seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2007, 21.

Marcuse zelfs een pleidooi voor een soort opvoedingsdictatuur van de kant van de nog niet aangepasten, zoals intellectuelen, studenten en kunstenaars. Ook hier: wie de premissen onderschrijft, kan de consequentie van deze gedachtegang slechts bewonderen. Vandaag nemen zogeheten populistten in naam van datzelfde volk revanche voor deze toekenning van de verlossersrol aan onaangepaste groepen zoals kunstenaars, studenten en de *Freischwebende Intelligenz* door hen elitarisme te verwijten en door in kunstsubsidies te gaan snijden.

Is het *waarheidsautoritarisme* dus het gevaar van een 'katholieke' in de zin van een 'holistische' opvatting van positieve vrijheid, het risico van een protestants vrijheidsbegrip dat de godsdienst- en gewetensvrijheid tot uitgangspunt neemt kom je op het spoor wanneer je de lotgevallen van de *negatieve vrijheid* nagaat, de traditie die vrijheid opvat als een domein waarin de overheid of mijn medeburgers mij niet storen of hinderen.³ Een mooi voorbeeld van een verdediging van de negatieve vrijheid kwam ik enkele jaren geleden tegen in de nog steeds doorgaande polemiek over onze multiculturele werkelijkheid.

Enkele jaren geleden fulmineerde de publiciste Beatrijs Ritsema in een column tegen het fenomeen van de sluier en vooral tegen de in Nederland bij enkele pubermeisjes plotseling opduikende nicaab.⁴ Zij kon deze dracht alleen maar zien als een 'uiting van religieus fanatisme'. Interessanter is haar argumentatie hierbij, al is 'argumentatie' hier niet helemaal het juiste woord. Het gaat vooral om de expressie van een diepe weerzin die wordt toegelicht door een zelfbeschrijving. Eerst brengt zij een anekdote in herinnering waarin de schrijver en wetenschapper Karel van het Reve vertelt welk 'enorm gevoel van bevrijding' hem overviel toen hij bij toeval op een naaktstrand verzeild raakte en in een opwelling besloot, naakt te gaan zwemmen. Voor Ritsema is dit een mooi voorbeeld van een 'open geest', en van de ervaring van vrijheid. 'Soms', zo schrijft zij, 'betekent vrijheid alleen maar "zonder": zonder textiel, zonder banden, zonder druk, zonder verplichtingen. Wie vrijheid nastreeft, schudt de beklemmingen van zich af.'

Het is vanuit deze overtuiging – overtuiging ook in de betekenis van 'grens' - dat de koppeling van het woord vrijheid aan het dragen van een sluier of een nicaab voor haar zoals zij schrijft 'onverteer-

³ Zie voor dit onderscheid I. Berlin, *Twee opvattingen van vrijheid*, Amsterdam: Boom, 1996. (oorspronkelijk 1958). De meest relevante kritiek op Berlins verdediging van de negatieve vrijheid kwam van Charles Taylor, 'What's wrong with negative freedom?', in: id., *Philosophy and the human sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, 211-229.

⁴ B. Ritsema, 'Perverse sluiers', in: *NRC-Handelsblad*, 22-01-2006.

baar' is. Het ideaal van heiligheid, puurheid en zuiverheid dat de draagsters van een sluier of nicaab in naam van de godsdienstvrijheid lijken na te streven brengt bij haar reminiscenties naar boven aan de 'religieuze hysterie' en de 'anorectische hongermartelaressen' die de katholieke kerk in het verleden bewierookte.

Stellen wij echter eerst en vooral nuchter vast wat hier fenomenologisch gebeurd. Geconfronteerd met de gesluierde vrouwen, valt Ritsema terug op haar eigen kernwoorden: 'vrijheid', opgevat als bevrijding van knellende banden, 'emancipatie' als afscheid van vrouwelijk masochisme, en een 'open geest' die belichaamd is in de moed, het burgerlijk decorum van zich af te schudden en ook het laatste stuk textiel te laten zakken. Maar wie zal ontkennen dat dit tevens een treffende zelfbeschrijving is van de waarden van de negatieve vrijheid uit de generatie die in het Nederland van de jaren zestig en zeventig opgroeide? Het is ook niet juist om, zoals Ritsema doet, eenvoudigweg een vrijheidsideaal tegenover een heiligheidsideaal te plaatsen en het laatste als achterhaalde religieuze kwezelaarij af te doen. Die polemische zelfverheffing moet verhullen dat de ontheiliging fenomenologisch gezien eerder van de kant van de gesluierde vrouwen komt. Eerlijker is het, te erkennen, dat de gesluierde vrouw onze eigenheid ontheiligt en ons hardhandig confronteert met de *contingentie* van onze negatieve vrijheidswaarden. Zoals bekend heeft de schok van deze ontheiliging intussen minstens één politieke partij ertoe verleid, de godsdienstvrijheid van moslims radicaal ter discussie te stellen, terwijl enkele andere partijen dromen over de afschaffing van de vrijheid van richting en van inrichting voor alle godsdiensten, wat vanzelfsprekend ook grote gevolgen kan hebben voor de organisatie van de geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen. Conclusie: ook de negatieve vrijheid, de vrijheid om ongehinderd door anderen en door de overheid je eigen ding te doen, kan dus dwingend en autoritair worden, en een bedreiging voor de godsdienstvrijheid, opgevat als het in vrijheid zoeken naar wat een waarachtig en betekenisvol leven is.

2. Het geloof in een toekomst in vrijheid

Wanneer de legitimiteit van geestelijke verzorging in een gevangeniscontext gebaseerd is op deze laatste betekenis van godsdienstvrijheid, dan is deze vrijheid tevens de link tussen binnen en buiten, tussen de gevangenis en de samenleving. Dat is de tweede betekenis van de uitdrukking 'gelooven in vrijheid', het geloof dat er een toekomst buiten is, dat gevangenschap de overgang is naar een nieuw

leven in vrijheid en geestelijke verzorging de professionele begeleiding naar dit nieuwe leven.

Inderdaad staan geestelijk verzorgers in justitiële inrichtingen elke dag voor een paradoxale opgave: hoe vrijheid en waardigheid te laten ervaren in een context van extreme onvrijheid, ontmoediging van eigen initiatief en niet zelden bedoelde of onbedoelde vernedering?; hoe gastvrij te zijn in een institutie waarin argwaan en wantrouwen alomtegenwoordig zijn?; hoe heling, heil en Gods barmhartigheid ter sprake brengen in levens die getekend zijn door breuken, zelfisolatie en godsverduistering? Vrijheid, gastvrijheid en barmhartigheid worden dan ook niet zelden als bedreigingen ervaren, als leugens die gewantrouwd dienen te worden of als bespottelijke kwakzalverij uit de ‘zachte sector’.⁵ Deze paradoxale opgave staat ten slotte ook niet los van de objectieve status van een geestelijk verzorger: zowel ambtenaar als ambtsdrager, zowel in dienst van een straffende als van een helende instantie, tegelijk present in de stad van de mens en in de stad van God.

Theologisch wordt dit geloof in een dader die niet samenvalt met zijn daad en dus een *toekomst* heeft ondersteund door de opvatting – ik citeer hier Jan Eerbeek en Fred van Iersel in het *Handboek* – dat een mens door God geschapen is in vrijheid, zowel in relatie tot zijn schepper als in relatie tot zijn medemensen.⁶ De Franse filosoof Rémi Braque brengt dit in verband met de tekst uit Genesis 1 waarin gezegd wordt dat de mens naar het beeld van God is geschapen. Meestal leidt men hieruit de waardigheid van de mens af, en terecht. Maar Braque wijst ons nog op een andere consequentie van het *imago dei*, namelijk de onmogelijkheid om de mens te definiëren, hem of haar op te sluiten binnen een grens, ook niet de grens van zijn eigen wandaden. Hij citeert daarbij de Griekse kerkvader Gregorius van Nyssa: omdat God onkenbaar is, is de mens als beeld van God dat ook, hij is even ‘ondefinieerbaar’ (*aperigraptos*) als zijn model en schepper. Consequentie: de mens is geen statisch maar een dynamisch wezen, hij maakt juist *als* beeld van God gebruik van zijn vrijheid en realiseert juist *in* die vrijheid zijn gelijkenis met zijn schepper.⁷ Een gevangenis inrichten zonder die oriëntatie op een buiten in vrijheid is

⁵ Zie hierover zeer helder Jan Bodisco Massink, ‘Herstel! Over hoop die doorgaat tegen beter weten in’, in: Th. de Wit, E. Jonker & R. van Eijk (red.), *Van kwaad verhalen. Context en praktijk van het justitiepastoraat*, Tilburg/Kampen: Wolf Legal Publishers, 2010, 93-103.

⁶ Jan Eerbeek & Fred van Iersel, ‘Theologische kernthema’s’, in: id. (red.) *Handboek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 176.

⁷ Rémi Braque, ‘Fondements anthropologiques et identité européenne’, te vinden op internet, 1-5; 4.

vanuit onze traditie - de 'joods-christelijke traditie' die vandaag van diverse kanten weer regelmatig, zij het ook vaak ritueel of juist polemisch wordt bezworen - dus een aantasting van de menselijke waardigheid. Ik ben zo vrij om het recente pleidooi van Van Iersel in het oktobernummer van het *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* voor de 'vrijplaatsfunctie' van geestelijke verzorging tegen deze theologische achtergrond te plaatsen.⁸ Maar ook filosofisch moet en kan dit verdiept worden. In zijn boek *L'expérience de la liberté* legt de Franse denker Jean-Luc Nancy de etymologie bloot van het woord ervaring, 'expérience'. De Griekse woorden *peira* en *peiras* staan voor beproeving, limiet, in *peiratès* herkennen we ons woord piraat, *peirastèn* betekent zijn kans wagen, proberen; het Latijnse *experiri* staat voor beproeven, op het spel zetten en *periculum* voor proef, gevaar, risico. Zo is de ervaring en het bestaan zelf een op het spel gezet worden, blootgesteld zijn, verrassing, uitgeleverd zijn aan het risico van een existentie zonder fundament of inherente grens, kortom vrijheid.⁹ Dat betekent ook dat geestelijke verzorging in een justitiële inrichting op méér gericht is dan herintegratie, aanpassing, resocialisatie, terugdringing van recidive: het is gericht op het opnieuw aangaan van de ervaring en het *risico van de vrijheid*. Voor minder moeten we het niet doen.

3. De ervaring van vrijheid en het liberalisme

Er is nog een derde betekenis van de uitdrukking 'geloven in vrijheid', en die is wellicht de meest omvattende. Wij leven als burgers in Nederland in een samenleving die zichzelf definieert als een 'open' samenleving, een democratische samenleving die leeft met een essentiële onbepaaldheid. In de beroemd geworden woorden van de Duitse jurist Ernst-Wolfgang Böckenförde: 'de vrije (*freiheitliche*) gesecculariseerde staat leeft van voorwaarden die zij zelf niet kan garanderen. Dat is het grote waagstuk die hij omwille van de vrijheid is aangegaan'.¹⁰ Immers, zodra hij deze voorwaarden door middel van rechtsdwang gaat garanderen, is het met deze vrijheid gedaan. Dat legt natuurlijk een grote taak in de handen van de samenleving

⁸ Fred van Iersel, 'De legitimering van geestelijke verzorging. Essay over de noodzaak van een meerdimensionale legitimatiestrategie van geestelijke verzorging', in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, jg. 13, nr. 59, 48-61.

⁹ Zie Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Parijs: Galilée, 1988. Zie hierover ook Ignaas Devisch, *Wij. Jean-Luc Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap in de hedendaagse wijsbegeerte*, Leuven: Peeters, 196 e.v. 200.

¹⁰ E.W. Böckenförde, a.w., 71.

zelf, die deze voorwaarden, zoals een zekere morele substantie, eenheid en gemeenschapszin, uit zichzelf moet genereren.

Er bestaat momenteel, ook in Nederland, veel discussie over deze vrijheid, misschien omdat wij aanvoelen dat een open samenleving niet vanzelfsprekend onze toekomst is. *NRC-Handelsblad* begon vorig jaar zelfs een hele artikelenserie over 'vrijheid', naar aanleiding van de nieuwe roman van Jonathan Franzen die in zijn boek *Freedom* de praktijk van de ontketende vrijheid in een Amerikaans gezin beschrijft.¹¹ Misschien verraadt de onrust over het praktische gebruik dat wij van de vrijheid maken ook een twijfel of vrijheid als ervaring en als recht bij het de laatste decennia zo dominante liberalisme in zijn linkse en rechtse varianten wel in goede handen is.

Het is inderdaad belangrijk te onderscheiden tussen de open samenleving die ik zo-even beschreef en als een kostbare verworvenheid beschouw en de politieke en levensbeschouwelijke ideologie van het liberalisme. In zijn boek *Justice* geeft de Amerikaanse filosoof Michael Sandel een interessante karakterisering van de politiek-morele stroming in de geschiedenis die wij liberalisme noemen. Liberalisme kan gekarakteriseerd worden als 'politiek van vermijding', waarbij 'respect' gelijk staat aan het negeren van elkaars overtuigingen. Liberalisme is de eindeloze zoektocht naar een beginsel dat de verwarring en de conflicten kan vermijden of neutraliseren waartoe discussies over de goede manier van leven in een pluralistische samenleving onvermijdelijk aanleiding geven.¹² En meestal heet dat beginsel voor liberalen 'privatisering'. Dat beginsel is zowel de kracht als de achilleshiel van het liberalisme. De privatisering van de godsdiensten en confessies trok de angel uit de confessionele burgeroorlogen van de zestiende en zeventiende eeuw in Europa: godsdienst is geen staatszaak meer maar een zaak van afzonderlijke burgers en kerken. Zo is de godsdienstvrijheid geboren waarover ik het eerder had. Op dezelfde wijze kan men ook andere conflictgevoelige thema's trachten te neutraliseren door ze tot een zaak van ieders persoonlijke keuze of voorkeur te maken. Zo antwoordt het Amerikaanse liberalisme op de anti-abortusbeweging *pro life* met de leuze *pro-choice*, 'baas in eigen buik', zouden wij zeggen. Ik heb al betogen gelezen waarin ook cultuur en nationaliteit tot privé-aangelegenheid worden verklaard om de *culture-wars* waarin multicultureel geworden landen verzeild raken te kunnen bezweren.¹³ De vrijheid van godsdienst

¹¹ Jonathan Franzen, *Vrijheid*, Amsterdam: Prometheus, 2010.

¹² Michael Sandel, *Justice. What's the right thing to do?*, London e.a: Penguin, 2009, Ned. Vert. *Rechtvaardigheid. Wat is de juiste keuze?*, Kampen: Ten Have, 2010, 307 en 316.

¹³ Zie bijv. Ulrich Beck, *Das Schweigen der Wörter. Über Terror und Krieg*.

wordt dan opgevolgd door de 'vrijheid van natie' en de vrijheid van cultuur.

Maar wat wij overhouden wanneer wij na religie ook cultuur, nationaliteit en de waarden die ermee verbonden zijn privatiseren - zijn dat niet nu juist die ontketende, zelfbetrokken en hyper-assertieve individuen die met gemeenschappen en waarden slechts instrumentele verbanden aangaan? Zijn dat niet het soort korte lonten die men ook in de gevangenis kan tegenkomen, die intussen ook ons parlement worden binnengeloodst, en die ervoor zorgen dat hun medeburgers die hun hond uitlaten een blokje omlopen om hen te vermijden? Zo genereert het liberalisme dat problemen met privatisering en individualisering denkt te kunnen oplossen onvermijdelijk zijn eigen tegendeel: agressieve vormen van nieuw nationalisme en collectivistisch eigen-volk-eerst-denken die de open samenleving en de vrijheid bedreigen.

Ook op het gebied van de criminaliteit is er een tendens en een verlangen te bespeuren naar een nieuwe zichtbaarmaking en dus ontprivatisering van de straf en het kwaad. Zoals Michel Foucault zo briljant heeft beschreven,¹⁴ hebben therapeutisering en medicalisering vanaf de negentiende eeuw van de misdaad een object van menswetenschappelijke analyse gemaakt en de misdadiger tot een prooi voor experts: ook dat is een vorm van neutralisering, ditmaal van de sociaal-ethische en religieuze dimensies van crimineel gedrag. Daarvóór moest de 'zin' van de bestraffing voor iedereen zichtbaar zijn. Foucault citeert bijvoorbeeld uit een ontwerp dat aan de koning van Beieren in 1807 werd aangeboden over de wijze waarop gestraften voor de rest van de samenleving 'leesbaar' gemaakt moesten worden. 'De ter dood veroordeelde zal naar het schavot worden gevoerd in een kar die in rood en zwart is bekleed of beschilderd; heeft hij verraad gepleegd, dan dient hij een rood hemd te dragen met voor en achter het woord "verrader" erop; is hij een vadermoordenaar, dan wordt zijn hoofd met een zwarte sluier bedekt en op zijn hemd zullen messen geborduurd zijn of het moordwapen dat hij heeft gebruikt; het rode hemd van de gifmoordenaar zal gesierd zijn met slangen en andere giftige dieren.'¹⁵

De behoefte aan de 'zichtbaarheid van de straf' lijkt in Nederland terug van weggeweest, bijvoorbeeld in het recente voorstel om mensen tijdens hun taakstraf te verplichten een oranje hesje te gaan dra-

Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, 52.

¹⁴ Michel Foucault, *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis*, Groningen: Historische Uitgeverij Groningen, 1989 (oorspr. 1975).

¹⁵ Michel Foucault, a.w. 155.

gen. Noemde ik bij mijn oratie al de gretige aandacht van de media voor het Yoran van der Sloot-drama,¹⁶ in een recent nummer van het blad *Festus* dat geheel aan misdaad en straf is gewijd, signaleert ook mijn collega Ger Groot een herontdekking van de vergelding en van de publieke zichtbaarheid van de straf, zoals in praktijken van *naming* en *shaming* waartoe ook de oranje hesjes kunnen worden gerekend.¹⁷ In beide gevallen wordt de samenleving getuige van de opgelegde sanctie zoals dat ook in vroeger eeuwen het geval was. Dan moeten we mét Groot tot de ontvucherende conclusie komen dat de samenleving veel minder 'modern' is geworden dan zij zelf denkt, en dat zij net als vroeger 'haar orde bekrachtigd wil zien in een publieke afrekening van schuld en vergelding'.¹⁸

Zelf zie ik in de terugkeer van de schandpaal weinig heil, maar ik ben wel gevoelig voor de publieke dimensie van misdaad en straf. Dat betekent bijvoorbeeld meer aandacht voor de sociaal-ethische en religieuze dimensies van wandaden - en dus afstand houden van de Darwinisten die misdadigers beschouwen als een soort 'defecte eenheden die aan reparatie en vervanging toe zijn'.¹⁹ Het betekent ook het poreuzer maken van de grens tussen gevangenis en samenleving zoals dat nu bijvoorbeeld reeds gebeurd bij *Kerken met Stip*. En het betekent meer, en wellicht ook een ander soort aandacht voor het slachtoffer van een delict. Daarover maakte de Tilburgse victimoloog Jan van Dijk onlangs een aantal prikkelende opmerkingen. De christelijke traditie, zo betoogde hij, heeft over het algemeen veel aandacht voor de dader, maar treedt het slachtoffer van een delict vaak moralistisch tegemoet: die wordt vooral geacht te vergeven en te zwijgen, of zelfs heilsbetekenis toe te kennen aan zijn of haar pijn en lijden. Dit werpt natuurlijk ook licht op de huidige maatschappelijke ophef over de kerkelijke gewoonte om slachtoffers van seksueel misbruik door priesters voornamelijk te negeren. Het verheldert deze verwaarlozing, maar ook de huidige verontwaardiging: die laat wellicht zien dat het afnemen van christelijke denk- en gevoelspatronen een grotere gevoeligheid voor slachtoffers van misdrijven tot gevolg heeft, zoals trouwens ook het huidige kabinet heeft beloofd. Van Dijk zelf pleit niet voor strengere straffen, wel voor sterkere procedurele

¹⁶ T.W.A. de Wit, *Dies Irae. De secularisering van het Laatste Oordeel*, Tilburg: Universiteit van Tilburg, 2010, 35.

¹⁷ Ger Groot, 'Ook een humane rechtspraak kan niet zonder vergelding', in: *Festus*, Jg.1/2, november 2010, 70-74.

¹⁸ Groot. *o.c.*, 74.

¹⁹ Aldus bijvoorbeeld Richard Dawkins, gecit. bij Bas Heijne, *Onredelijkheid*, Amsterdam: De Bezige Bij, 2007, 70.

rechten voor slachtoffers bij strafzaken.²⁰ Voor mijzelf heeft ook gevoeligheid voor de tijdgeest iets met vrijheid te maken; alleen wie weet heeft van en zich iets laat gezeggen door de traditie en de wijsheid van onze voorouders, hoeft niet de slaaf te zijn van de laatste maatschappelijke modes en kan die zowel open als kritisch tegemoet treden.

²⁰ Jan van Dijk, 'Free the victim: a critique of the western conception of victimhood', in: *International Review of Victimology*, Vol. 16/1, 2009, 1-34.

Auteurs

Mr. drs. **Ryan van Eijk** (1961) is werkzaam als r.-k. justitiepastor in Vught en als onderzoeker/secretaris aan het Centrum voor Justitiepastoraat te Tilburg. Hij publiceerde recentelijk o.a. 'Land of Nod or Land of Not? Genesis 4:1-16 and Agamben's Homo Sacer' in: *Justice Reflections*, Issue 27 no. 191 (July 2011), 'Waardevol, maar onvolledig: Het RSJ-rapport 'Goed bejegenen'' in: *Sancties*, 2010/6, 286-293.

Dr. habil. **Stefan Gärtner** (1965) is als universitair docent praktische theologie (poimeniek) verbonden aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg. Hij publiceerde o.a. *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge* (Freiburg/Br. et al. 2009) en 'Staying a pastor while talking like a psychologist? A proposal for an integrative model', in: *Christian Bioethics* 16 (2010-1), 48-60.

Prof. dr. **Toine van den Hoogen** (1947) is hoogleraar fundamentele theologie in de faculteit theologie, hoogleraar religie en maatschappijtheorie in de faculteit religiewetenschappen, hoogleraar economics and religion in de faculteit managementwetenschappen, alle aan Radboud Universiteit Nijmegen. Hij publiceerde recentelijk o.a. 'Deemoed. Een vorm van spiritualiteit voor de 21ste eeuw?', in: K. Panters & W.M. Speelman (Eds.), *De deemoed Gods. Verkenningen in het licht van Franciscus van Assisi*, Nijmegen: Valkhof Pers, 2011, 189-210.

Prof. dr. **Evert Jonker** (1946) is emeritus hoogleraar praktische theologie van de Protestantse Theologische Universiteit en is betrokken bij het Centrum voor Justitiepastoraat. Hij is onder meer mederedacteur van de bundel *Van kwaad verhalen*, Tilburg/Nijmegen: CJP/Wolf Legal Publishers, 2010.

Prof. dr. **Theo W.A. de Wit** (1953) is politiek filosoof. Hij is bijzonder hoogleraar 'Vraagstukken Geestelijke verzorging in Justitiële Inrichtingen' aan de Universiteit van Tilburg en directeur van het Centrum voor Justitiepastoraat. Zijn 1 oktober 2010 uitgesproken oratie had de titel *Dies Irae. De secularisering van het Laatste Oordeel* (Universiteit van Tilburg, 2010). Hij interesseert zich met name voor de precare relatie tussen religie en politiek.