

'Graag een normaal gesprek'

Geestelijk verzorgers aan het werk
met gedetineerden



'Graag een normaal gesprek'

Geestelijk verzorgers aan het werk met gedetineerden

Redactie:

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

Deel 4

Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat

Tilburg/Kampen

ISBN: 978-90-5850-936-9

Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat:

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

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

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

Dit boek is een uitgave van:

Wolf Legal Publishers (WLP)

Postbus 31051

6503 CB Nijmegen

Tel: 0135821366

E-Mail: info@wolfpublishers.nl

www.wolfpublishers.com

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

© Centrum voor Justitiepastoraat, Tilburg/Kampen, 2012

Afbeelding omslag: Ilya Repin, Refusal of Confession (1879-1885)

'Graag een normaal gesprek'
Geestelijk verzorgers aan het werk
met gedetineerden

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

Deel 4
Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat
Tilburg/Kampen
2012

Inhoudsopgave

Voorwoord <i>Reijer de Vries & Theo de Wit</i>	1
Thema:	
Een transitionele ruimte Inleiding op het thema 'communiceren met ingesloten' <i>Jan Bodisco Massink</i>	7
Een bevrijdende God in de gevangenis? Theologische reflecties op justitiepastoraat <i>Erik Borgman</i>	11
Communiceren met de gedetineerde Grondbeginselen en concretisering <i>Stefan Gärtner</i>	23
Roken met Sergej en dammen met Robin De presentiebenadering in de justitiële setting <i>Ryan van Eijk</i>	35
Preken als medegevangene Barths communicatie met gevangenen in zijn preken <i>Reijer de Vries</i>	55
Communiceren met gedetineerden <i>Theo van Dun</i>	77
Overige bijdragen:	
Dreiging, dwang en geweld Religie en geestelijke verzorging in de context van het 'legitieme geweld' <i>Theo W.A. de Wit</i>	97
Geestelijke verzorging bij justitie als beroep <i>Fons Flierman</i>	113
Auteurs	129

Voorwoord

Reijer de Vries en Theo de Wit

Deze bundel verzamelt niet alleen de oogst van de studiedagen van de conferenties van de rooms-katholieke en protestantse geestelijk verzorgers in justitiële inrichtingen van 2012, maar bevat ook nieuwe bijdragen rond het thema dat daar centraal stond, alsmede enkele bijdragen buiten het themagedeelte.

Zoals in de korte inleiding bij de protestantse studiedagen door Jan Bodisco Massink wordt vermeld, maakt het thema van dit jaar – het directe contact met ingesloten – deel uit van een driejarig programma. Waar vorig jaar en volgend jaar de beide aspecten van de dubbele loyaliteit van een justitiepastor centraal staan (de geestelijke verzorger is zowel ambtenaar als ambtsdrager en heeft zich dan ook te verhouden tot zowel overheid als zendende instantie) gaat het dit jaar over de kern van het werk van een geestelijk verzorger: de communicatie met gedetineerden en andere ingesloten.

De half-ironische, half-serieuze titel van deze bundel verwijst daar ook naar. Ze is ontleend aan een voorval waarnaar in de bijdrage van Ryan van Eijk wordt verwezen. ‘Graag een normaal gesprek’, zo stond er op een verzoekbriefje te lezen, waarmee een gedetineerde zich tot hem wendde. Zo’n tekst geeft te denken. Is een ‘normaal gesprek’ voor een gedetineerde misschien een uitzonderlijke gebeurtenis? Drukt zo’n briefje zelfs een verlangen uit naar een leven zonder extremen, zonder grote stemmingswisselingen, zonder dwang en geweld, zonder crises – een verlangen naar een normaliteit die voor menig burger buiten de gevangenis dagelijkse werkelijkheid en dus niets bijzonders is?

De vraagstelling van de studiedagen van het afgelopen jaar rept verder van *‘de kloof die, of minstens het verschil dat wij als pastores ervaren, tussen de leef- en belevingswereld, ook in godsdienstig opzicht, van de ingesloten en die van de pastor. (...) Spannende vraag is, hoe de predikant of pastor zich het binnenperspectief van de pastorant zo eigen kan maken, dat hij op een voor de pastorant vruchtbare manier met hem of haar kan communiceren.’*

Binnen het kader van deze vraagstelling denkt de Tilburgse theoloog Erik Borgman na over de vraag, of en wanneer er sprake kan zijn van een ‘bevrijdende God’ in de gevangenis. Verwijzend naar het gegeven dat Jezus van Nazareth volgens diverse versies van het Evangelie het lot deelde met veroordeelde misdadigers, legt hij een ‘scherpe vraag’ voor aan justitiepastores: Is hun werk op te vatten als de bevrediging van een maatschappelijk erkende behoefte, of hebben zij in hun werk te maken met de ‘lotgenoten van de Messias’, zoals het Evangelie verhaalt? De verlegenheid van vele justitiepastores met de geloofswereld van gevangenen kon wel eens

te maken hebben met het gegeven dat gedetineerden vóór hun detentie in sectoren van de samenleving verkeerden die de meesten van ons zorgvuldig vermijden. Het Evangelie houdt ons echter voor dat het kwaad alleen op eigen terrein kan worden verslagen. Borgman illustreert dit aan een Amerikaans programma waarbij gedetineerde jongeren gestimuleerd werden te gaan schrijven over hun ervaringen en over hun levens, dit vanuit de gelovige overtuiging dat 'de wereld zonder hen niet compleet is.'

De auteur brengt vervolgens het gevangenisstelsel van na de Franse Revolutie in herinnering en de rol van de kerk hierbij; die richtte zich vooral op de bewaking, hervorming en gewetensvorming bij gedetineerden. Ook bij deze instrumentalisering van de religie kan de vraag gesteld worden waarmee Borgman zijn bijdrage begon: vervult het justitiepastoraat een nuttige functie in een justitieel systeem dat recidive wil terugdringen, of gaat het in het Evangelie om iets anders? Zijn vraag wordt hoogst actueel en controversieel waar hij verwijst naar de recente Belgische casus van Michelle Martin, medeplichtige van Marc Dutroux. Zij werd onlangs in een klooster opgenomen vanuit de overtuiging dat het erom gaat 'de zonde te haten en de zondaar lief te hebben.' Het streven, 'verbindingen te herstellen', dat Borgman terugziet in diverse christelijke stemmen van mensen die met gevangenen werken, lijkt vandaag een breuk met de heersende opinie.

De Tilburgse pastoraal theoloog Stefan Gärtner zoomt in op de vreemdheid die onvermijdelijk een rol speelt in de communicatie tussen de justitiepastor en de gevangene. Hij probeert deze vreemdheid vruchtbaar te maken voor de reflectie op en de praktijk van de pastorale communicatie. Hij schetst eerst drie hermeneutische randvoorwaarden waarmee recht gedaan kan worden aan die ervaren vreemdheid. De auteur laat zien hoe het serieus nemen van de verschillen de basis vormt voor de communicatie. Vervolgens werkt hij uit hoe de aandacht voor de geestelijke dimensie het eigene van het werk van de justitiepastor uitmaakt. In de derde plaats laat hij zien onder welke voorwaarden en op welke manier de pastor op dit geestelijke niveau kan communiceren, ook met gevangenen die niet godgelovig zijn. In het tweede deel van zijn betoog concretiseert de auteur deze grondbeginselen op het niveau van de pastorale gespreksvoering aan de hand van drie thema's. Het is voor pastores van belang aandacht te hebben voor hun lichaamsuitingen en voor de zogenaamde *small talk* omdat ze daarmee de medemenselijkheid van de gevangene ondersteunen. De auteur bespreekt vervolgens hoe de pastor de vreemdheid van de Bijbel effectief kan inzetten, ook wanneer deze door de ander niet als geloofsdokument wordt gelezen. Tot slot reflecteert hij op de communicatieve kansen die het omstreden fenomeen van de vrijplaats biedt vanwege de eigen positie die de pastor inneemt, in het bijzonder zijn/haar symbolische functie als geestelijke.

Speciaal voor deze bundel schreef Ryan van Eijk vanuit zijn eigen ervaring als geestelijk verzorger over het belang van de 'presentiebenadering' in het contact met gedetineerden. Deze benadering van Andries Baart en

anderen lijkt de gerichtheid op verandering van gedrag en levenswijze van gedetineerden (zoals die bijvoorbeeld tot uitdrukking komt in de officieel gehanteerde methode van de 'motiverende bejegening') enigszins te relativiseren en te nuanceren. Soms, zo ervaren geestelijk verzorgers, valt er vanwege massieve onmacht, uitzichtloosheid en een gevoel van diepe verlatenheid bij gedetineerden niet zoveel te bereiken in utilitaire termen. Van Eijk schetst gedetailleerd enkele casussen waarin dat het geval is, en waarin ook de taal als medium van communicatie aan haar grenzen raakt. Hij beschrijft ook wat hij er zelf van geleerd heeft: een gedetineerde die weinig of niets zegt, met wie je alleen een sigaret rookt of met wie je regelmatig een potje gaat dammen kan dat contact nog steeds op prijs stellen. Van Eijk verbindt deze ervaringen vervolgens met de presentietheorie waarin een breed begrip van 'zorg' (eerder dan 'hulp') centraal staat, en waarin trouw een cruciale waarde is. Niet een vooropgesteld doel (en dus ook niet 'verandering') maar de concrete ander, diens leefwijze, diens verlangens en angsten zijn daar uitgangspunt. Maar Van Eijk wijst ook nog op iets anders: (ook) de presentiebenadering vindt plaats binnen een heel specifiek kader dat zowel faciliteert als grenzen stelt en dat dus ook gepaard gaat met opdrachten en imperatieven - zoals het terugdringen van recidive en het openen van de weg naar een goed leven. Het is ook bij die laatste opdracht dat de joods-christelijke erfenis in beeld komt, en waarin er - zo betoogt Van Eijk - een nieuwe betekenis van het veel gehanteerde en dikwijls misverstane begrip 'vrijplaats' zichtbaar wordt.

Ook Reijer de Vries concentreert zich in zijn bijdrage op communicatie als 'gebeuren' en dus niet louter als instrument. Hij vat communicatie in pregnante zin op als een wederkerige ontmoeting waarbij de pastor zich opstelt naast de gevangene om de ander zo te bevestigen in diens medemenselijkheid. De Vries vraagt zich af of ook de prediking, die qua vorm als toespraak immers een eenrichtingsverkeer impliceert, kan bijdragen aan dit 'geschieden van communicatie'. Daartoe onderzoekt hij een gevangenispraak van Karl Barth, waarvan ook een geluidsopname beschikbaar is. De auteur motiveert zijn keuze voor Barth en geeft daarmee meteen een indruk van de manier waarop Barth zich tot de gevangenen verhoudt. Vervolgens analyseert hij de preek op het punt van de communicatie met de hoorder, waarbij drie aspecten centraal staan; de ontmoeting met God, de herkenning van het eigen leven en de concrete toepassing. Hij ontwerpt daarvoor een eenvoudig analysemodel, dat hij ontleent aan recent homiletisch onderzoek. Een uitvoerige samenvatting van de preek dient als basis voor de analyse. Daarin beschrijft De Vries wat Barth in de preek doet in de communicatie met de hoorder. Na een interpretatie van deze waarnemingen vat de auteur in zes punten samen op welke manier Barth er in deze preek al dan niet in slaagt in de communicatie naast de gevangenen te gaan staan. De Vries concludeert dat dit voornamelijk gebeurt op het betrekkingniveau van de communicatie.

De bijdrage die Theo van Dun over het thema schreef behandelt de communicatiemogelijkheden in het domein van het liturgisch pastoraat.

Het zou wel eens kunnen zijn, zo oppert hij, dat de door de *Dienst Justitiële Inrichtingen* (DJI) gehanteerde ‘motiverende bejegening’ van gedetineerden pas kans van slagen heeft, wanneer in rituele en liturgische communicatie de ‘hele mens’ wordt aangesproken, en wanneer er zo een ervaring van saamhorige gemeenschap (*communio*) mogelijk wordt. Precies daarop is de ritueel-liturgische communicatie gericht. Van Dun bespreekt deze communicatie vervolgens als wezenskenmerk van ‘ritueel’. Net als Van Eijk benadrukt hij dat het gesprek niet de enige vorm van communicatie is, en hij voegt eraan toe ‘zelfs niet de voornaamste’. Hij wijst vooral naar de ‘dubbele beweging’ die zo centraal staat in de christelijke liturgie: *anabasis* en *katabasis*.

Een ritueel moet worden voltrokken om betekenis te kunnen genereren; vervolgens krijgen bepaalde betekenissen een officiële en normatieve status, bijvoorbeeld van de kant van de rooms-katholieke kerk. Maar vóór alles geschiedt individuele en collectieve betekenisgeving door een concrete geloofsgemeenschap, en vanuit de eigen existentie. Een ritueel is niet alleen de expressie van haar maatschappelijke ervaringen en haar kijk op het leven, omgekeerd kan het ritueel een gemeenschap en haar leden ook veranderen en oriënteren. Hier is nog een ander onderscheid van belang: dat tussen een inductieve en een deductieve liturgie. Van Dun demonstreert dit door enkele voorbeelden te geven van recente uitvaartliturgieën. Een ‘adequate’ liturgie houdt rekening met de kerkelijkheid en het geloofsniveau van de deelnemers. Dit laatste is geen overbodige luxe, zoals de auteur laat zien bij de bespreking van de resultaten van zijn proefschrift *Invoeren in Vieren* (2011), dat ook aanbevelingen bevat om de ritueel-liturgische communicatie te verbeteren, bijvoorbeeld door optimalisering van het ‘mystagogisch arrangement’.

De bundel is aangevuld met enkele bijdragen die niet direct betrekking hebben op het thema van de jaarlijkse studiedagen. Zo is het artikel van Theo de Wit over ‘legitiem geweld’ een uitwerking van zijn bijdrage tijdens een studiedag in juni te Soesterberg waarin het gegeven centraal stond dat diverse categorieën geestelijk verzorgers hun werk verrichten binnen een context van geweld. Het gaat om het wettelijk gelegitimeerde geweld dat – wij citeren nu uit de vraagstelling van de studiedag – *‘door de overheid door middel van de krijgsmacht, politie en justitiële inrichtingen wordt gehanteerd en dat “hogere doelen” dient zoals veiligheid, vrede en gerechtigheid. Wat betekent het dat de overheid door middel van opsluitingen en raketbeschietingen, met dreiging en geweld in het leven van mensen binnendringt? Tot wat voor burgers maakt ons dat? Hier zit een spanningsveld: de overheid dient het algemeen belang, maar hanteert daarvoor geweld.’*

De Wit onderscheidt vier vormen van legaal (maar zeker niet altijd als legitiem beschouwd) geweld, die samenhangen met vier belangrijke begrippenparen: die tussen oorlog en vrede, die tussen het vreemde en het eigene, die tussen een gewelddadige en een geweldloze oplossing van

conflicten, en tenslotte die tussen de normale en de uitzonderlijke toestand binnen een politieke eenheid. Daarnaast geeft hij aan hoe religies, vooral ook de christelijke confessies, in de geschiedenis en ook vandaag de dag nog zeer ambivalente houdingen aannemen ten opzichte van deze vier geweldsvormen.

Ten slotte geeft Fons Flierman in zijn artikel 'Geestelijke verzorging als beroep' een samenvatting van zijn onderzoek *Geestelijke verzorging in het werkveld van justitie* (Eburon, 2012) dat hij dit jaar als proefschrift met succes verdedigde. Hij belicht vervolgens ook het belang van dit onderzoek voor de geestelijke verzorging als pastorale praktijk.

Een transitionele ruimte

Inleiding op het thema 'communiceren met ingesloten'

Jan Bodisco Massink

Deze studiedagen vormen het tweede deel van een drieluik: vorig jaar was de relatie tot de overheid onderwerp; volgend jaar de relatie tot de kerk(en). Nu dus de relatie tot de ingesloten. Daar gaat het natuurlijk altijd al over, het contact met gedetineerde aangeklaagden en veroordeelden. Maar deze keer kwam in de voorbereidingsgroep de vraag naar de mogelijke onmogelijkheid van onze taak aan de orde. Is contact ten principale wel mogelijk? Deze vraag werd gesteld in het licht van de indeling (bij Andries Baart) in een A-wereld en een B-wereld. De A-wereld is onze wereld, met onze leefomstandigheden, onze uitgangspunten en normen en waarden, en óns geloof. De B-wereld is hun wereld, de wereld van gedetineerden die er zo anders uitziet, dat we hoogstens een flauw vermoeden kunnen hebben, maar op geen stukken na weten hoe die wereld is en werkt. Kortom een kloof, misschien wel onoverbrugbaar. En waar we menen dat die kloof wel overbrugd werd, is dat een illusie. De hoop zou kunnen zijn dat er een derde ruimte is waar de A-wereld en de B-wereld elkaar kunnen ontmoeten, een transitionele ruimte.

Als dat zo is, dan wordt de vraag voor deze dagen of er regels voor zo'n transitie gelden, en wat voor regels dat zijn, communicatieregels dus. Zeg maar wetmatigheden of wetten.

In het Oude Testament staat psalm 119 bekend als de psalm van de wet. Vaak wordt dat gehoord in een juridische betekenis, maar dat is niet de bedoeling. In de wet draait het om leefregels, hoe te leven als mens te midden van andere mensen.

Psalm 119 is opgedeeld in 22 strofen van telkens acht verzen. Die acht verzen beginnen elke keer met dezelfde letter van het Hebreeuwse alfabet.¹ Dus acht keer de *alef* (א), acht keer de *bet* (ב), de *gimel* (ג) etc. Nu heeft het Hebreeuws geen aparte tekens voor getallen, omdat daar de letters van het alfabet voor worden gebruikt: dus de *alef* is één, de *bet* twee, etc. Dat betekent dat elk woord dus ook een bepaalde getalswaarde heeft, en getallen hebben symbolische betekenissen die vrijwel altijd los staan van de betekenis van het woord, maar wel met een samenhang. En ten slotte heeft ook de speciale vorm van de Hebreeuwse letters weer eigen betekenissen. Zo heeft dus elk Hebreeuws woord als zodanig al

¹ Voor de betekenis van de Hebreeuwse letters heb ik gebruik gemaakt van *'Mystiek van de Hebreeuwse letters'* van Ruud Bartlema (Amersfoort: Beking & Blitz, 2006).

betekenissen op drie verschillende niveaus, die onderling weer een samenhang vertegenwoordigen. Het wordt nog complexer wanneer we dit alles niet alleen op woorden maar ook op hele zinnen toepassen. Vertalen is een vrijwel onmogelijke arbeid.

Even een terzijde, over vertalen gesproken. Eind vorig jaar verscheen de psalmvertaling van Huub Oosterhuis. In een interview maakte hij een mijns inziens zeer interessante opmerking. Hij zei dat in deze tijd veel mensen niet zoveel meer met God hebben en dus ook niet met het woord 'God'. Wanneer die mensen 'God' zien staan, haken ze al snel af. 'Maar', zei hij, 'die mensen mogen wat mij betreft best een leesexperiment doen door overal waar 'God' staat, 'ik' te lezen. Dus als er staat 'God heeft gerechtigheid lief' lees dan: 'Ik heb gerechtigheid lief' en vraag je zelf dan af of dat klopt, wat je er van terecht brengt etc. Of 'God wil het goede', 'Ik wil het goede' en denk maar na'. Ik vind dat allemachtig boeiend, omdat zó de onoverbrugbare kloof tussen hemel en aarde, tussen God en mens wat overbrugd wordt en die eindeloze afstand wordt verkleind.

Ik laat u nu een strofe uit psalm 119 horen, de zesde, waarvan dus de acht regels beginnen met de *wav* (1). Als getalswaarde heeft de *wav* zes. Dat is het getal van de mens, want de mens werd op de zesde dag geschapen. De vorm is die van een verticaal streepje met een soort haakje aan de bovenkant, een verbindingshaak. De *wav* symboliseert de verbinding tussen hemel en aarde. Het is dus de mens door wie deze verbinding tot stand wordt gebracht en meer nog: de mens is ingehaakt in het hogere, 'bijna goddelijk', zingt psalm 8. De zesde strofe van psalm 119:

*Laat mij, Heer, uw trouw ervaren, red mij, zoals u hebt beloofd.
 Dan kan ik antwoorden wie mij bespot, want ik vertrouw op uw woord.
 Neem de waarheid nooit weg uit mijn mond, in uw voorschriften stel ik mijn hoop.
 Ik zal mij houden aan uw wet, voor eeuwig en altijd.
 Laat mij voortgaan op een ruime weg, want steeds zoek ik uw regels.
 Dan kan ik zelfs voor koningen getuigen van uw richtlijnen, zonder schaamte.
 Ik verheug mij in uw geboden, ik heb ze lief.
 Ik verlang reikhalzend naar uw geboden, ik heb ze lief, uw wetten blijf ik overdenken.*

We horen hier hoezeer psalm 119 een loflied op de wet is. We kennen het begrip 'vreugde der wet'. Wet wordt geassocieerd met vreugde. De wet scheidt een ruimte, waarin geleefd kan worden. Juist niet de inperking of benauwdheid, die het woord 'wet' makkelijk bij sommigen oproept. Psalm 119 ziet de wet – en al de andere woorden die gebruikt worden, als

richtlijn, voorschrift, gebod, bevel, woord, getuigenis, regel – als een weg: de goede, veilige, betrouwbare levensweg.

Ik laat jullie nu tot slot graag de achttiende strofe horen, de acht regels die allemaal beginnen met de *tsadi*. Daarmee is deze letter meteen verbonden aan de *tsadikiem*, de rechtvaardigen. Dat zijn degenen, die de goddelijke vonk, de lichtkern, bij mensen naar boven weten te halen en de mensen dus weer verbinden met hun goddelijke oorsprong. De vorm van de *tsadi* doet dan ook denken aan een vishaak. De getalswaarde is negentig. Negentig duidt op de totaliteit van het bewustzijn van een mens. Negentig staat voor scheppende kracht, niet zomaar kracht, maar kracht om leven voort te brengen. Sara was negentig toen ze Izaäk als het ware uit de diepte, uit het niets, in het leven omhoog haalde, zoals de *zadikiem* die oorsprong uit de diepte omhoog halen.

U bent rechtvaardig, Heer, elk van uw voorschriften is juist.

De richtlijnen door u uitgevaardigd zijn eerlijk en volkomen betrouwbaar.

Mijn hartstocht voor u verteert mij; mijn belagers zijn uw woorden vergeten.

Maar uw woord is volkomen zuiver; uw dienaar heeft het lief.

Al ben ik maar klein en niet in tel, ik ben uw regels niet vergeten.

Uw gerechtigheid is gerechtigheid voor eeuwig, uw wet berust op waarheid.

Al bevind ik mij in nood en dreigt er gevaar, uw geboden geven mij levensvreugd.

Uw richtlijnen zijn rechtvaardig tot in eeuwigheid. Geef mij dit inzicht, en ik zal leven.

Een bevrijdende God in de gevangenis?

Theologische reflecties op justitiepastoraat

Erik Borgman

‘Het Schriftwoord is in vervulling gegaan: “En Hij werd onder de misdadigers gerekend”’; dit is het commentaar van het evangelie van Marcus (15, 28; vgl. Lc. 22, 37) op de kruisdood van Jezus, verwijzend naar de profeet Jesaja (53, 12). In zijn boek *Reading the Bible with the Damned* wijst de Amerikaanse gevangenispastor Bob Ekblad erop dat hierin een verwijzing verborgen is naar de passage waarin Jacobus en Johannes, de zonen van Zebedeüs en ook wel ‘donderzonen’ genoemd, al dan niet via hun moeder, Jezus vragen te mogen delen in zijn heerlijkheid en een plaats toegewezen te krijgen, de één aan zijn rechter- en de ander aan zijn linkerzijde (Mc. 10, 37; vgl. Mt. 20, 21). Jezus’ leven loopt uit op een smadelijke dood en ‘zij kruisigden met hem twee misdadigers, een aan zijn rechter- en een aan zijn linkerzijde’ (Mc. 15, 27; vgl. Mt. 27, 38; Lc. 23, 33). Waarop apostelen niet mogen rekenen, valt hen op ironische wijze ten deel.¹

Doordat Jezus deelt in het lot van veroordeelde misdadigers, valt er een ander licht op hen. Dat, zo laat Ekblad in zijn boek zien, kan veroordeelde misdadigers tot troost zijn en verlossen van het gevoel niet alleen door de samenleving en door hun dierbaren verlaten te zijn, maar ook door God, en daarmee door alle betekenis en zin. Jezus heeft één van hen willen zijn:

Jullie weten dat zij die geacht worden leiders te zijn van de volken heerschappij over hen voeren, en dat hun groten gezag over hen uitoefenen. Maar zo zal het onder jullie niet zijn; wie onder jullie groot wil worden, die moet jullie dienaar zijn. En wie van jullie de eerste zal willen worden, die moet slaaf van allen zijn. Want ook de Mensenzoon is niet gekomen om gediend te worden, maar om te dienen en zijn leven te geven als losprijs voor velen. (Mc. 10, 42-45; vgl. Mt. 20, 25-28; Lc. 22, 25-26)²

Dit legt een scherpe vraag op tafel aan het justitiepastoraat. Treden justitiepastores naar hun besef, als ze met gedetineerden spreken, in contact met mensen die op bijzondere wijze als de lotgenoten van de Messias kunnen gelden? Of nemen zij in feite in plaats van het evangelische het

¹ Voor het belang van de ironie in het christendom, zie mijn ‘Alle dingen nieuw: Theologie uit genade’, in: *Tijdschrift voor Theologie* 52, 1992, 201-225.

² B. Ekblad, *Reading the Bible with the Damned*, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2005, m.n. 172-177.

gebruikelijke maatschappelijke perspectief over en beschouwen zij mensen in de gevangenis allereerst als behoeftig en zichzelf als behoeftebevredigers? Wat zou het betekenen om consequent het evangelische perspectief in te nemen?

Ik kan dat niet zeggen, maar ik kan vanuit mijn eigen nieuwsgierigheid wel naar het antwoord op deze vraag zoeken. Dit artikel doet van dit zoeken verslag.

De buitengesloten Gezalfde

In 2002 ontwierp de Amerikaanse Franciscaan en iconenschilder Robert Lentz een afbeelding die hij 'de Christus van Maryknoll' noemde. In een stijl die haar onmiddellijk als icoon herkenbaar maakt, toont zij een eigentijds ogende jongeman achter prikkeldraad, met kleine maar duidelijk zichtbare wonden in zijn handpalmen. Lentz heeft deze icoon opgedragen aan de paters, broeders, zusters en leken van Maryknoll, de grootste missionaire religieuze familie van de Verenigde Staten. Zij wijden zich aan de taak, schrijft Lentz, Christus te zien onder de minsten van ons en hem te dienen zoals hij leeft in de marges van deze wereld. Ook volgens Lentz zelf is het op de afbeelding onduidelijk of Christus gevangen zit of wij, of hij is ingesloten of buitengesloten. Het gaat Lentz erom dat de scheiding doorbroken wordt die wij aanbrengen tussen onszelf en dat wat ons uiteindelijk tot heil strekt, al doet zich dat in feite vaak voor als bedreiging.³ Door de barrière heen die hem van ons scheidt, vraagt Christus er zonder ophef om – 'Hij roept niet en schreeuwt niet, hij laat zijn stem niet horen op straat' (Jes. 42, 2) – naar hem toe te komen respectievelijk hem toe te laten. In de nabijheid van het prikkeldraad gaan de wonden in Jezus' handen opnieuw spreken. Wie probeert over het prikkeldraad te komen blijft daarbij niet ongeschonden. Maar het is nodig.

Wie de Gezalfde wil zien in gevangenen, die moet op een nieuwe manier naar hem luisteren en wie naar gevangenen toe gaat om van hen opnieuw geloof te leren, gaat anders geloven – gaat God anders zien. Aspecten van de christelijke traditie die moderne gelovigen meestal eerder afstoten – pijn en bloed, schuld en boete, verzoening en offer – spelen in het leven van gevangenen een centrale rol, en daarom ook in hun spiritualiteit. Veel gevangenispastores zijn ook zelf in hoge mate moderne gelovigen en weten niet goed wat ze hiervan moeten denken. Ik deel in zekere zin hun verlegenheid, maar ik zou wel willen suggereren dat wij juist op dit punt van gedetineerden te leren hebben. Ik vermoed dat de ervaren irrelevantie van de letterlijk pijnlijke thema's in het leven van velen van ons, samenhangt met het feit dat we in onze samenleving het geweld en de omgang ermee hebben verbannen naar sectoren van de samenleving waarmee fatsoenlijke burgers zorgen zo min mogelijk te maken te hebben. Het is echter in deze sectoren dat veel gedetineerden

³ Zie R. Lentz/E. Gatelay, *Christ in the Margins*, Maryknoll: Orbis, 2003, 10-11.

leefden voordat ze in de gevangenis terecht kwamen: een duistere onderwereld die – zo vertellen ons de vele politieseries die onze televisienetten vullen – met geweld en intelligentie moet worden verslagen om het licht van de gerechtigheid te laten doorbreken. De christelijke traditie stelt een radicaal andere aanpak voor, die wordt samengevat in de hyperparadox die de apostel Paulus formuleert: God heeft 'hem die geen zonde heeft gekend... voor ons tot zonde gemaakt, opdat wij door hem Gods gerechtigheid zouden worden' (2 Kor. 5, 21).

'Hij werd onder de misdadigers gerekend': niet vanuit de oorlog tegen de duisternis van geweld, schuld en kwaad, maar vanuit radicale verbondenheid ermee kunnen zij doorbroken worden. Volgens Marcus leidt Jezus' positie tussen de misdadigers voor deze laatsten nog tot niets: zij voegen zich naadloos in de spot van de omstanders en de leiders dat Hij die redding verkondigde, nu zichzelf maar moet redden (Mc. 15, 32). Matteüs (27, 44) neemt dit over en Johannes (19, 18) vermeldt alleen maar dat Jezus tussen twee anderen gekruisigd werd. Lucas ziet echter vanuit en dankzij de solidariteit een onderscheiding ontstaan:

Eén van de misdadigers die daar hingen, zei smalend tegen Hem: 'Ben jij de Messias? Red dan jezelf en ons!' Maar de ander wees hem terecht: 'Heb zelfs jij geen ontzag voor God nu jij ook deze straf ondergaat? In ons geval is dat terecht, want wij krijgen ons verdiende loon. Maar Hij heeft niets verkeers gedaan.' Daarop zei hij: 'Jezus, vergeet mij niet wanneer Jij in jouw koninkrijk komt.' Hij zei tegen hem: 'Ik beloof je, vandaag nog zul je met mij zijn in het paradijs' (Lc. 23, 39-43).

Het kwaad wordt op eigen terrein verslagen. Waar wereldlijke en religieuze leiders en het volk alleen rechtmatige ondergang zien, kwaad dat terecht wordt uitgedreven, daar wordt dankzij Jezus gemeenschap met de uitgesloten en temidden van het kwaad geloof geboren in de draagkracht van liefde en goedheid. Het zal bij Lucas gebaseerd zijn op ervaringen in de gemeenten waarbij hij betrokken was en waarvoor hij schreef: misdadigers die uitgesloten zijn van het fatsoenlijke leven, worden de eersten in de gemeenschap van degenen die uit dit leven weggeroepen zijn om het nieuwe lichaam te vormen van de Messias, waar andere verhoudingen gelden.

Wat zou het betekenen wanneer in het justitiepastaat met deze blik naar gedetineerden zou worden gekeken? In ieder geval dat de justitiepastor gedetineerden benadert op een manier die vergelijkbaar is met de manier waarop volgens het Lucasevangelie (19, 5) Jezus naar de tollenaar Zacheüs gaat: 'Vandaag moet ik in jouw huis verblijven'. Jezus benadert Zacheüs niet als iemand die iets van hem moet krijgen, maar als iemand die hem iets te geven heeft. Gedetineerden hebben ons iets te geven, omdat zij door hun situatie in een specifieke verbondenheid met de Mes-

sias leven op een manier waarvan voor samenleving en kerk iets nieuws te leren valt. Want, in de woorden van de Engelse dichter en jezuïet Gerard Manley Hopkins (1844-1889),

Christus doet duizend keer lichten
lieflijk in leden en ogen, de zijne niet, wat Hij is
en glanst naar de Vader op in der mensen gezichten.⁴

De leden en ogen van degenen die worden buitengesloten, hebben daarbij een bijzondere plaats.

'De wereld is niet compleet zonder jullie'

Volgens het vijftiende hoofdstuk van het Matteüsevangelie is het bezoeken van gevangenen een dienst aan de Mensenzoon. Jezus zegt het via de omweg van een parabel, maar het lijkt er niet op dat het hem gaat om een verhaaltje als hij zegt: Ik zat in de gevangenis en jullie zijn naar mij toegekomen. Wie een gevangene nadert, nadert Jezus zelf, ook al gaat het om een gewelddadige crimineel. Hij die geen zonde heeft gekend, maakt zich nog steeds voor ons tot zonde.

De Amerikaanse zuster Janet Harris, pastor in Central Juvenile Hall, een jeugdgevangenis in Los Angeles, heeft uit dit inzicht op opmerkelijke wijze consequenties getrokken. Zuster Harris haalde in 2006 in de Verenigde Staten het landelijke nieuws omdat ze er in belangrijke mate aan had bijgedragen dat het vonnis herzien werd van een Latino-jongen die als zestienjarige berecht was als een volwassene en op basis van één twijfelachtige getuigenverklaring tot levenslange gevangenisstraf was veroordeeld. Van de strijd van Mario Rocha, en van het leven waarin deze strijd zich afspeelde, werd een documentaire gemaakt die scherp laat zien hoe de Amerikaanse justitie werkt.⁵ De film laat zien dat de gevangeniswereld niet alleen een poel van duisternis en geweld is, maar dat er echte mensen leven waarvan sommigen er bovendien onterecht zijn terecht gekomen. Het gaat niet aan het bedreigende geweld in onze samenleving buiten te sluiten door het achter de gevangensmuren te stoppen.

Zuster Harris zet zich echter niet alleen in voor onschuldig veroordeelden. Sterker nog, ze kwam deze gerechtelijke dwaling op het spoor in het kader van een andere activiteit. Met steun van anderen begon zij in 1996 het *Inside Out Writers Program*. Schrijvers, dichters en scenarioschrijvers, journalisten en docenten creatief schrijven komen in het kader van dit

⁴ Vertaling Gabriël Smit. Zie het gedicht 'As Kingsfishers Catch Fire', in: *Poems of Gerald Manley Hopkins*, ed. R. Bridges, Gurgaon, 2010, 43 (no. 34): '... Christ plays in ten thousand places | lovely in limbs, and lovely in eyes not his | to the Father, through the features of men's faces'.

⁵ *Mario's Story* door Jeff Werner en Susan Koch, 2006; zie <[http:// www.mariostory.org/index.html](http://www.mariostory.org/index.html)>.

programma naar de gevangenis en stimuleren de jongeren in detentie te schrijven over hun leven, over hun frustraties en hun dromen, over hun pijn en hun hoop. Hierdoor, zo zegt de website van het programma, kunnen de deelnemers hun verhaal vertellen, reflecteren op het verleden en bedenken hoe zij het volgende hoofdstuk van hun leven willen schrijven. Het schrijven leert hen afstand te nemen van de groepsdruk en verantwoordelijkheid te nemen voor hun eigen leven. Het helpt hun zelfvertrouwen op te bouwen en hun leven in eigen handen te nemen.⁶ Het gaat er in het programma niet om dat ze leren schrijven omdat de samenleving erom vraagt dat ze zich adequaat kunnen uitdrukken, en dat - willen ze na hun vrijlating een kans maken op een beter leven -, ze daarom maar beter goed kunnen leren schrijven. Dan zouden zij zich opnieuw afhankelijk maken van druk van buitenaf. Een maatschappij bovendien waar velen van hen nooit naar zullen terugkeren. De schrijflessen zijn erop gericht hen op een heel andere manier werkelijk deel te maken van de samenleving.

Als ze er in 1996 in geslaagd is ondanks de scepsis van velen en de actieve tegenwerking van sommigen, de deelnemers van het *Inside Out Writers Program* voor de eerste keer allemaal in één ruimte bij elkaar te krijgen om naar elkaar te luisteren terwijl zij hun werk voorlezen, zegt zuster Janet bij de opening van de bijeenkomst:

Ik wil jullie bedanken dat jullie een droom werkelijkheid laten worden: te zien hoe jonge mensen die het gevoel hebben geen stem te hebben, beginnen hun stem te vinden. Wij zijn diep onder de indruk van jullie werk en het heeft al meer mensen geraakt dan jullie beseffen. Maar dit is pas het begin. Jullie moeten me geloven als ik zeg dat de wereld niet compleet is zonder jullie en zonder te horen wat jullie te zeggen hebben.

Echte rechtvaardigheid kan niet zonder compassie; compassie kan niet bestaan zonder begrip. Maar niemand begrijpt jullie als jullie niet spreken en in staat zijn duidelijk te spreken.⁷

Gevangenen hebben iets te zeggen over het leven wat gehoord moet worden: 'Jullie moeten me geloven als ik zeg dat de wereld niet compleet is zonder jullie en zonder te horen wat jullie te zeggen hebben.' Dat is het laatste wat de jongens zouden verzinnen en wat het gevangenisstelsel ze dag in dag uit inprent. Maar op de één of andere manier slaagt zuster Harris erin dat ze haar geloven, of in ieder geval dat schrijvers en docenten haar geloven en zich vanuit dit geloof naar de gevangenis begeven. En het lukt hen zo te leren schrijven dat hun boodschap inderdaad wordt verstaan. Ik durf niet te beweren dat er vanuit het justitiepastoraat

⁶ Zie hun website <<http://www.insideoutwriters.org>>.

⁷ M. Salzman, *True Notebooks*, New York: Alfred Knopf, 2003, 154-155.

schrijfprogramma's zouden moeten worden opgezet, al is het de moeite van het overwegen waard. Maar de houding van Janet Harris is volgens mij voorbeeldig voor de manier waarop justitiepastores zich zouden moeten opstellen.

De roman- en reportageschrijver Mark Salzman raakte kort na het begin bij het *Inside Out Writers Program* betrokken. Hij tekende de korte speech van zuster Janet op en rapporteert over de bijeenkomst waarop jongeren die vrijwel zonder uitzondering worden verdacht van moord of doodslag – en er is in de meeste gevallen geen aanleiding om te denken dat dit ten onrechte is, al maakt Salzman wel duidelijk dat de misdaad vaak onderdeel is van een leven waarin geweld vanaf het begin de bovenaan voerde – samenkomen om aan elkaar gedichten en stukken proza voor te dragen. Hij noemt het hoofdstuk waarin dit gebeurt 'een scheppingsdag'. Om te beginnen natuurlijk omdat de creaties van de jongens en de paar meiden er centraal staan. Maar veel belangrijker is dat tijdens de dag zelf iets geschapen wordt. De jongen die op verzoek van zuster Harris de bijeenkomst afsluit, zegt het volgens het verslag dat Mark Salzman ervan maakte zo:

Vanaf het moment dat we door die deur kwamen, waren we onder elkaar als schrijvers en dichters, niet meer alleen als medegevangenen. We hadden de kans om de beperkingen die deze plaats ons oplegt, af te schudden en ons vrij te voelen, al was het maar voor een dag.⁸

Ze maakten elkaar vrijer op deze dag door de vrijheid die zij door hun schrijven veroverd hadden, te delen. Ontdekken wat jij te zeggen hebt en dat ook zo te zeggen dat het gehoord wordt, verandert de wereld. Het legt verbindingen en houdt verbanden levend.

Natuurlijk wordt hiermee een gevangenis niet tot een paradijs, al was de bijeenkomst op sommige momenten een teken van het aanbreken van een nieuwe schepping. Wat zuster Harris drijft, is en blijft geloof en hoop. En om nog maar eens met de apostel Paulus te spreken: 'Wie hoopt er nog op wat hij al kan zien?' (Rom. 8, 25). Salzman rapporteert dat het op de 'scheppingsdag' uiteindelijk toch niet lukte te voorkomen dat de jongens terugvallen op het literaire genre dat zij door en door beheersen, de rap. Dit leidt tot steeds meer gewelddadige taal, met de gebruikelijke vernederende beelden tegenover vrouwen. De bewaakster die is meegekomen met het handjevol meiden dat aan de bijeenkomst deelneemt, neemt het voor haar pupillen op en maakt hier een eind aan door de steker van de geluidsinstallatie uit het stopcontact te trekken. Maar juist zo wordt zichtbaar dat wat er verder op die dag gebeurde een alternatief bood voor het fysieke en verbale geweld, voor het imponeergedrag en de minachting

⁸ Ibid. 169.

voor elkaar dat normaal gesproken het verkeer in de gevangenis bepaalt. In plaats van elkaar af te breken, bouwen de jongeren elkaar op.

Hier licht iets op van wat justitiepastoraat kan betekenen. Justitiepastores kunnen het ongeloof doorbreken dat er in de gevangenis en met misdadigers iets goeds en betekenisvols mogelijk is. Geloof in en hoop op wat kan gebeuren blijkt nieuwe mogelijkheden te kunnen wekken en visies op de werkelijkheid aan het licht te brengen die verbinden wat – vaak gewelddadig – gescheiden is en wordt. Elke justitiepastor, zo vermoed ik zomaar, wordt met enige regelmaat geconfronteerd met de sceptische vraag of de mensen waarvoor zij werken hun zorg eigenlijk wel waard zijn. Dit maakt duidelijk dat het bestaan van het justitiepastoraat al een getuigenis is: ieder mens heeft een ziel die liefde krijgt van God en zorg verdient, van haar of hem zelf, maar ook van anderen en van de samenleving.

Niet gedoemd misdadigers te blijven, maar potentiële heiligen

In de strijd tegen de misdaad is de gevangenisstraf een relatief recent middel. Waarschijnlijk is het opsluiten van mensen van alle tijden, maar het systeem waarbij symbolische uitsluiting uit de samenleving wordt gecombineerd met een programma van hervorming van de persoon, is een product van de Verlichting. In het Frankrijk van na de revolutie van 1789 speelde de kerk bij beide aspecten van de detentie een rol.⁹ De *zorg voor* en de *bewaking van* de gevangenen werd vaak toevertrouwd aan religieuzen, wier roeping het immers was in Christus' naam dienstwerk te verrichten dat anderen niet wilden doen. Als de misdadigers die zij waren, verdienden gevangenen de zorg die zij kregen eigenlijk niet, maar met het oog op het gevaar dat zij konden opleveren, was deze zorg wel noodzakelijk, zo was de visie. Ook bij de *hervorming van* de gedetineerden speelde de kerk een rol. Gevangenisstraffen werden gezien als plaatsen waar zonde diende te worden uitgeboet. Het doel van de straf was het inzicht dat wat men gedaan had verkeerd was en het vormen van een wil daarvoor te boeten en zich voortaan oppassend te gedragen. Herintegratie in de samenleving werd maar in beperkte mate nagestreefd: er was een grote angst dat de geest van misdaad en asociaal gedrag – niet alleen diefstal en moord werden met gevangenisstraf bestraft, maar ook landloperij en prostitutie – de samenleving verder zou binnendringen en aantasten. Met het oog hierop hield men ex-gedetineerden liefst op afstand van de samenleving.

Maar er waren wel steeds pogingen de gevangenen niet alleen een streng regime op te leggen, maar hun geweten aan te spreken en ze van zieke en verziende elementen in de samenleving te maken tot steunpi-

⁹ Vgl. M. Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975; J.-G. Petit, *Ces peines obscures*, Paris: Fayard, 1990.

laren ervan. Priesters bezochten met enige regelmaat gevangenis en er missies en retraites te preken en biecht te horen. Structureel gesproken zou men hen kunnen beschouwen als vroege voorlopers van de huidige justitiepastores. Waarmee ook gezegd is dat het justitiepastoraat gezien vanuit een religieus perspectief een dubbelzinnige instelling is. Religie is juist door vertegenwoordigers van de Verlichting geïnstrumentaliseerd tot een hulpmiddel om mensen tot oppassende burgers te maken, dat wil zeggen tot burgers zoals bestuurders ze graag zien. Dit maakt het niet vanzelfsprekend naar gevangenen toe te gaan met de boodschap van Jezus aan Zacheüs: 'Vandaag moet ik in jouw huis verblijven'. Moeten de verblijfplaatsen van gedetineerden niet veeleer worden onteigend en van een goede inrichting worden voorzien?

Ik concentreerde mij in de afgelopen alinea's op de Franse geschiedenis, omdat de dominicaan Jean-Joseph Lataste (1832-1869) onder het zojuist beschreven regime waarin kerk en staat samenwerkten, in 1864 een retraite kwam preken in de vrouwengevangenis van Cadillac.¹⁰ Hij kwam om hen te bekeren, maar zij zouden hem bekeren. Helemaal onverwacht was dit achteraf gezien niet. De doorbraak in het inzicht die zich zou voordoen, was bij Lataste al voorbereid door de in zijn devotie tot Maria Magdalena gevoede overtuiging dat juist vanuit zondigheid een diepe religiositeit kon groeien – Maria Magdalena werd ook in negentiende eeuw in de katholieke traditie nog op aanwijzing van het Johannesevangelie (11, 2) gedachteloos geïdentificeerd met de zondares die Jezus' voeten met haar tranen wast, kust, zalft, en met haar haren afdroogt en van wie Jezus volgens het evangelie van Lucas zegt dat zij veel heeft liefgehad, en dat haar daarom veel is vergeven (Lc. 7, 36-50; vgl. Mt. 26, 6-13; Mc. 14, 3-11; Joh. 12, 2-11). Maria Magdalena werd door de dominicanen op bijzondere wijze vereerd en aan de Franse dominicanen was het beheer van haar relieken toevertrouwd.¹¹ In een preek terugkijkend op het moment dat het hem vergund was de schedel te kussen waarvan men geloofde dat die van Maria Magdalena was, zou hij later zeggen:

Toen ik dit hoofd kuste dat eens vernederd werd en nu heilig is, zei ik tegen mijzelf: 'Het is dus waar, de grootste zondaars hebben iets

¹⁰ Zie voor het leven van Lataste J.-M. Gueullette, «*Ces femmes qui étaient mes soeurs...*»: *Vie du père Lataste, apôtre des prisons (1832-1869)*, Paris: du Cerf 2008 (Ned. vertaling: *'De vrouwen die mijn zusters waren...': Het leven van pater J.J. Lataste O.P., apostel van de gevangenis (1832-1869)*, Leeuwarden: Discovery Books 2012). Lataste is op 3 juni 2012 zalig verklaard en Gueullette was de postulator in het proces dat hieraan voorafging.

¹¹ Vgl. K.L. Jansen, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the later Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 2000, m.n. 47-142: 'The Mendicant Magdalen'.

in zich dat de grootste heiligen kan voortbrengen; wie weet of ze dat op een dag niet zullen zijn.¹²

Het lijkt erop dat hij de gevangenen van Cadillac vanaf het begin van de retraite niet zag als voor eeuwig verdoemden zondaressen, maar als potentiële heiligen. Hij wilde dat zij ook zichzelf zo zouden gaan zien omdat hij meende dat God hen zo zag. Hij sprak hen bij de eerste preek van de retraite nadrukkelijk aan als 'Mijn lieve zusters'. En hij contrasteert deze benadering van hemzelf expliciet met de wijze waarop zijn toehoorders doorgaans werden benaderd:

Jullie zijn gevallen vrouwen (we kunnen elkaar gerust de waarheid zeggen, zijn als familie van elkaar). Jullie zijn gevallen vrouwen, vernederd, verbannen door de maatschappij en als jullie hier vandaan gaan, als men weet dat jullie hier vandaan komen, dan word je met de vinger nagewezen, je zult gewantrouwd worden, men zal niets van jullie willen weten, misschien willen ze je niet eens als dienstmeisje.

Het is volgens Lataste echter zijn taak als priester en prediker zijn handen naar hen uit te strekken en hen te roepen: 'mijn goede, arme, lieve zusters'.¹³

De respons van de vrouwen op zijn preken en zijn oproep tot devotie, gaf er volgens Lataste blijk van dat hun vroomheid in niets onderdeed voor die van vrouwen buiten de gevangenis. Vooral de mate waarin zij in staat waren degenen te vergeven die hen niet zelden verleid hadden, ze vervolgens hadden aangeklaagd en ook daarna nog belastende roddel over hen verspreidden en zij in de gevangenis zelfs voor hen baden, overtuigde Lataste ervan dat deze vrouwen inderdaad potentiële heiligen waren. Hun schuld hadden ze klaarblijkelijk achter zich gelaten: 'God vraagt niet naar wat wij waren, maar naar wat wij zijn'. En hij vatte het revolutionaire plan op een religieuze congregatie te stichten waar deze vrouwen, naast anderen, volwaardig lid van konden zijn als teken van Gods overvloedige genade. En hij moedigde de vrouwen aan ook in de gevangenis al te leven met de waardigheid van degenen die vrijwillig hun leven aan God toewijden:

Wat voor verleden jullie ook hebben, beschouw jezelf niet meer als gevangenen maar als zielen die God zijn toegewijd, in navolging van de religieuze zielen. Zeg tegen God: 'De mensen houden me onder dwang hier, maar ik geef mij uit vrije wil aan U gedurende tien of twintig jaar. Ik wil slechts U toebehoren, ik wil van U zijn heel mijn

¹² J.J. Lataste, *Precheur de la miséricorde*, Paris: du Cerf, 1992, preek 188 (23 juli 1865).

¹³ Lataste, *Precheur de la miséricorde*, preek 90 (15 sept. 1864).

leven; ik wil sterven, ja, ik sterf nog liever duizend maal dan dat ik ophoud van u te zijn.’¹⁴

Hiermee werden zij uitgenodigd zichzelf te zien als de gelijken van de zusters die hen bewaakten. Hoewel dit in uiterlijke zin niets aan hun positie of hun onderlinge verhouding veranderde, betekende dit een revolutie.

Na de nodige weerstanden te hebben overwonnen, richtte Lataste samen met zuster Henrica Dominica Berthier (1822-1907) in 1866 de congregatie op van de dominicanessen van Bethanië. Het verleden van vrouwen vormt geen beletsel om te kunnen intreden en het is expliciet de bedoeling dat de zusters elkaars geschiedenis voordat zij in het klooster traden niet kennen. De congregatie bestaat nog steeds en kwam in 2011 in het nieuws toen Michelle Martin, de ex-vrouw en medeplichtige van Marc Dutroux, die in België onder meer drie meisjes opsloot, seksueel misbruikte en liet verhongeren in zijn kelder, zich na vervroegde ontslag uit de Belgische gevangenis wilde vestigen in een klooster van de congregatie in Frankrijk. Dit ging niet door, want Frankrijk weigerde om Martin toe te laten. Algemeen overste Sarah Böhmer verklaarde zich bereid haar desgewenst in een Nederlands klooster op te nemen. Bij deze gelegenheid zei zij uit dat de daden van Martin monstrueus waren, maar dat iedereen de mogelijkheid moet krijgen zijn leven te beteren. Het lijkt geheel in de geest van pater Lataste, maar het leverde heftige discussie op in de media en op internet.

Het is en blijft uitermate moeilijk om – zoals het oude katholieke adagium luidt – ‘de zonde te haten en de zondaar lief te hebben’. Het geloof dat misdadigers berouw kunnen hebben en hun leven op eigen kracht kunnen hervormen, lijkt af te nemen en het draagvlak voor lang straffen of zelfs het opnieuw invoeren van de doodstraf toe te nemen. In deze situatie markeert de keuze voor toewijding aan de zielzorg van gedetineerden een breuk met de heersende opvatting. Het expliciteren van de tegendraadsheid van deze keuze, verdient wellicht juist in de huidige omstandigheden aandacht. Gedetineerden vallen niet samen met het kwaad dat zij bedreven hebben, maar de bevrijding van de gevangenschap in het zelfbegane kwaad is een aspect van de christelijke verlossing van alle kwaad. Dit betekent dat niemand mag worden uitgesloten in een poging het kwaad uit te sluiten. Het contact dat justitiepastores met gedetineerden onderhouden en steeds opnieuw leggen, kan gelden als een praktische uitdrukking van deze overtuiging.

De geboorte van het goede verkondigen

Aan het einde de film *Dead Man Walking* (1995) – in het oorspronkelijke boek is de symboliek iets anders – wordt de moordenaar Matthew Ponce-

¹⁴ Lataste, *Precheur de la miséricorde*, preek 96 (18 sept. 1864).

let (Sean Penn) rechtop gezet als hij is vastgebonden om de dodelijke injecties te kunnen ontvangen die de voltrekking betekent van zijn doods-vonnis.¹⁵ Het lijkt of hij gekruisigd wordt. Hij krijgt de kans om nog één keer iets te zeggen en spreekt de hoop uit dat zijn dood de ouders van zijn slachtoffers mag helpen vrede te vinden. Boek en film maken duidelijk dat Poncelet op wrede wijze twee teenagers heeft vermoord en dat hij een seksist en een racist is. Voor voorstanders van de doodstraf geschiedt hier recht en op een bepaalde manier lijkt Poncelet dit uiteindelijk ook te accepteren. Tegelijkertijd is de suggestie van de film, in lijn met het boek dat zuster Helen Prejean over haar eigen geschiedenis met Poncelet schreef, dat hij een zondebok is. Het kwaad dat in de samenleving zit en steeds weer slachtoffers maakt, wordt eenzijdig op hem afgewenteld. Alsof het zo kan worden uitgebannen. Het opleggen en uitvoeren van de doodstraf is bij uitstek de gestalte van deze illusie, maar het hele gevangenisstelsel is erdoor getekend. De rol van zuster Helen is in de film vooral dat zij met empathie waarneemt wat er met alle betrokkenen gebeurt. Zo doorbreekt zij een spiraal van geweld waarin de menselijkheid van mensen wordt ontkend en hun gevoelens van angst, verlangen en onmacht niet worden waargenomen. De zinloze moord waarvoor Poncelet veroordeeld is, doet dit natuurlijk bij uitstek, maar daarna wordt het mechanisme niet meer doorbroken.

Dat de wet zowel noodzakelijk is als een vloek, zoals de apostel Paulus meent, is waarschijnlijk nergens zo duidelijk als in de gevangenis. Misdaden moeten worden bestraft om de rechtsorde overeind te houden, maar tegelijkertijd kan geen enkele straf de door de misdaad geschonden rechtsorde herstellen. In tegendeel, de wet dreigt het geweld waar hij zich tegen keert te continueren en te versterken. Velen binnen het gevangenisstelsel kunnen zeggen dat de wet die 'bedoeld was om leven te brengen' voor hem of haar juist dodelijk heeft gewerkt (vgl. Rom. 7, 10). Paulus' overtuiging dat God bewerkt 'wat de wet niet vermocht, machteloos als ze was door ons zondige bestaan' door zijn Zoon in dat zondige menselijk bestaan te zenden, en dat Hij aldus 'in dat bestaan zelf de zonde gevonnist' heeft, zoals hij het in de Romeinenbrief (8, 3) formuleert, suggereert de mogelijkheid van een andere toegang tot kwaad, schuld en boete: die van de verbondenheid. Helen Prejean, Jean-Joseph Lataste en Janet Harris hebben alle drie op hun manier deze mogelijkheid belichaamd en zo verbindingen hersteld die verbroken waren. Het kwaad hebben zij niet uitgebannen, maar zij zijn alle drie op hun manier een beetje voor de wereld om hen heen 'zonde geworden' om aldus de logica van zonde, kwaad en dood te doorbreken. Dat konden zij omdat zij geloofden dat de heerschappij van het kwaad al doorbroken is dankzij de verlossing door

¹⁵ H. Prejean, *Dead Man Walking*, New York: Random House, 1993. De executiescène van de film, geregisseerd door Tim Robbins, met Susan Serandon en Sean Penn in de hoofdrollen, is te zien op <<http://www.youtube.com/watch?v=gaEGK1bbxCQ>>.

Jezus Christus, en zij daarom teken van de verdere voortgang van deze verlossing konden waarnemen waar het inzicht doorbreekt dat goed leven het doel is van hun bestaan.

Justitiepastores moeten in de gevangenis zijn, maar niet in het gevangenisstelsel geloven en naar mate het gevangenisstelsel zich meer poneert als alleenzaligmakend, is dat belangrijker. Strenger straffen zal de misdaad niet terugdringen en strengere regimes de samenleving niet veilig maken: het kwaad laat zich niet uitbannen door mensen - die geacht worden de dragers van het kwaad te zijn - uit te bannen. Maar dit ongeloof is alleen geloofwaardig als het gedragen wordt door een geloof dat aanknoopt bij het wonder dat gedetineerden steeds weer in hun mogelijkheden, in het belang van hun leven, in de mogelijkheid om hun leven betekenis te geven blijken te geloven. In de plaats waarnaar wij het kwaad proberen te verbannen, wordt niettemin en onverklaarbaar het goede geboren. Bij die geboorte kunnen justitiepastores assisteren, en blijkens de verhalen die sommigen van hen mij verteld hebben doen ze dat ook regelmatig en hebben dan ook het gevoel dat zij inderdaad doen wat de kern van hun werk zou moeten zijn. Minder duidelijk beschouwen justitiepastores het als hun taak die geboorte, waarbij ze soms een rol speelden, als een blijde boodschap te verkondigen. Hiermee, zo meen ik, doen zij niet alleen hun pastoranten tekort, maar ook de rest van de samenleving. De zusters en de broeder die in dit essay centraal stonden, hebben juist wel geprobeerd wat zij in de gevangenis hadden gezien, naar buiten te brengen. Juist hierin kunnen ze hopelijk voor het huidige Nederlandse justitiepastoraat, protestants en rooms-katholiek, een stimulerend voorbeeld zijn.

Communiceren met de gedetineerde

Grondbeginselen en concretisering

Stefan Gärtner

Een studente van de *Tilburg School of Catholic Theology* loopt tijdens de Masterfase van haar studie stage in een justitiële inrichting. Ze komt terecht in een voor haar vreemde wereld. Voor een praktisch-theologisch college doet ze verslag van een gesprek met een onverzorgde 73-jarige cliënt, die al een lange carrière heeft achter de tralies. Voor haar 'een prototype van veel mannelijke gedetineerde: asociaal milieu, geldzorgen, chaotisch en ongezond leven en stoere praatjes ophangend.' Haar doelstelling was om 'verdieping' aan te brengen bij het gesprek met hem. Ze wilde inzoomen op vragen van de tweede orde, dus op de betekenis en de zin van zijn bestaan. Ze had na afloop het gevoel dat ze dit doel niet had bereikt.

Deze constatering verrast enigszins. In het gesprek zijn namelijk meerdere sequenties te vinden waarin deze dimensie uitdrukkelijk aan de orde is. Op een gegeven moment vertelt de gedetineerde bijvoorbeeld over een voor hem belangrijke plek, een hunebed, waar hij regelmatig naar toe gaat/ging. Het gesprek krijgt opeens een lading: 'Ik voel me daar helemaal niet alleen. Ik voel dat er meer is. Het is een graf, hè. Dus je voelt altijd leven. Dat heb ik ook op andere plaatsen hoor. Ik was ooit in een concentratiekamp op bezoek, ergens in Polen. En onder het bordje "*Arbeit macht frei*" voelde ik een koude wind door me heengaan. Dat was bijzonder.' De studente slaagt er vervolgens in om deze ervaring verder te verdiepen in het gesprek.

Bij de bespreking van haar verbatim heeft ze daar in eerste instantie echter weinig oog voor. Haar perceptie van het gesprek bleek namelijk bezet te zijn door een stoorzender die herhaaldelijk door de communicatie heenloopt. Om de haverklap vraagt de gevangene de stagiaire om driehonderd euro, die hij op dat moment hard nodig heeft. Dat irriteert de studente kolossaal. Voor haar is deze vraag in strijd met de poging om te komen tot verdieping. Hierdoor lijkt de vertrouwensrelatie geschonden die ze samen met de man meent opgebouwd te hebben. De vraag vermindert voor haar de waarde van die momenten in het gesprek, waarin ze een duidelijke klik voelt met de man. Ze heeft het idee dat de gevangene het pastorale gesprek uiteindelijk misbruikt voor andere belangen. Eigenlijk gaat het hem om geld.

Bij de reflectie op de casus wordt duidelijk, dat dit er voor de man anders uitziet. Kennelijk gaan voor hem monetaire en geestelijke aspecten goed samen. Hij komt herhaaldelijk terug op zijn verzoek, ten eerste omdat de studente daar geen duidelijk antwoord op geeft, maar ook omdat deze vraag voor hem niet in strijd is met het inzoomen op diepere

lagen van zijn realiteit. Hij kan gemakkelijk heen en terug pendelen tussen het verzoek om geld en een pastoraal gesprek.

De situatie laat een fundamenteel verschil en de vreemdheid zien tussen pastor en pastorant. Deze zijn op zichzelf kenmerkend voor de communicatie tussen hen, en niet alleen in het justitiepastoraat. Ik wil in een eerste stap kort op de hermeneutische randvoorwaarden reflecteren die voor deze communicatie gelden en die rekening houden met de genoemde ervaring van vreemdheid.¹ In de tweede paragraaf wil ik deze inzichten exemplarisch verdiepen bij drie aspecten van de communicatie tussen justitiepastor en gevangene.

A. *Grondbeginselen*

Vreemdheid als vertrekpunt

De vreemdheid tussen de geestelijk verzorg(st)er in een justitiële inrichting en de gedetineerde is het vertrekpunt voor onze vraag naar de communicatie tussen hen. Er kan, zoals in onze casus te zien is, geen gemeenschappelijke kijk op de werkelijkheid worden verondersteld. Dit komt tot uitdrukking in uiteenlopende manieren van spreken: een academisch opgeleide middenklasser komt in contact met een voor hem of haar weliswaar niet in elk geval maar toch vaak onbekend milieu.² Men is het bijvoorbeeld niet op voorhand eens wat 'het pastorale' is aan een pastoraal gesprek. Een gemeenschappelijke werkelijkheid en taal tussen justitiepastor en gevangene moet eerst worden gezocht en gevonden. Wat algemeen geldt voor het pastoraat in de laatmoderne samenleving, namelijk de radicale ervaring van differentie, wordt dus nog versterkt in detentie.

Daarom gaat het in het justitiepastoraat bij de communicatie met de gedetineerde allereerst om een wederkerig naderings- en onderhandelingsproces. Dit is de voorwaarde voor een authentiek contact tussen hem of haar en de justitieel geestelijk verzorg(st)er. Het gaat om een speurtocht naar mogelijke overlappingsen tussen vreemd blijvende leefwerelden.³ Hiermee is tegelijkertijd gezegd dat bij deze speurtocht de verschillen tussen justitiepastor en cliënt steeds groter zijn dan het wederzijdse begrip. Ze blijven vreemden voor elkaar.

¹ Vgl. uitgebreid als achtergrond van deze paragraaf: St. Gärtner, 'Wat doet een justitiepastor? Reflecties op zijn werk in inter-personeel, systemisch-contextueel en ecclesiologisch opzicht', in: Th. de Wit et al. (red.), *Twee heren dienen: Geestelijk verzorgers en hun beroepseer*, Nijmegen 2011, 73-93, hier: 73-80.

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

³ Vgl. St. Gärtner, *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge*, Freiburg/Br. et al. 2009, 252-255; 346-356.

Het geestelijke als aandachtsveld bij de communicatie van de justitiepastor
 Met zijn communicatie betreft de justitiepastor zich voornamelijk op een bepaald niveau in de leefwereld van de gevangene: het gaat hem om het 'geestelijke'. Dit omvat meer dan het religieuze, levensbeschouwelijke of spirituele. Ik beschouw het geestelijke als een bestaansdimensie.⁴ Er is iets geestelijks in elke mens. Iedere gedetineerde zal hiermee wel eens in aanraking komen. Het hunebed in onze casus staat daar symbool voor. Het blijkt voor de gedetineerde een heilige plek te zijn. De justitiepastor wordt beschouwd als expert voor deze vragen. In die zin is hij altijd een 'geestelijke' en wordt hij terecht geestelijk verzorger genoemd.

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, al wordt ze door hem ervaren als een eenheid. Deze stelling impliceert een multidimensioneel mensbeeld. Het geestelijke markeert slechts één, maar wel een geïntegreerd onderdeel van het levensverhaal van de gedetineerde. Ik ga er met andere woorden van uit "dat het menselijk bestaan zich voltrekt op verschillende niveaus."⁵ Het geestelijke doordringt de andere dimensies. Het kan niet apart worden gezet maar hoort bij de werkelijkheid van de gevangene, al is hij zich daarvan niet altijd bewust.

De afsluiting van het gewone leven buiten laat voor de gedetineerden de relevantie van existentiële vragen duidelijk(er) naar voren komen. 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. Onze realiteit bestaat met andere woorden "in grote diversiteit. Ze is één maar manifesteert zich pluriform, naar mate je een ander perspectief kiest. Zodoende bestaan er vele waarheden bij de ene werkelijkheid."⁶ 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.

De justitiepastor richt zich dus voornamelijk op een bepaalde dimensie in de leef- en ervaringswereld van de cliënt: het geestelijke. Maar hij

⁴ Vgl. L. VandeCreek/L. Burton, 'Professional Chaplaincy: Its Role and Importance in Healthcare', in: *The Journal of Pastoral Care* 55 (2001), 81-97, hier: 82v.

⁵ H.-D. Bethkowsky-Spinner et al., 'Grundlegung einer Gefängnisseelsorge', in: Ch. Schneider-Harpprecht (red.), *Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung*, Neukirchen-Vluyn, 2000, 214-222, hier: 217.

⁶ T. van Knippenberg, 'Perspectives and Languages', in: Idem (red.), *Between Two Languages. Spiritual Guidance and Communication of Christian Faith*, Tilburg, 1998, 15-24, hier: 20.

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 de gevangene. Het geestelijke is analoog aan de andere niveaus in zijn levensverhaal. Hierop stoelt de communicatie van de justitiepastor. 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 gevangene bestaat. Omgekeerd biedt hij aan om een ervaring die tot nu toe door hem of haar op een ander niveau werd geïnterpreteerd, ook te onderzoeken op de geestelijke aspecten van deze ervaring.

Communiceren op het geestelijke niveau

Uiteraard is de geestelijke dimensie niet altijd op voorhand aanwezig bij de pastorale communicatie. Soms wordt ze zoals in onze casus ondergedompeld door meer concrete zaken: driehonderd euro. Gevangenen kunnen dus op dit punt van hun levensverhaal analfabeten of beginners zijn. Aan de andere kant zijn zij meer dan buiten de gevangenis bezig met zingeving, religie en spiritualiteit. Ze doen daarbij 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.

Justitiepastores zouden deze verschillende manieren, waarop de gevangenen uitdrukking geven aan de geestelijke aspecten van hun realiteit, moeten kunnen ontsluiten. Daarnaast is hun taak om deze aspecten samen met de pastoraal allereerst als zodanig te benoemen. Ze zijn soms moeilijk te identificeren in de alledaagse gang van zaken in de inrichting met machogedrag, geweld en banaliteiten.⁷ De justitiepastor moet extra alert zijn op die momenten waar het geestelijke wel zijn nek uitsteekt bij een pastoraal contact. Hij kan van zijn kant woorden, symbolen en rituelen voorstellen die de gedetineerde helpen om uitdrukking te geven aan dit ervaringsniveau.

De voorwaarde hiervoor is dat de pastor het geestelijk profiel van een gevangene tenminste op een initieel niveau leert begrijpen, ondanks alle blijvende vreemdheid tussen hen. Acceptatie en een kritisch respect voor de ander zijn verdere voorwaarden. Justitiepastores zoeken naar de mens in de gedetineerde, naar wie achter de gedragsuitingen huist. Bovendien is een betrouwbare relatie de onopzegbare basis van elke pastorale communicatie.

Onder deze randvoorwaarden probeert de (christelijke) geestelijk verzorger in de gevangenis ook om zelf een specifieke geestelijke code aan te bieden. Hij of zij gebruikt daarvoor een speciaal raamwerk. Justitiepastores zijn tolken tussen de joods-christelijke tradities en het individuele

⁷ Vgl. M. Hagenmaier, 'Seelsorge im Gefängnis', in: *Wege zum Menschen* 59 (2007), 212-234, hier: 216v.

levensverhaal van de gedetineerden.⁸ Elementen uit deze tradities willen ze vloeibaar maken opdat deze heilzaam voor hen worden. De justitiepastor zoekt aansluiting bij een bepaalde set van overtuigingen, verhalen, herinneringen, ervaringen, liederen, gestes enz. Hij staat in de christelijke context. Dit zal de pastor niet verloochenen.

Met de uitdrukkelijke benoeming van zijn speciale verstaanshorizon verbindt de justitiepastor de situatie van de gevangene met een groter geheel. Hij of zij staat voor uitdagingen waarmee anderen eerder waren geconfronteerd. Zij hebben voor deze problemen antwoorden gevonden die ook voor hem of haar heilzaam kunnen zijn.⁹ De situatie van een pastoraat 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 zulke heilzame kennis en praxis kan de justitiepastor de christelijke levensbeschouwing ontsluiten. Ze bevat 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."¹⁰

B. Concretisering

Ik wil in deze tweede paragraaf proberen om deze fundamentele reflectie op de communicatie tussen justitiepastor en gedetineerde concreter te maken. Ik zoom in op drie aspecten, namelijk de non-verbale communicatie en de *small talk*, het gebruik van de Bijbel en de betekenis van de vrijplaats van de geestelijk verzorgers. Het spreekt voor zich dat ik met deze selectie geen aanspraak maak op volledigheid. Het gaat me erom aspecten van de communicatie met de gedetineerde exemplarisch te onderzoeken.

⁸ Vgl. R.R. Ganzevoort/J. Visser, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer 2007, 95-98.

⁹ Vgl. A.-M. Jonckheere, 'Pastoraat in een justitiële jeugdinstelling. Ruimte scheppen voor levensvragen en spirituele groei', in: *Praktische Theologie* 32 (2005), 57-74, hier: 65-71.

¹⁰ *Ibidem*, 72.

Non-verbale communicatie en small talk

Het is een basisinzicht van de communicatietheorie dat men niet *niet* kan communiceren.¹¹ Want alle gedrag is communicatie en men kan zich niet *niet* gedragen. Je straalt altijd iets uit, al geef je daar geen woorden aan. Als je je in de trein bijvoorbeeld verschuilt achter de krant, dan communiceer je daarmee: ik wil niet worden gestoord. Als je daarentegen de medepasagiers vriendelijk aankijkt, raak je gauw in een gesprek met hen.

Dit alles geldt ook voor het optreden van een justitieel geestelijk verzorger. Je zegt altijd iets, al zeg je niets. Dat doe je in het bijzonder met de non-verbale signalen. Je lichaam straalt iets uit, voordat er ook maar één woord is gesproken. De gedetineerde is zoals wij allemaal geneigd om deze non-verbale communicatie meer te vertrouwen dan de verbale. Het non-verbale is namelijk fundamenteleer en oorspronkelijker dan het verbale. Als de justitiepastor bijvoorbeeld met zijn voeten bij wijze van spreken al aan het weglopen is, dan wordt zijn belofte om tijd te hebben voor de ander loos. De non-verbale communicatie is dus zeer belangrijk. Uit empirisch onderzoek blijkt echter dat vele pastores liever op het woord vertrouwen en sommigen zelfs 'corporale analfabeten' zijn, aldus de Duitse theoloog Manfred Josuttis.¹²

Des te belangrijker lijkt het te zijn om zich de betekenis van de lichaamsuitingen van tijd tot tijd expliciet voor de geest te halen. Hierbij horen vragen als die naar het uiterlijk van een pastor, dus zijn kleding, kapsel, sieraden enz. Een habijt zegt iets anders dan een kruisje op het jacket of helemaal geen zichtbaar christelijk symbool. Een ander aspect betreft nabijheid en distantie: hoeveel afstand tot de ander heb je nodig of vind je wenselijk? Daarnaast gaat het om dingen als je leeftijd, je geslacht, je lichaamshouding, je geur, je positie in de ruimte – dit alles communiceert permanent met je mee. De PIW-er die met zijn sleutel even op de deur van de cel klopt voordat hij hem open doet, is wat dit betreft een goed voorbeeld voor de justitieel geestelijk verzorg(st)er. Justitiepastores zouden moeten letten op deze vormen van communicatie voorafgaand aan en bij de vermeend 'eigenlijke' communicatie, waar het dus expliciet over woorden gaat.

Bij deze belangrijke maar soms onderschatte communicatievormen hoort ook het op het eerste gezicht banale alledaagse contact op de afdeling, de zogenoemde *small talk*. Enerzijds wordt daarmee een voorwaarde gecreëerd voor een mogelijk later pastoraal gesprek. De gevangene kan de pastor leren (in-)schatten. Maar vooral ontstaat bij de spontane *small talk* in het voorbijgaan een symmetrische communicatie. Haar waarde mag

¹¹ Vgl. P. Watzlawick et al., *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York/London, 1967, 48-51.

¹² Vgl. Gärtner (2009), 305-323.

niet worden onderschat.¹³ Want wederzijds en gelijkwaardig contact is voor de gedetineerde maar zelden mogelijk met de medewerkers van de inrichting. Bij het gesprek over het weer of de laatste uitslagen van de eredivisie is echter iedereen op gelijke voet expert. Je bent mens en medemens.

De gevangenis wordt anderzijds gekenmerkt door de identificatie van de persoon met zijn functie in de institutie: de een is pastor, PIW-er, directie, vrijwilliger of psycholoog - de ander gevangene. Vooral de gedetineerde wordt permanent met zijn of haar neus gedrukt op deze identificatie. Hierbij horen bijvoorbeeld de eisen van goed gedrag, kritische zelfbespiegeling en het onder ogen zien van de bestrafte daden alsook hun gevolgen voor de slachtoffers. Dit alles geldt als voorwaarde voor 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."¹⁴ Er dreigt vervolgens een reductie van hun bestaan tot het crimineel-zijn. Tegen deze achtergrond is de *small talk* tussen justitiepastor en andere professionals met de gedetineerde zeer betekenisvol. Hij symboliseert: we praten gewoon als gelijken met elkaar, zij het maar voor een kort ogenblik en al blijven we verschillend.

Bijbel

Hoe Bijbelvast zijn (katholieke) justitiepastores?¹⁵ Ze zien individuele gevangenen bovengemiddeld bezig met het boek der boeken. Ik vermoed dat het voor hen vooral een rol speelt bij de vieringen en in mindere mate bij groepsbijeenkomsten en bij pastorale gesprekken. De Bijbel lijkt ouderwets te zijn. Ze staat met haar soms vreemde taal voor een wereld die op het eerste gezicht ver afstaat van de realiteit in de gevangenis. De Bijbel kan daarom niet direct worden gecommuniceerd. De justitiepastor is in eerste instantie nodig als tolk. Hij of zij moet samen met de gedetineerden een vertaalslag zien te maken, heen en weer tussen de oude en soms moeilijke tekst en de actuele context achter de tralies.

Dat is niet altijd even gemakkelijk. Menige justitiepastor heeft het gevoel eigenlijk niet overweg te kunnen met de Bijbel. Hoe veel sterker moet dit gevoel zijn voor de gedetineerden, uitzonderingen daargelaten? Justitieel geestelijk verzorgers ervaren de "*garstig breite Graben*" (Got-

¹³ Vgl. R. Günther, *Seelsorge auf der Schwelle. Eine linguistische Analyse von Seelsorgegesprächen im Gefängnis*, Göttingen 2005, 279-285.

¹⁴ Hagenmaier (2007), 231.

¹⁵ Vgl. Th. van Dun et al. (red.), *Bijbel & Vast. Over Bijbel en gevangenispastoraat*, Budel: Damon, 2008.

thold Ephraim Lessing) tussen de Bijbel en de situatie in de gevangenis. Deze afstand mogen ze niet lichtvoetig overspringen. De oude teksten willen namelijk geen directe oplossingen bieden voor de problemen van de gedetineerde. De Bijbel mag niet worden vertaald in hapklare antwoorden, die deze alleen maar hoeft te slikken. Meent een justitiepastor zulke antwoorden wel in de Bijbel te vinden, dan dreigt het gevaar dat hij noch voldoende recht doet aan de gedetineerde en zijn of haar problemen noch aan de mogelijke betekenis die de Bijbel voor hem of haar zou kunnen hebben.¹⁶

Het christelijk geloof is namelijk niet een snel antwoord op alle vragen van de gedetineerde rondom contingentie, schuld, geweld, ziekte, tragiek enz. Veeleer is dit geloof een manier met deze vragen om te gaan, zonder daarbij cynisch, apathisch of passief te worden. Het gaat dus eigenlijk om een bepaalde kijk op de realiteit. De gebrokenheid van het bestaan achter de tralies wordt binnen het justitiepastoraat noch verloochend noch weggenomen. Wel wordt er een mogelijke weg gepresenteerd om met deze gebrokenheid om te gaan. "Geloven betekent dan: als fragment te leven en te kunnen leven."¹⁷ De Bijbel biedt in dit verband niet in eerste instantie oplossingen. De realiteit verandert namelijk vaak niet.

Wel kan er anders worden aangekeken tegen de realiteit, omdat er met de Bijbel een nieuwe optiek wordt ingebracht, namelijk die van een bestaan *coram Deo*. Je blijft vastzitten, maar wellicht is er toch hoop. Met de Bijbel wordt een weg gepresenteerd om je situatie die feitelijk weinig manoeuvreerruimte biedt, anders te interpreteren.¹⁸ Een veranderde kijk op de werkelijkheid kan op zichzelf heilzaam zijn, al blijven de leefomstandigheden onveranderbaar: strafbare daden kunnen niet ongedaan worden gemaakt en de hechtenis duurt voort. De justitiepastor biedt in deze situatie met elementen vanuit de Bijbel een mogelijkheid tot perspectiefwisseling. Hij of zij probeert deze in het pastorale gesprek, de groepsbijeenkomsten en de vieringen erfahrbaar te maken, en wel op basis van een betrouwbare contactopname met de gedetineerden.

De Bijbel kan in het justitiepastoraat als een vreemde tekst een uitnodiging zijn tot een dergelijke perspectiefwisseling zonder dat sommige gevangenen het Evangelie tevens als geloofstekst lezen. Dit impliceert een zekere spanning voor zover deze tekst zelf wel een kerygmatische interesse heeft: hij wil immers dat de lezers tot het geloof komen en dat ze in de tekst geloven. Dat wordt heel expliciet op het moment dat een justitiepastor de Bijbel in de verkondiging tijdens een viering leest en uitlegt. Achter

¹⁶ Vgl. H. Anderson, 'The Bible and pastoral care', in: P. Ballard/St.R. Holmes (red.), *The Bible in Pastoral Practice. Readings in the Place and Function of Scripture in the Church*, Grand Rapids/Cambridge 2005, 195-211, hier: 196.

¹⁷ H. Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 172.

¹⁸ Vgl. T. Brandner, *Gottesbegegnungen im Gefängnis. Eine Praktische Theologie der Gefangenseelsorge*, Frankfurt/M., 2009, 166-185.

de tralies zal de kerygmatische dimensie misschien slechts voor een minderheid van zijn hoorders geloofwaardig zijn. Een pastor hoeft zichzelf echter niet onder een “verkondigingsdruk” te zetten, die hem “er toe dwingt om het Evangelie te ‘slijten’.”¹⁹

De Bijbel kan ook betekenisvol zijn, al wordt ze niet meteen als geloofsdocument gebruikt. De vreemdheid tussen de oude tekst en de actuele context zelf zou productief kunnen werken. Gevangenen kunnen hun leven in detentie in een nieuw licht geplaatst zien, doordat de Bijbel voor hen zo vreemd en anders is. Hierdoor worden tot nu toe verborgen handelingsmogelijkheden en verrassende perspectieven op het eigen levensverhaal openbaar.

De Bijbel brengt dan als een vreemd boek een nieuw element in. Deze vreemdheid is haar teksten trouwens zelf ingeprent. Het gaat immers om verhalen van God die de gans Andere zal blijven. Juist daarom kan zijn Woord binnen het justitiepastaat geschikt zijn “om een vastgelopen belevings- of handelingspatroon op een heilzame manier vlot te onderbreken of in enkele gevallen helemaal te doorbreken.”²⁰ De Bijbel doet dan iets met de gedetineerde, ook al gelooft deze niet in deze tekst. Ze nodigt hem of haar uit tot perspectiefwisseling.

De spanning tussen de situatie in de gevangenis met de beloftes van de Bijbel kan dus provocatief zijn. “God heeft hij mij gezonden, om aan gevangenen hun vrijlating bekend te maken” (Luc. 4,18) – wat voor een effect heeft het, als je dit in de gevangenis zegt? Het zal in elk geval raar klinken, want vrij kom je normaal pas na afloop van je termijn. Juist daarom kan deze perikoop provocatief zijn in de zin dat ze iets oproept bij de gedetineerden: protest, verzet of spot (die de justitiepastor moet durven verdragen) maar wellicht ook hoop, vertrouwen en toekomst. De vreemde tekst kan dus bij de gedetineerden iets losmaken. Hetzelfde geldt voor hun mogelijke identificatie met Bijbelse personages en hun handelen.²¹

Door de vreemdheid van de Bijbel wordt het levensverhaal van gevangenen des te radicaler ter discussie gesteld. Een ander, verrassend perspectief komt te voorschijn. De plausibiliteit achter de tralies wordt met een andere logica geconfronteerd. Daardoor kan een proces van *reframing* op gang komen.²² Hiermee is bedoeld dat de normale *frames* worden bevraagd, waarin een gedetineerde zijn levensverhaal als geheel alsook concrete ervaringen achter de tralies tot nu toe interpreteerde. Wat net nog vanzelfsprekend leek, is dat niet langer. Er wordt een nieuw raamwerk voor deze ervaringen plausibel. Een ander geestelijk perspectief

¹⁹ P. Bukowski, *De Bijbel ter sprake brengen. Een basisvraag in het pastoraat*, Zoetermeer, 2003, 32.

²⁰ *Ibidem*, 56.

²¹ Vgl. G. Scholte, ‘David in spagaat. Davids leven als bron van reflectie in het justitiepastaat’, in: Van Dun et al. (2008), 168-191, hier: 186-190.

²² Vgl. D. Capps, *Reframing. A New Method in Pastoral Care*, Minneapolis 1990, 55-107; 147-168.

verschijnt en een veranderde praxis van het leven lijkt mogelijk en zinvol. Zodoende wordt het Woord Gods in de gevangenis betekenisvol, al blijft de geloofsdimensie voor menige gedetineerde verborgen. Doch ook los hiervan kan deze tekst voor hen een rol spelen en heeft hij een werking.

Vrijplaats

De vrijplaatsfunctie van de geestelijke verzorging is een complex en ambivalent fenomeen: zijn vrijplaats in de inrichting geeft de justitieel geestelijk verzorger zowel een relatief autonome als controversiële status achter de tralies. Daar hoef ik hier niet nader op in te gaan.²³ Waar het mij op aankomt, is de vraag, in hoeverre de bijzondere rol van de justitiepastor in de gevangenis hem of haar bepaalde communicatieve mogelijkheden biedt die de andere professionals niet hebben.

Justitiepastores kunnen binnen bepaalde grenzen een communicatieve ruimte creëren die de gedetineerden anders wordt onthouden. 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 ongebonden presentie in het dagelijks leven van de inrichting, door hun directe aanspreekbaarheid, door hun recht om van zich uit gevangenen te benaderen en door hun liturgische aanbod dat de gedetineerden de mogelijkheid biedt om een autonome beslissing voor of tegen te nemen.

Deze met zijn bijzondere functie verbonden ruimte kan de justitiepastor vruchtbaar maken bij de communicatie met de gedetineerde. Deze communicatie heeft als kenmerk de vrijwaring van externe bedoelingen. Ze dient met andere woorden geen doel dat buiten de pastorale situatie zelf ligt, bijvoorbeeld de beoordeling, disciplineren of verbetering van de gevangene.²⁴ De communicatie van de justitiepastor met de gedetineerde heeft zijn bedoeling allereerst in zichzelf. Een viering bijvoorbeeld heeft niet als doel om de sfeer op de afdeling te verbeteren, al zal dit effect er ongetwijfeld kunnen ontstaan. De liturgie is echter al in zichzelf betekenisvol.

Dit geldt onverlet het feit dat een justitiepastor uiteraard is verwickeld in de genoemde praktijken van beoordeling, disciplineren of verbetering in de gevangenis. De vrijplaats is immers geen niche, waarin hij of zij zich kan verschuilen. De justitiepastor mag geen *Fremdkörper* in de organisatie worden, maar hij of zij wil samen met anderen bijdragen aan goede zorg voor de gedetineerden. Geestelijke verzorging raakt vervolgens steeds

²³ Vgl. hiervoor R. van Eijk, 'Pastor en ook nog ambtenaar? Hoe twee heren geloofwaardig dienen', in: Th. de Wit et al. (2011), 7-24.

²⁴ Vgl. 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 2002, 309-336, hier: 320-322; S. Buser, *Psychotherapie und Seelsorge im Strafvollzug. Unterschiede und Gemeinsamkeiten*, Bern et al. 2007, 181v.

meer betrokken bij het primaire proces. Ze kan in de gevangenis inderdaad een therapeutisch of gedragsveranderend effect hebben. Dat blijkt uit empirisch onderzoek.²⁵ Het justitiepastoraat levert dus een positieve bijdrage aan de doelstellingen van de inrichting.

Het wezenlijke verschil is echter dat dit effect niet uitdrukkelijk wordt nagestreefd. Het gaat daarbij meer om een onbedoelde maar welkome bijwerking van het justitiepastoraat. Allereerst gaat het steeds om de concrete mens en om een ontmoeting met hem of haar die haar waarde in zichzelf heeft en dus losstaat van een zichtbaar effect, bijvoorbeeld het herstel van verstoorde relaties of een veranderd gedrag van de gedetineerde. Dat is bij wijze van spreken mooi meegenomen. Justitiepastoraat zal echter “nooit vergeten dat haar bedoeling dieper gaat en verder reikt dan de resocialisatie van de gevangene.”²⁶

Bij deze fundamentele belangeloosheid van de pastorale communicatie hoort dat ook haar thema en haar inhoud niet op voorhand vastliggen, in tegenstelling tot de andere communicatievormen in de inrichting.²⁷ Potentieel kan alles onderdeel uitmaken van een pastoraal gesprek. De gevangene mag zich uitspreken en hij kan op zijn beurt alles aan de orde stellen. Hier wordt hij namelijk gezien als meer dan een veroordeelde dader met een strafblad.

Justitiepastoraat zet als een onvoorwaardelijk aanbod voor iedereen vraagtekens bij de reductie van de gevangene tot zijn detentie. Hier staat de mens *coram Deo* centraal. De geestelijk verzorger zoekt naar iemands goede bedoelingen en naar zijn positieve vaardigheden. Hij wil 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 gevangenis.²⁸ In de geestelijke verzorging gaat het om tussenmenselijke bejegening. Daarbij heeft de ander als individuele persoon met een eigen onuitwisbare waardigheid een plek. Hij of zij wordt namelijk gezien als beeld van God.

Met deze specifieke handelingsmogelijkheden die zijn positie in de instelling hem of haar biedt, geeft de justitiepastor een belangrijke en blijvende boodschap af. Hij wijst met zijn communicatie op een alternatief voor de vanzelfsprekendheden van de gevangenis. Hij probeert dit alternatief praktisch te verwezenlijken bij zijn werk. Door zijn presentie zonder voorbehoud en zijn principiële openheid voor iedereen en voor (bijna) elke thema worden de justitieel geestelijk verzorgers tot een “symbool voor de onvoorwaardelijke acceptatie door God zonder dat dit in elk geval uitdrukkelijk benoemd moet worden.”²⁹ Hij of zij communiceert een aandacht die geen voorwaarden kent. Elke individu blijft als schepsel een

²⁵ Vgl. Brandner (2009), 94-99.

²⁶ Ibidem, 73.

²⁷ Vgl. Buser (2007), 159.

²⁸ Vgl. Hagenmaier (2007), 213.

²⁹ Günther (2002), 332.

doel van Gods heilswil, al keert men zich daartegen of heeft men dit in het verleden gedaan. Deze onvoorwaardelijke heilswil symboliseren justitie-pastores met hun onvoorwaardelijke presentie voor de gedetineerde.³⁰ Zodoende creëren ze een echte vrijplaats in de gevangenis.

C. *Besluit*

Ik sluit af met nog een citaat uit het verbatim waar ik aan het begin naar verwees. Het gaat om de afronding van het gesprek. Mijns inziens is hier sprake van goede communicatie met een gedetineerde.

'P: Zullen we samen anders eens naar dat hunebed gaan in onze gedachten?

G: Nee. Dat doe ik ook wel eens op mijn cel, maar dat helpt niets.

P: U voelde zich daar niet alleen hè. Geloof u dat God daar bij u was?

G: Ja dat geloof ik wel. Ik bid elke avond om God te danken voor de dag. Dat heb ik van mijn eerste vrouw geleerd.

P: Zullen we dan tot slot nu samen bidden?

(...)

G: Nee, dat hoeft ook niet. God zorgt wel voor mij, dat weet ik.

P: Dat vind ik dan een mooie afsluiting.'

³⁰ Vgl. M. Grant, *Personenzentrierter Umgang mit Schuld in der Gefängnisessorge*, Münster, 2002.

Roken met Sergej en dammen met Robin

De presentiebenadering in de justitiële setting

Ryan van Eijk

1. *Inleiding*

Zoals gebruikelijk in het justitiepastoraat kunnen gedetineerden via een verzoekbriefje aan de pastor hun wensen en behoeften duidelijk maken. Onlangs trof ik een dergelijk briefje aan met daarop geschreven: “Graag een normaal gesprek”. Schijnbaar bevond de afzender zich naar eigen beleving in een situatie waarin een ‘normaal gesprek’ moeilijk of onmogelijk was. Wie de dienstenspecificatie van de dienst geestelijke verzorging bij Justitie bekijkt, ziet dat drie van de zeven diensten expliciet om gesprekken draaien (ambulant, individueel en in groep), en ook de andere genoemde diensten impliceren vooral het gebruik van het gesproken woord (intake, gebruikelijke en bijzondere bijeenkomsten), terwijl slechts de laatste dienst (‘bijstaan justitiabelen in crisissituaties’) ruimte lijkt te laten voor zwijgen of non-verbaal contact.¹ De dienstenspecificatie maakt daarmee duidelijk dat ook pastores bij Justitie zich in hun communicatie vooral bedienen van het gesproken woord: justitiepastores spreken vooral met, over en tegen gedetineerden. Het is, denk ik, niet gewaagd te stellen dat de meeste gesprekken van justitiepastores een teleologische of deontologische inzet hebben, dat wil zeggen gericht op een doel of uitkomst dan wel gaan over iets waarvan ze vinden dat het zou moeten. Dat is ook niet vreemd, want men mag verwachten dat pastores werken vanuit een overtuiging, een visie op het leven, en dat veronderstelt onvermijdelijk waarden en doelen die niet als vrijblijvend beschouwd worden.

Maar zijn de achterliggende waarden en doelen van de gesprekken en van hun pastoraat in het algemeen de pastores in de dagelijkse praktijk wel altijd even helder? Deze vraag is relevant omdat er bij de verantwoording van het werk een tendens is om vooral te focussen op effectiviteit. Men werkt immers als ambtenaar voor het algemeen belang en wordt betaald vanuit algemene middelen. Dus wat men doet, moet vooral ook nut hebben. Dat voegt echter een ander aspect of een nieuwe dynamiek toe, want het gesprek en alle andere diensten van de pastor krijgen daarmee ongemerkt ook een utilitaire inzet.² Dat is niet per definitie verkeerd, maar wel dient de vraag gesteld: van nut voor wie? Politiek, maatschappij en ook de geestelijke verzorging zetten in de communicatie met, bij en

¹ *Dienstenspecificatie GV*, Den Haag: DJI, 2006.

² Zie ook de kritische opmerkingen over de motiverende bejegening in het artikel van Van Dun in deze bundel.

over gedetineerden meestal toch al in op verandering. Algemeen uitgangspunt is immers dat ieder, zowel maatschappij als gedetineerde, gebaat is bij verandering van het gedrag en het leven van de gedetineerde, en ook vanuit de levensbeschouwelijke traditie wordt verandering (*metanoia*) in beginsel positief tegemoet getreden. Bereidheid tot verandering bij gedetineerden stimuleren en hen tot verandering motiveren staan daarom ook centraal in de bejegening. Terecht en begrijpelijk. Maar wat als er sprake is van uitzichtloosheid? Wat als er alleen onmacht is? Of als woorden onbruikbaar en nutteloos zijn geworden? Wat als mensen als sociaal overbodig worden gezien of zichzelf zo ervaren en tot weinig of niets kunnen - of zelfs mogen- komen? Wat en hoe rest er dan nog te communiceren? Wat rest er dan aan 'nut'? Of blijft dan alleen nog negeren, afschrijven en onverrichterzake weglopen? Na een beschrijving van de werkplek (paragraaf 2) zal ik aan de hand van twee casus uit eigen ervaring (paragraaf 3) trachten aan te tonen dat de presentiebenadering juist dan van (aanvullende en corrigerende) waarde -en nut- kan zijn.³ Daartoe wordt in paragraaf 4 een beknopte schets gegeven van de kenmerken van de presentiebenadering, waarna een persoonlijke reflectie volgt op de casus met op de achtergrond de presentiekenmerken (paragraaf 5). In de zesde paragraaf worden enkele voorzichtige conclusies getrokken, waarna geëindigd wordt met een slotopmerking (paragraaf 7).

2. De werkplek

Aan de rand van Spijkenisse, ingeklemd tussen een dierenasiel, crematorium, chemische industrie en de McDonald's ligt de hoofdlocatie van de justitiële jeugdinstelling De Hartelborgt. De grootste Nederlandse jeugd-gevangenis, door planologen haast symbolisch neergezet aan het einde van een doodlopende weg.⁴ Er leidt slechts één weg heen en terug. Daarmee is het echter ook te zien als een spreekwoordelijk beoogd keerpunt, maar dan in een mensenleven. Het is een nog jonge justitiële instelling, die midden jaren negentig van de vorige eeuw is gebouwd. Als deel van het politieke antwoord op de maatschappelijke vraag naar meer daadkracht en veiligheid.⁵ Uitstraling en aanblik van het gebouw getuigen van

³ Delen van de paragrafen 2 en 3 zijn eerder gepubliceerd ('Dammen met Robin. Een presentie-ervaring uit het justitiepastoraat' (in: *Almachtig kwetsbaar. Reflecties op missionaire presentie*, R. van Eijk (red.), Antwerpen-Apeldoorn: Garant, 2006, 73-87). Hier betreft het een bewerkte en geactualiseerde versie.

⁴ Om precies te zijn eindigt de weg in een fietspad, maar ook dat is in dit verband symbolisch genoeg, want dat is vaak de snelheid waarmee na een detentie de gewone, maatschappelijke loopbaan weer opgepakt kan worden.

⁵ In 1991 bedroeg de totale capaciteit van de justitiële jeugdinstellingen 802 plaatsen. In 1996 was dit gestegen tot 1214, om in 2001 uit te komen op 2122. In 2007 was de capaciteit gegroeid tot ruim 2700 plaatsen. Inmiddels

moderne burchtenbouw, compleet met hoge muren en gracht. Duidelijk is dat hier alle in- en uitgaand verkeer gereguleerd en gecontroleerd verloopt. Overnachten in dit “staatshotel” mag niet iedereen, en zeker niet zomaar. Een verblijf is leeftijdsgebonden: vanaf 12 jaar tot 24 jaar en varieert van slechts enkele dagen tot jaren. Het toegangsbewijs voor een dergelijk verblijf is slechts verkrijgbaar via de strafrechter. De meeste jongeren die er verblijven hebben reeds voor zij in de inrichting terecht komen diverse contacten gehad met hulpverlening dan wel justitie. Velen hebben een verleden met leerproblemen, vaak gepaard gaande met problemen op school. Hun huiselijke achtergrond wordt vaak gekenmerkt door gebroken of onvolledige gezinnen en problematieken als verwaarlozing, verslaving, werkloosheid, armoede en huiselijk geweld. Vaak bestaat een toegangsbewijs uit een dossier waarin sprake is van een gewelddadige component. Zaken als mishandeling of misbruik blijken als een virus te werken: men wordt besmet door anderen (slachtofferschap) en vervolgens besmet men anderen (daderschap). Maar ook ‘gewoon straatgeweld’, al of niet voortkomend uit het verlangen naar meetellen of naar een financieel zorgeloze jeugd, ligt ten grondslag aan een verplicht verblijf. De jonge gasten komen uit het hele land, maar voornamelijk uit de regio Rijnmond. De overgrote meerderheid heeft de Nederlandse nationaliteit, maar hun afkomst is etnisch en sociaal zeer divers.

Het betreft dus altijd een door anderen opgelegd, verplicht verblijf. Niemand kiest vrijwillig voor een verblijf in deze rijksjeugdherberg. Dit zorgt ervoor dat er veel wordt ondernomen om de gasten ook daadwerkelijk binnen te houden. In gewoon Nederlands betekent dat: ruim aanwezige beveiliging en bewaking. De Hartelborgt heeft een wat men in justitiële kringen noemt “maximaal veiligheidsregiem”. Dat betekent in het dagelijkse bestaan dat de jeugdigen zich voortdurend op het inrichtingsterrein bevinden en buiten hun cel altijd onder personeelsbegeleiding zijn. De maximaal toegestane verhouding groepsleider-jeugdigen is 1:5. Het personeel is getraind in fysieke weerbaarheid en ieder die in direct contact komt met de gasten draagt een zogenaamde bodyguard om eventueel alarm te kunnen slaan.

De Hartelborgt heeft op dit moment in totaal 134 bedden ter beschikking.⁶ De meeste jeugdigen hebben een eigen kamer met daarin stoel, tafel, bed, kast, douche en toilet. Verder staat er een gezamenlijke woonkamer ter beschikking waar in groepsverband gegeten en gerecreëerd kan worden. Ter beveiliging, lering en vermaak is er een strak programma van activiteiten en regels. Afhankelijk van hun situatie volgen de jeugdigen in groepsverband of individueel een onderwijs- en therapieprogramma.

is de capaciteit drastisch teruggebracht tot het niveau van 1991 met ruim 800 plaatsen. Dit kon bereikt worden mede door jeugdigen niet langer op civiel juridische gronden (kinderbescherming) te plaatsen in justitiële jeugd-inrichtingen. (Cfr. *JJI in getal: 2007-2011*, Den Haag: DJI, 2012)

⁶ <http://www.hartelborgt.nl> (d.d. 12-08-2012).

Deze activiteiten vullen hun weekdagen grotendeels. Daarnaast is er op gezette tijden sport en recreatie. Hun hele leven wordt volkomen bepaald door regels en daaraan verbonden maatregelen of sancties. De contacten met buiten worden gecontroleerd en zijn qua telefonie en bezoek gelimiteerd: men kan niet rechtstreeks gebeld worden, mag en kan alleen na toestemming naar buiten bellen, bezoek vindt plaats onder toezicht en is begrensd in tijd en in hoeveelheid personen; de laatsten moeten zich kunnen legitimeren.

De Hartelborgt kent diverse leefgroepen met ieder een eigen karakter. Sommige van deze groepen hebben een specifieke bestemming. Zo is er een 'inkomstengroep' voor net binnengekomen jeugdigen, een groep voor passanten die zitten te wachten op een overplaatsing en een groep voor jeugdigen in een traject van een persoonlijkheidsonderzoek.⁷ Daarnaast bevinden zich hier de reguliere groepen voor voorlopige hechtenis of detentie.

Verder kent de inrichting behandelgroepen. Hier verblijven gasten met problemen op psychisch en/of psychiatrisch gebied die van de rechter een zogenaamde pij-maatregel⁸ opgelegd hebben gekregen. Ten slotte herbergt de inrichting plekken met een VIC-bestemming, dat wil zeggen voor jongeren waarvoor een *very intensive care* met individuele bejegening is bepaald omdat ze door hun psychologische en/of psychiatrische problematiek (nog) niet groepsgeschikt zijn, en de zgn. FOBA-plaatsen (forensische observatie en begeleidingsafdeling). Deze zijn bestemd voor jeugdigen in een crisissituatie, die zichtbaar wordt in acute lichamelijke en/of geestelijke problemen zoals psychose, suïcidegevaar of automutilatie. Vanwege het beperkte aantal FOBA- en VIC-plaatsen in Nederland, heeft De Hartelborgt hierin een landelijke functie en herbergt de inrichting soms ook , terwijl de andere groepen exclusief voor jongens zijn. Ik was lange tijd justitiepastor voor de jeugdigen, waaronder Sergej en Robin.

⁷ Een persoonlijkheidsonderzoek vindt meestal plaats in opdracht van de rechter, die zich afvraagt of een jeugdige in aanmerking komt voor een zogenaamde pij-maatregel' (zgn. jeugd-TBS). Een dergelijk onderzoek duurt 6-8 weken en bestaat uit gesprekken met en observatie van de betrokken jeugdige, uit psychologisch en psychiatrisch onderzoek en een milieuonderzoek. De resultaten worden neergelegd in een rapport dat de rechter laat meewegen in zijn uiteindelijke beslissing.

Een zogenaamde pij-maatregel (plaatsing in jeugdinrichting) is een door de rechter opgelegde behandeling. Juridisch is dit dus iets anders dan straf. De beleving ervan is echter vaak niet anders bij de gedetineerde. Integendeel, een behandeling wordt vaak als zwaarder ervaren. Er wordt immers, in tegenstelling tot de situatie bij straf, van de gedetineerde iets verwacht. Bovendien is het einde van de behandeling onzeker, want afhankelijk van de beoordeling van de behandelaars.

⁸ Zie vorige noot.

3. *Roken met Sergej en dammen met Robin*⁹

Sergej was een van mijn eerste contacten als justitiepastor. Hij kwam uit de voormalige Sovjet-Unie. Alleen. In Nederland kende hij aanvankelijk niemand. Een moeilijke tijd voor hem. Drugs brachten verlichting en vrienden. Na een slechte trip met als gevolg een drugspsychose had hij een van zijn vrienden neergestoken. Hij was nog steeds labiel en zijn stemmingen waren grillig. Ik had hem een aantal keren uitgenodigd in het Stiltecentrum. Het was duidelijk dat hij gelovig was: iedere keer was zijn eerste handeling in het Stiltecentrum een kaarsje aansteken, zich bekruisen en de icoon kussen. Vanaf de eerste kennismaking zei hij meestal weinig, mede vanwege zijn beperkte woordenschat. Meestal rookten we een sigaretje en dronken al pratende een bak koffie. Hij van beide de ene na de andere.

Het was de vierde keer dat ik hem van de VIC-afdeling haalde. Zwijgend schuifelde hij ongewassen en met verwarde haren op zijn badslippers en in de rijksoverall met me mee. Hij rook naar zweet. Aangekomen in het Stiltecentrum stak hij zijn kaarsje aan, bekruste zich, kuste de icoon en ging aan tafel zitten. Nog steeds zwijgend. Ik bood hem koffie aan. Hij knikte. Terwijl ik hem koffie inschonk, zat hij ineengedoken tegenover me en probeerde een shaggie te rollen. Hij morste, want zijn handen trilden hevig. Vanwege de medicatie, de spanning. Waarschijnlijk beide. Ik bood hem een van mijn sigaretten aan en wachtte. Ik wist inmiddels dat hij moest beginnen, tenminste wanneer er een vloeiend gesprek van moest komen. Maar er kwam niets. Hij nipte enkel aan zijn koffie, zoog met lange halen aan zijn sigaret, wiebelde voortdurend met zijn benen en staarde naar de grond. En de tijd kroop. Ik doofde mijn sigaret en dronk mijn laatste koffie. De tijd kroop in mijn beleving steeds langzamer. 'Wat moet ik hiermee?', dacht ik. Hij waagde een nieuwe poging een peuk te rollen. Nog steeds trillend, maar geen woord of oogcontact. 'Dit is niks en dit wordt niks vandaag', dacht ik, 'dit heeft geen zin.' Toen hij zijn koffie na -in mijn ogen- eindeloos nippen eindelijk op had en aanstalten maakte voor een derde sigaret, vroeg ik: 'Zal ik je terugbrengen naar de afdeling?' Toen deelde hij die mokerslag uit: zonder op te kijken antwoordde hij bedeesd: 'Nee, want ik vind het hier fijn.' We rookten nog een sigaret, dronken een tweede koffie. Zwijgend, ieder verzonken in eigen gedachten. Tot hij opeens zei: 'Breng je me naar de afdeling?' Het was een goed gesprek.

Robin had een slechte start gehad, net als vele anderen. Zijn oma had haar uiterste best gedaan hem op te voeden. Zijn moeder kon dat niet vanwege haar verslaving, die ook al tijdens de zwangerschap speelde. Zij had wel altijd contact met Robin gehouden. De vader van Robin was nooit echt in beeld geweest. Robin leed onder andere aan schizofrenie. Mogelijk was dat mede te wijten aan zijn eigen uitgebreide middelengebruik. Hij was ook erg angstig en achterdochtig. Op sommige momenten was hij in

⁹ Dit zijn natuurlijk niet de werkelijke namen van de jeugdigen.

alle opzichten verward. Psychotische decompensaties heet dat in vakjargon. Een normaal gesprek was dan niet meer mogelijk, omdat het leek alsof je verschillende gesprekken tegelijk met dezelfde persoon voerde. Hij zag en hoorde dan dingen die er voor de ander niet zijn. In een dergelijke verwarde situatie kon Robin erg gewelddadig worden. Op zo'n moment had Robin iemand ooit zeer ernstig verwond door hem de kop in te slaan. Poging tot doodslag, in juridisch jargon. En daarom zat hij in deze gesloten psychiatrische setting van justitie.

De laatste maanden van zijn verblijf was zijn situatie verslechterd. Meestal zat hij in een isoleercel. Omdat hij gevaarlijk voor anderen en voor zichzelf was. Niet omdat hij dat wilde, maar omdat hij ziek was. Meer dan 20 uur per dag zat hij daar met alleen maar een scheurhemd aan in een gestripte, kale kamer van 11 vierkante meter met enkel een matras en een roestvrijstalen toilet. Zijn gevaarlijkheid betekende in de praktijk dat hij een 'vijf mans benadering' had en dat de deur dus niet zo maar open kon. Het betekende ook dat hij ongewild een zware wissel trok op het afdelingspersoneel en de andere bewoners, want als de deur bij hem opening, bleef hij bij anderen dicht. Dan was er dus geen tijd of aandacht voor anderen, die daardoor op cel moesten.

Ik had een redelijk contact met hem opgebouwd. Hij kende me, ook op zijn verwarde ogenblikken. Ook dan was ik 'de pater'. Tijdens onze ontmoetingen in het Stiltecentrum damden we vaak, omdat hij dat spel thuis geleerd had en er lol in had. Het hielp hem om zich te concentreren en te focussen. Nu kon hij echter niet meer naar het Stiltecentrum komen. Dus ging ik zo vaak ik kon met dambord en damstenen naar de afzonderingsafdeling. Als het deurluikje was geopend door een personeelslid moest ik in mijn waarneming altijd eerst de geur van zweet en uitwerpselen door voor ik zijn hoofd kon ontwaren. We begroetten elkaar dan, knielden ieder aan onze kant van de deur neer, legden het dambord op het luikje en damden.

Er waren ook momenten dat Robin erg helder was, hoewel die zeldzaam waren en naar alle waarschijnlijkheid zeldzamer zouden worden gezien de aard van zijn ziekte. Maar misschien waren die heldere momenten nog wel moeilijker te verdragen, want dan realiseerde hij zich zijn situatie. En dan zei hij eigenlijk altijd hetzelfde: "Wat is dit nu voor leven pater? Dit is toch geen leven! Had ik maar een pistool, dan schoot ik me een kogel door de kop. Dat is toch veel beter, want dit is geen leven!"

De weg naar Robin was niet gemakkelijk te gaan, want de plek waar hij verbleef was haast net zo somber als zijn stemming meestal was. Van de hoofdgang moest ik naar een zijgang, waar ik bij een ijzeren tussendeur belde. Via een camera werd gekeken wie ik was en of ik doorgang mocht krijgen. Als deze toets positief was, werd de deur op afstand ontgrendeld. Dit was niet bijzonder, want het behoorde tot de standaardprocedure in deze inrichting met een maximaal veiligheidsregime. Vervolgens was er een raamloze gang die aan het eind via een grijze deur toegang bood tot de

afzondering. Deze deur passeerde ik met mijn elektronische sleutel. Zonder die sleutel was het ook hier weer bellen en wachten.

De cel lag in een smalle gang zonder ramen. Aan de ene kant een blinde muur, aan de andere kant een rij ijzeren deuren. Zij boden toegang tot de verschillende afzonderingscellen. Aan het einde van de gang was de luchtkooi, een ruimte van zo'n twintig vierkante meter waar frisse lucht gehaald kon worden. Het was een kamer met een gladde betonnen vloer en blinde muren met op ongeveer vier meter hoogte gaten die deden denken aan schietgaten in oude kastelen. Hierdoor kon de frisse lucht binnenstromen. De cel zelf had gladde, blinkend grijzige muren, die volkomen kaal waren. Ten minste, in beginsel. Want Robin en zijn voorgangers hadden geprobeerd de leegte en kaalheid van de muren en van hun bestaan te doorbreken. Met nagels, bloed of ander lichaamsvocht was getracht de onbedorven grauweheid van de muren te ontdoen van anonimiteit door er onontwarbare krassen en lijnen op aan te brengen. Soms was het te ontcijferen tot een naam, een kreet, een tekening of een vloek. De vloer was rustgevend groen, met vloerverwarming en gemakkelijk te poetsen. Zoals eigenlijk alles hier gemakkelijk te poetsen moest zijn. Destructievermogen en omgevingscomfort waren hier duidelijk communicerende vaten: hoe groter het destructievermogen hoe minder comfort. In de hoek bij de deur het vastgeklonken (roestvrij stalen) 'rvs-toilet'. Verder boden een paar smalle ramen met gepantserd glas uitzicht op een muur. In het raam een paar ventilatieroosters, die echter niet in staat bleken voor genoeg circulatie te zorgen bij langduriger verblijf. Daarom hing er vaak een penetrante lucht op deze afdeling. Het aanbod aan geuren was echter nogal beperkt: lichaamsgeuren of chemische luchtjes. Zijn cel kende een gemetselde verhoging waar hij kon zitten of liggen. Als enig meubilair stond of lag er een latex matras ter beschikking. Aan het plafond een tl-balk en in een plafondhoek een camera, die 24-uurs bewaking mogelijk maakte. De donkergrijze ijzeren deuren maakten een robuuste en massieve indruk. Elke deur was van buiten te vergrendelen met een draaislot en met zowel boven als beneden een groot schuifslot. Op een hoogte van ongeveer 1.70 m was er een kijkluikje met een klep. Als ik het klepje optilde kon ik via het pantserraampje van ongeveer een vierkante decimeter naar binnen kijken. Naast de deur een paneel waarmee water en licht in de cel geregeld konden worden. Op een hoogte van ongeveer een meter was er in de deur verder een ijzeren klep van ongeveer 40 cm breed en 10 cm hoog, die naar buiten opengeklapt kon worden en het mogelijk maakte een dienblad naar binnen te schuiven. Of een dambord op te leggen.

De gang naar Robin was niet gemakkelijk omdat ik nooit wist hoe ik hem aantrof. Zoals gezegd, de psychische conditie van Robin was meestal slecht. Dat betekende in de omgang met hem dat je rekening moest houden met verbale of fysieke agressie, automutilatie, seksuele ontremming, verwardheid en achterdocht. Een beperkt individueel programma was het resultaat. Dat beperkte programma betekende dat hij vooral in de isolatie-

cel zat. Verder was er een uurtje frisse lucht in de luchtkooi. Als zijn toestand het toeliet was hij van 10.00u tot 13.30u op zijn eigen kamer. Dan had hij in elk geval wat kleren en shag, en soms een radio. Als hij niet vrijwillig terug wilde naar de isolatie, gebeurde dat met het calamiteiten-team.

Meestal was Robin dus somber en geagiteerd. Achterdochtig, bot en beschuldigend agressief trad hij de ander dan tegemoet. Soms was er een vrolijke bui met veel uitbundigheid en luidruchtigheid. Meestal zocht hij dan fysiek of verbaal contact. Vaak ging dat gepaard met seksuele ongeremdheid, bij zichzelf en naar anderen. Zijn stemming kon echter vrij plotseling omslaan. Medicatietrouw ontbrak bij Robin en dat maakte het extra moeilijk. Paradoxaal genoeg had hij nog de minste moeite met dwangmedicatie. Zijn contacten met de buitenwereld waren beperkt. Buiten de inrichting had hij alleen af en toe telefonisch contact met zijn grootouders. Als zijn toestand het toeliet kwam zijn moeder op bezoek.

Mijn gang naar Robin was een opluchting voor anderen – voor het personeel en voor de burens van Robin. Voor het personeel was er dan even een time-out. Zorg en aandacht voor Robin, maar nu zonder gespannenheid. Even een moment van dooi in de koude strijd tegen Robins stemmen en de daaruit voortvloeiende dreiging. Even ontspanning, even zelf niet hoeven. Want er was nu even iemand anders met zorg en aandacht voor Robin. Niet omdat het rooster of de werkzaamheden het voorschreven, maar omdat het kon en mocht. Zo maar. Geen strikt-professioneel contact omdat het voorgeschreven was of nu ingeroosterd stond, maar gewoon zo, en zonder doel vooraf. En zonder dat er een hele groep personeel bij elkaar geroepen moest worden. Toch bleven ook dan waakzaamheid en zorg bij hen aanwezig. Daarom wierp er soms iemand een blik om de openstaande deur van het kantoor om te kijken of er nog gedamd werd. Of werd er gevraagd of we misschien een bakje koffie of thee lustten bij het dammen. En dan waren er natuurlijk nog de burens van Robin. Zij kregen dan ook letterlijk en figuurlijk meer ruimte. Want tijdens het dammen geen personeel dat hen uit veiligheidsoverwegingen niet mocht uitsluiten, omdat er bij een escalatie met Robin genoeg mensen bij hem moesten zijn.

Of mijn komst voor Robin een opluchting was? Soms wel, soms niet. Het hing er maar van af hoe zijn stemming was. Soms werd ik verbaal al meteen weggehoond als hij me zag. Zat het er blijkbaar niet in. Meestal kwam het wel tot het damspel opzetten, maar was er toch meer aandacht voor allerlei andere zaken. Dan ging het over zijn verlangens en dromen, over vrouwen, auto's, roken, of over zijn situatie en hoe hij zijn toekomst zag. Tussendoor werd er dan even een damschijf verschoven, alsof het een bijzaak was. Regelmatig kwam het voor dat we niet meer wisten wie aan zet was. Maar dat stoorde niemand. "Hoje. Bedankt. Was goed hè, pater? Tot de volgende keer hè?" zei Robin dan vaak ter afscheid als de damstenen waren opgeborgen in het doosje en het bord was opgevouwen.

4. De presentiebenadering

Om deze twee casus in het licht van de presentiebenadering te kunnen plaatsen is het zaak de presentiebenadering in zijn kern weer te geven. De theoretische fundering van de presentiebenadering is te vinden in Baarts *Theorie van de presentie*, een vuistdik boekwerk waarin systematisch de presentiebenadering wordt beschreven en uitgewerkt tot een theorie, dit alles op basis van het werk van twee Utrechtse buurtpastores.¹⁰ De presentiebenadering zelf is niet nieuw -zeker niet binnen diaconaal-missionair verband¹¹-maar met deze publicatie is de werkwijze door Baart in alle opzichten theoretisch en wetenschappelijk *salonfähig* gemaakt. Op de aan de benadering gewijde website wordt de presentiebenadering omschreven als:

“Een praktijk waarbij de zorggever zich aandachtig en toegewijd op de ander betreft, zo leert zien wat er bij die ander op het spel staat – van verlangens tot angst – en die in aansluiting dáárbij gaat begrijpen wat er in de desbetreffende situatie gedaan zou kunnen worden en wie h/zij daarbij voor de ander kan zijn. Wat gedaan kan worden, wordt dan ook gedaan. Een manier van doen, die slechts verwezenlijkt kan worden met gevoel voor subtiliteit, vakmanschap, met praktische wijsheid en liefdevolle trouw.”¹²

Het gaat in deze omschrijving nadrukkelijk om zorg, en niet om hulp. De nadruk ligt op de relatie met de ander en de gebruikte bijvoeglijke naamwoorden (aandachtig en toegewijd) wijzen op een zekere mate van intens(iev)e overgave.¹³ Pas als de zorggever zich overgeeft aan de ander, dat wil zeggen de ander open en ontvankelijk tegemoet treedt en zich durft te laten meenemen in diens leven en denken, wordt de zorggever duidelijk wat de ander nodig heeft of verlangt, en wat de bijdrage als zorggever daaraan kan zijn. “De relatie staat dus voorop, het probleemoplossende handelen is opgeschort en de identiteit van de hulp- of zorgverlener (“wie kan ik voor jou zijn?”) staat niet vast maar vormt zich in een gedeeld leerproces.”¹⁴ Baart gebruikt voor die houding niet voor niets het veelzeggende Engelse woord ‘*exposure*’: de zorggever stelt zich bloot aan en dompelt zich onder in de wereld van de ander. Door die overgave aan de ander ontstaat er ruimte om te ontdekken wat de ander ten diepste koestert (welke verlangens er bij hem/haar leven) of vreest (welke ang-

¹⁰ A. Baart, *Een theorie van de presentie*, Utrecht: Lemma, 2001.

¹¹ Cfr. T. Boesten, ‘Almachtig kwetsbaar. Presentie als missionair concept’, in: R. van Eijk (red.), *Almachtig kwetsbaar. Reflecties op missionaire presentie*, Antwerpen-Apeldoorn: Garant, 2006, 45-55, 2006.

¹² <http://www.presentie.nl/wat-is-presentie> (d.d. 12-08-2012).

¹³ Dit is uitgewerkt in A. Baart, *Aandacht. Etudes in presentie*, Utrecht: Lemma, 2005.

¹⁴ <http://www.presentie.nl/wat-is-presentie> (d.d. 12-08-2012).

sten). De ander als concrete mens in zijn leefwereld is dus startpunt en maatstaf, niet een voorafgesteld doel of een methodiek. Dit resulteert vervolgens echter niet in een passief volgen van de ander, maar in een manier van zorggeven die subtiliteit, professionaliteit, wijsheid en trouw vereist.

Methodisch vertaalt Baart dit in een aantal kenmerken¹⁵:

1- Beweging, plaats en tijd:

De zorggever begeeft zich naar de (leefwereld van de) ander, die tijd en tempo bepaalt. De zorggever past zich qua tijd en tempo aan aan de ander. Vaak gaat het om langdurige contacten.

2- Ruimte en begrenzing:

Bij de zorggever is bereidheid tot flexibiliteit en diversiteit wat betreft diens zorggeven, dus breed aanspreekbaar en zonder voorwaarden vooraf.

3- Aansluiting bij het alledaagse:

Nauwe aansluiting bij de leefwereld en levensloop van de betrokkenen en samen zoekend naar het vinden van een bevredigende verhouding tot het leven, maar ook als er geen probleem en vraag van de ander is, is contact mogelijk.

De methode oogt alledaags omdat ze zich bedient van het alledaagse en informele (omgangs- en werkvormen, werkplekken en werkkrollen, taal etc.).

4- Afstemming en openheid:

Doelen van het contact liggen niet vooraf vast; er is een open agenda qua activiteit en benadering van de ander: niet vooraf weten, maar je laten verrassen. "De sturing van het werk is dus ook problematisch: reflectief, zonder vaste patronen, zonder een legitimatie vooraf, zonder veilige regels of een beschermende professionele status."¹⁶

5- Betekenis van de methode:

Dit alles maakt volgens Baart de presentiebenadering goed bruikbaar waar contact gezocht wordt met mensen in de marge van onze samenleving, met moeilijk bereikbare, chaotisch en teruggetrokken levende mensen bij wie zich de problemen opstapelen, en betekenisvol voor maatschappelijk uitgestoten en zgn. sociaal overbodigen "wier verhaal, leed, leven anderen nauwelijks interesseert en die gemist kunnen worden als kiespijn."

De presentiebenadering biedt echter niet alleen een methodiek, maar ook een attitude en een perspectief, een bepaalde manier van benaderen van de werkelijkheid. Naast het hierboven genoemde betekent dit dat

¹⁵ Cfr. http://www.presentie.nl/wat-is-presentie/filosofie?start=1_ (d.d. 12-08-2012).

¹⁶ *idem*.

- de benadering een kritisch-opbouwende bijdrage leveren wil aan heersende hulp- en zorgmodellen en structuren;
- waar 'menselijke waardigheid' kernwaarde is, wat sociale verwevenheid impliceert omdat de mens een sociaal wezen is;
- de maatschappij bekeken wordt vanuit slachtoffers dan wel mensen die lijden
- de ander benaderd wordt vanuit een belangeloze, informele solidariteit
- en met een voorkeur voor de 'sociaal overbodigen',
- en waar trouw en uithouden een grote rol spelen, juist ook als de zorg of het lijden niet is weg te nemen.

5. *Reflectie op de casus*

Niet bij nul

De presentiebenadering legt het accent bij de ander en wil de ander ontvankelijk tegemoet treden. Maar mijn aanwezigheid in een inrichting als De Hartelborgt kwam niet uit de lucht vallen: ik sta als justitiepastor niet volkomen blanco voor iemand, maar neem mijn positie mee in de ontmoetingen. Mijn presentie vloeit voort uit het feit dat er een juridisch recht is op vrijheid van beleven en belijden van godsdienst voor iedereen, dus ook voor gedetineerden. Dat maakt het mogelijk in een gevangenis te werken. Als justitiepastor ben ik vervolgens gezonden door mijn geloofsgemeenschap om dat recht inhoud te geven. Gedetineerden hebben er recht op. In zekere zin is dit te benoemen als het formele aspect van mijn presentie en mijn opdracht. Dit is echter niet alles. Want mijn opdracht (en die van mijn geloofsgemeenschap) beperkt zich niet uitsluitend tot deze eigen gemeenschap. Er is namelijk ook een ambtenaarlijke en ambtelijke opdracht van de kant van de samenleving. Immers, indien het beoogde doel van het verblijf in een jeugdbajes mede het voorkomen van recidive is -en dat is het geval-, dan is het belangrijk dat daar mensen aanwezig zijn die in gesprek kunnen en durven gaan over wat 'goed leven' is of kan zijn.¹⁷ Want dat is waar de meeste jonge gasten inderdaad naar op zoek zijn: een goed leven. Een leven waar begrippen als geborgenheid, warmte en liefde deel van uitmaken en inhoud krijgen.¹⁸ En de joods-christelijke traditie

¹⁷ Cfr. H. Sannen, 'De moraal in het toekomstverhaal', in: H. Hutschemaekers en M. de Winter (red.), *De veranderlijke moraal. Over moraliteit en psychologie*, Nijmegen: SUN, 1996.

¹⁸ Symbool voor dit verlangen was in de jeugdbajes de knuffel. Mijn ervaring is dat zelfs de jeugdige met het langste strafblad en met de ernstigste misdrijven, en die zich gedroeg als een zware en harde jongen, graag een knuffel had in de vorm van de traditionele teddybeer of een modernere variant daarop.

heeft daar veel te bieden, alhoewel een grote groep van de jeugdigen niet of nauwelijks kerkelijk gesocialiseerd is.¹⁹

Dat betekent echter niet dat ze geen vragen rond zingeving of religie hebben. Naar mijn ervaring is het tegendeel waar. Bij velen is op dat terrein een nieuwsgierigheid en openheid merkbaar, en velen zijn geboeid door de vraag wat hun levensverhaal te maken zou kunnen hebben met God, en *vice versa*. Hun verhaal van en over God wordt tot wat Schillebeeckx ‘mensen als verhaal van God’ noemde, het eigen, persoonlijke “levensverhaal wordt van landingsplaats tot vindplaats van God.”²⁰ Deze ontmoeting tussen God en mensen is echter alleen ook zichtbaar en vruchtbaar te maken als gelovige mensen deelnemen aan en in het alledaagse leven van andere mensen. Ontmoeting met de vragende en appellerende ander voorkomt bovendien dat het eigen geloof verstart. Ook, of juist in een gevangenis.

Vrijplaats van heiligheid en veiligheid

Ook in de inrichting begin ik niet bij nul. Ik treed in sporen die getrokken zijn door mijn voorgangers. Het werk in De Hartelborgt was door mijn voorgangers vooral opgevat als een vrijplaats voor de jeugdigen. Een vrijplaats waar ze zich konden onttrekken aan de bijna altijd en alom aanwezige controle. Die controle bestrijkt namelijk in beginsel ieder sociaal contact. En ieder contact loopt kans wel ergens beschreven te worden. En wat beschreven is, beklijft in het justitiële dossier en gaat een eigen leven leiden. Indruk kan dan feit worden en momentopname tot onuitwisbaar label. Ieder woord dat gezegd wordt, kan in de beleving van de jeugdige tegen hem gebruikt worden. Als ergens ‘*Big brother is watching you*’ ervaren wordt, is het hier. Immers, behalve op cel is er geen privacy. Vrij spreken met een ander, zonder gevaar dat het meteen repercussies heeft, kan in een dergelijke situatie waardevol zijn. Het gesprek met de geestelijk verzorger, en het Stiltecentrum zelf worden zo een plek waar je even jezelf mag zijn, zonder van alles te moeten vrezen. Je mag er je woede even laten varen, je mag je angst en pijn even de ruimte geven zonder dat het in je behandelplan eindigt. Je mag er gewoon even op adem komen, weer mens worden.

Die plek was bevochten door mijn collega’s, want een dergelijke plek is niet vanzelfsprekend in een organisatie die sterk focust op veiligheid. Maar ‘vrijplaats’ bleek tegelijk ook een woord dat weerstand of misverstanden opriep bij personeel. In zekere zin begrijpelijk. Een vrijplaats suggereert immers een plaats waar je vrij bent van juridische achtervolging. Dat lijkt in tegenspraak met de realiteit van een juridische inrichting,

¹⁹ Dat is niet per definitie hetzelfde als religieus niet-gesocialiseerd zijn, alhoewel vooral bij veel jeugdige gedetineerden de afwezigheid van religieuze/godsdienstige taal en traditie zeer duidelijk is.

²⁰ D. Tieleman, *Leven met verbeelding. De betekenisveranderingen in godsdienst in een postmoderne cultuur*, Kampen: Kok, 2000, p. 44.

want de jeugdige zit daar juist als uitvloeisel van een juridische achtervolging. En vrijplaats is een begrip dat ook associaties oproept als 'zich verzettend tegen de rechtsgang'. Gaandeweg werd me duidelijk, dat ik niet gezien wilde worden als iemand die een dergelijke vrijplaats aanbiedt. Ik wilde een andersoortige veiligheid bieden, veiligheid in de betekenis van onbedreigend en geborgenheid biedend. Dat is een veiligheidsopvatting die niet haaks hoefde te staan op de inrichtingsveiligheid en ook niet die indruk wekte. Veiligheid krijgt dan eerder de betekenis van een 'terreur-vrije ruimte'.²¹ Tegelijk bleef er toch ook de mogelijkheid bestaan de gedetineerde even te laten ontsnappen aan zijn detentiewerkelijkheid.

De meeste van mijn jeugdige gesprekspartners waren tijdens hun gedwongen verblijf vooral op zoek naar een dergelijke plek van rust en geborgenheid. Een plek waar ze -ongeacht verleden, status en aanzien-welkom waren en zich even veilig konden voelen. Een plek die een tegenpool was voor hun alledaagse wereld, die -zowel binnen als buiten- vaak maatschappelijk en/of psychisch als een overlevingsjungle werd ervaren. Het Stiltecentrum kon die plek zijn, in het bijzonder voor psychotische jeugdigen. Juist zij bleken sfeergevoelig en bleken beperkte, maar positieve prikkels in de vorm van muziek, wierook of kaarslicht als weldadig te waarderen. Veiligheid raakte zo aan heiligheid, heiligheid en veiligheid die samenvielen in een plek die geborgenheid ademde. De heiligheid van de veiligheid van zo'n plek lijkt me in eerste instantie soms zelfs nog belangrijker dan de persoon van de pastor. Pas in tweede instantie wordt dan vanuit de ruimtelijke sfeer van geborgenheid van die plek de relatie met de pastor opgebouwd. Vanuit de veiligheid en geborgenheid van de plek kan de openheid en het vertrouwen richting pastor ontstaan en groeien. Het er eenvoudig mogen zijn in een ruimte die in aankleding en atmosfeer boven het hier en nu uit wijst, en zonder dat er bij voorbaat al van alles geëist of gevraagd wordt, scheidt de ruimte om -wellicht- met elkaar in gesprek te komen. Dan pas werd er vaak een basis gelegd voor een vervolg. Regelmatig kwam dat vervolg er overigens ook niet, omdat de jeugdige dat gesprek uiteindelijk niet kon of wilde aangaan, of omdat het verblijf daarvoor te kort was. Als er een vervolg kwam, bleek dat meestal te bestaan uit de behoefte aan een luisterend oor, gevolgd door het samen op zoek gaan naar woorden en gebaren, die betekenis geven aan leven(smomenten) en misschien uitzicht op toekomst bieden. Het ging meestal over dóórleven en doorléven, over niet óndergaan maar wel ondergáán.

In beweging

Zoals gezegd, veiligheid kan raken aan heiligheid of er zelfs mee samenvallen. Daarmee is ook bedoeld dat het beknottende hier en nu wordt verbreed en overstegen. De stap naar het hogere, het grotere en onbekende

²¹ Cfr. A. Verheule, *Angst en bevrijding. Theologisch en psychologisch handboek voor pastorale werkers*, Baarn: Callenbach, 1997, 2^e dr.

heilige is dan niet moeilijk te maken. Dan wordt een moment deel van een verhaal, en gaat het over het proberen te zien van het grote verband. Dan wordt er geprobeerd de gebrokenheid en de ellende van nu te overstijgen door het een plek te geven tussen verleden en toekomst. De gedachte van vrijplaats heeft zo een ander accent gekregen in mijn werk. Het is niet langer een vrije plek tegenover de rest, maar een moment of plek midden-in de rest. Veiligheid en heiligheid zijn zo langzamerhand de twee sleutelwoorden in mijn manier van werken geworden.

Juist in situaties waar mensen tegen de grenzen van hun kunnen en willen aanlopen, krijgt het grotere, het heilige en transcendente een cruciale rol. En gedwongen opgesloten zijn in een justitiële inrichting is een dergelijk ingrijpend moment. Ook de pastor zelf, als mens van geloof, verwijst voor sommige jeugdigen in die setting soms naar het transcendente. In de beleving van vele jeugdigen stelt de aanwezigheid van de pastor in zekere zin daarom 'het goede' of 'de Goede' present. Aanwezigheid en nabijheid van de pastor zelf worden dan ervaren als heilzaam. Aanraking van de pastor –soms letterlijk- wordt als 'goed' ervaren. Of de pastor helpt met een gebed, een zegening of een ander ritueel uitdrukking te geven aan wat op dat moment als te groot wordt ervaren. Hierdoor krijgt het mysterieuze plek en zin. Ook bij Sergej en Robin was dit het geval. Het Stiltecentrum was voor hen een veilige plek, waar zij iets ervoeren van heilzame geborgenheid. Het was een plek die hen goed deed. Het was de plek die in de gevangenis was, maar niet van de gevangenis. Ze kwamen er graag. Het was de plek waar we elkaar leerden kennen.

Toch kon ik het hierbij niet laten toen Robin niet meer naar het Stiltecentrum kon en mocht. Het Stiltecentrum was vooral mijn terrein, want hij kwam daar naar toe. Ik had daar als het ware het spreekwoordelijke "thuisvoordeel" gehad. Dit veranderde toen hij niet langer naar mij mocht en kon komen, maar ik naar hem moest. Niet langer afwachten tot hij kwam. Ik moest nu in beweging komen, in beweging naar hem. Psychologisch is dat toch anders.

Ik heb me vaker afgevraagd waarom ik naar Robin bleef gaan, ondanks het feit dat ik meestal tegen het bezoek aanhikte. De ervaring met Sergej was daarin voor mij een sleutelmoment: aansluiting vinden bij zijn beleving en me laten meenemen door hem, niet blijven hangen in mijn eigen beleving en in opvattingen over wat misschien moet en goed is. Blijft staan dat ik soms helemaal geen zin had in Robin. Zijn leven en omgeving was in mijn beleving zo kaal, naakt en ontluisterend dat het me niet onberoerd liet. Integendeel, het riep bij mij ook de reactie op er niet te willen zijn. Iets kan je immers zo beroeren dat je er van weg wilt lopen. Alleen al de geur die er meestal hing riep de neiging bij me op de plek te ontlopen. En ook het gezelschap van Robin was niet altijd plezierig, integendeel. De zintuiglijke confrontatie met zijn soms letterlijk stinkende, naakte, pijnlijke werkelijkheid maakte me meer dan eens bewust van in mij opwellende afkeer en weerstand, die ik moest wegslikken. Soms had hij ook geen boodschap aan me. Althans, dan schold hij me gewoon verrot en wenste

hij me allerlei ziekten toe, zoals hij dan met iedereen deed. De oplossing daarvoor leek heel eenvoudig: de plek ontlopen, Robin niet langer zien en mijzelf zo ontzien. En dat kon ook gemakkelijk, want er waren genoeg andere dingen te doen. En er waren genoeg plekken in de inrichting waar gemakkelijker wel leuke gesprekken en ontmoetingen waren te vinden. Het wegstijgen of wegzappen van andermans ellende trok ook aan mij, net als de Leviet en de priester in het verhaal van de Barmhartige Samaritaan. En eerlijk is eerlijk, soms won dat gevoel ook. Dan vond ik niet de moed of de energie om naar hem toe te gaan. Maar van uitstel kwam geen afstel. Want als ik niet ging, ging dat zeuren. Op de een of andere manier bleef Robin dan in mijn hoofd zitten, met de (Bijbelse) vraag: "Waar was je nou?" en dat klonk alsof hij "Foei" zei.²² Niet gaan voelde als verraad aan hem, verantwoordelijkheid ontlopen, je broeders hoeder niet willen zijn. Maar dat was niet de enige reden dat ik bleef gaan.

Zicht bij uitzichtloosheid

Onheil vervreemdt. Onheil in de vorm van haat, pijn, nood, verdriet trekt scheidslijnen tussen mensen, veroorzaakt gebrokenheid. Het veroorzaakt een gevoel van intense eenzaamheid. Of je nou aan een kruis hangt of in een cel zit. Bij Robin was dat niet anders. Robins verdriet maakte hem niet alleen somber maar ook kwaad en vervelend. Dat maakte het voor anderen en mij weer moeilijk naar hem toe te gaan. Zijn verdriet en pijn waren onuitwisbaar, en confronteerden Robin en zijn omstanders met de eigen machteloosheid. Zijn eigen onmacht, maar ook de onmacht bij mij. De onmacht om zijn ziekte, zijn verdriet en zijn pijn daarover weg te nemen. Wel willen, maar niet kunnen. Het kruis niet kunnen afschudden. De last niet kunnen afwerpen. Wie in nood komt of is, vraagt niet: houd ik mijn geloof vast?, maar: houdt iemand of iets, groter en sterker dan ik, mij vast? Dergelijk onheil lijkt de relatie met God te vervreemden. Want juist dan lijkt God afwezig. "God waarom hebt u mij verlaten?", klinkt het dan. Of in Robins woorden: "Wat is dit nu voor leven? Dit is toch geen leven!" De vraag van God aan Adam wordt hier omgedraaid, want nu stelt de mens (Adam) aan God de vraag: "God, waar ben je nou?" Inderdaad. Waar is dan die God, die zichzelf ooit bekend maakte als een God die er zal zijn? (Ex. 12,13). Waar is Hij in deze situatie? Hoort Hij ook hier en nu, in de Robins situatie, het geschrei? Ziet hij zijn tranen? Kan ook in Robins ellendige werkelijkheid ondanks de machteloosheid sprake zijn van heil? Of blijven in dat soort situaties alleen de spreekwoordelijke lege handen over en verbijsterde sprakeloosheid?

Een antwoord op die vraag wordt volgens mij gegeven met de uitspraak: waar twee of meer bijeen zijn in liefde en zorg voor elkaar, daar is ook God aanwezig.²³ De God van Jezus is een God die niet concurreert met

²² Die ervaring maakt mij familie van Adam en Cain: God vraagt aan Adam 'Mens, waar ben je?' en aan Cain 'Waar is je broeder?' (Gen. 3,9 en Gen 4,9).

²³ Cfr. Mt. 18,20 en het klassieke '*Ubi caritas et amor, Deus ibi est*'.

mensen. Het heilzaam handelen van God en van de mens versterken elkaar. Hebben elkaar zelfs nodig. Zo wordt heil tot gave van God aan mensen, en opgave van mensen voor mensen.

In de situatie van Robin werd dit voor mij gesymboliseerd door het damspel. Het is symbool van trouw en van ontmoeting. Het geheel was een terugkerend ritueel waarbij het damspel ons samenbracht. Niet alleen om te spelen, maar ook om er voor elkaar te zijn. Het gezamenlijke damspel veranderde de werkelijkheid van Robin niet feitelijk, maar wel als het ging om beleving en betekenis van die werkelijkheid. Het dammen zorgde ervoor dat er letterlijk en figuurlijk een luik in Robins werkelijkheid en in de mijne geopend moest worden. Pas dan konden we dammen, waren we voor elkaar bereikbaar. Pas dan werd mijn wereld en de wereld van Robin (de A/ander) tot een gemeenschappelijke, tot onze wereld. Een wereld waar we elkaar tot heil en troost konden zijn, omdat we het damspel - maar ook het spel van het leven- in ons eentje niet konden spelen. Net zoals het leven niet in eenzaamheid is te leven. Het was een ritueel waarbij we letterlijk voor elkaar moesten knielen om elkaar in de ogen te kunnen kijken. Door de knieën gaan, als teken ook van overgave en respect voor de ander. Het ritueel dammen met Robin had zo sacramentele dimensies.²⁴ Het damspel werd op het doorgeefluik van de gevangenisdeur zelf tot doorgeefluik van heil en genade. In het heden gespeeld riep het dammen het verleden op. Het verleden waarin het leven nog vertrouwd en goed was. Tegelijk verwees het naar een toekomst die verlangt en verwacht werd. Een toekomst waarin het leven weer waarachtig levenswaardig is. Zo veranderde het damspel voor even zowel Robert en mij als de wereld van dat moment, en droeg er zo aan bij dat het leven te leven bleef. Het dammen werd meer dan dammen. Het oversteeg de grenzen van het hier en nu, van plaats en tijd.²⁵ Het dammen verwees naar heil en geluk en openbaarde tegelijkertijd heil en geluk. In het dammen kwamen de herinneringen en verwachtingen aan heil samen. Dat was troostend en zalvend. Dat maakte het leven, dat vaak geen leven genoemd mocht worden, dragelijker. Voor Robin. Voor mij. Voor ons beiden samen. Het dammen is ook te zien als een voorbeeld van wat Ginters een *Ausdruckshandlung*²⁶ noemt:

²⁴ L. Boff beschrijft overigens in zijn boekje *Sacramenteel denken en leven* (Apeldoorn: Averbode, 1983) het sacrament ook als een spel tussen de mens, de wereld en God.

²⁵ "The Supernatural is not to be understood as an entity or a place that begins where the natural ends, but as the raising of the natural to a higher plane. In this way nothing of the created or the human order is foreign to or excluded from the supernatural or theological order of faith and grace, rather it is found within it, taken on and elevated by it." Aldus wordt ook gesteld in het *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004, no. 64.

²⁶ R. Ginters, *Die Ausdruckshandlung. Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit*, Düsseldorf: Patmos, 1976. "Die Ausdruckshandlungen

een handeling waarvan de betekenis niet is af te leiden uit het resultaat of de uitwerking van de handeling, maar die is gelegen in de manifestatie van de handeling zelf, waardoor een diepere waarde aan het licht wordt gebracht.

6. *De waarde van de presentiebenadering in het justitiepastoraat*

De beide casus maken overduidelijk inzichtelijk dat de presentiebenadering in de justitiële context zijn betekenis en waarde heeft, juist als het gaat over het overbruggen van afstand en over communicatie tussen mensen. Verrassend is dat eigenlijk ook niet, daar de presentietheorie min of meer voortgekomen is uit een specifiek pastoraat. De presentiebenadering is vooral wat betreft de attitude en het perspectief sterk verwant aan het (justitie)pastoraat. Ook in het pastoraat is menselijke waardigheid een kernwaarde, en spelen aandacht voor lijden(den), solidariteit (gemeenschapszin), extra aandacht voor zwakken (sociaal overbodigen), evenals trouw en uithouden een grote rol. Het is echter een misvatting dat dit een luie of gemakkelijke benadering is: pastoraat en presentie beginnen met betrokkenheid, ontvankelijkheid, alertheid en aandacht, en dat impliceert uiteindelijk niet meer en minder dan hard werken, ook al wekt het de schijn van ‘alleen maar gezellig koffie leuten’. Het vraagt ook moed, omdat een dergelijk tegemoet treden van de ander een teleurstellende of anderszins vervelende confrontatie niet uitsluit. De benadering is communicatie-in-de-breedte, terwijl veel communicatie in hedendaagse zorg- en hulprelaties juist gekenmerkt lijkt door een eenzijdige nadruk op inhoudsgerichte, veelal verbaal geuite communicatie met een vooraf gesteld doel. Dat is immers effectief en efficiënt. Althans in het economisch perspectief van communicatie, maar daar ligt de primaire focus dan ook juist op zaken en niet op mensen en hun onderlinge relatie. En dat is waar in zorgrelaties primair bij uitstek sprake van is of zou moeten zijn. Toch lijkt dat aspect vaak ook in die relaties over het hoofd gezien te worden.

Desalniettemin is de presentiebenadering niet zaligmakend, alhoewel dat niet direct aan de methodiek ligt, maar eerder aan de justitiële setting die aan de presentiebenadering haar beperkingen oplegt. De door Baart genoemde kenmerken van de presentiebenadering en van de justitiële setting naast elkaar leggend maakt dat duidelijker:

– *Beweging, plaats en tijd:*

De zorggever begeeft zich naar de (leefwereld van de) ander, die tijd en tempo bepaalt. De zorggever past zich qua tijd en tempo aan aan de ander. Vaak gaat het om langdurige contacten.

ermöglichen es also dem Menschen, die Haltung der Liebe auch dann handelnd zu vollziehen, wenn diese sich nicht oder nicht mehr adäquat in Wirkhandlungen verleblichen kann.” R. Ginters, a.w., p. 99.

In veel detentiesituaties en justitiële inrichtingen is dat slechts tot op zekere hoogte mogelijk, want bepaald -en dus ook beperkt- door het geldende regime en de orde en veiligheid: het wordt sterk mede bepaald door wat onder de streep nog steeds een totale institutie is. De opdeling in units en afdelingen met eigen regimes en dagprogramma's versterkt dit nog eens. Normaliter is een ontmoeting alleen mogelijk door en na tussenkomst of medewerking van anderen. Dat laat onverlet dat er momenten zijn om met de *flow* mee te gaan: recreatiemomenten opzoeken, luchten en met gedetineerden sporten, eten, rondhangen (ambulante gesprekken). De duur van de contacten is natuurlijk afhankelijk van detentieduur, en van plaatsing en selectie. De bewegingsvrijheid van pastorant en pastor, die dit kenmerk impliceert, wordt in detentie dus juist door derden sterk mede bepaald.

– *Ruimte en begrenzing:*

Bij de zorggever is bereidheid tot flexibiliteit en diversiteit wat betreft diens zorggeven, dus breed aanspreekbaar en zonder voorwaarden vooraf.

De justitiepastor heeft relatief veel ruimte het werk zelf vorm en inhoud te geven. Maar ook hier gelden beperkingen. Inrichtingen voor detentie zijn plekken waar de factor veiligheid in de betekenis van orde en centraal staat. De pastor wil misschien wel een vrijplaats creëren, maar dat kan en mag niet betekenen 'geïsoleerd' of vrij van verantwoording. Afstemming en rekening houden met beperkingen van de detentiecontext en de aanwezigheid van andere disciplines is noodzakelijk om bijvoorbeeld competentieconflicten te voorkomen. Claimgedrag, manipulatie en 'shoppen' door gedetineerden stelt ook grenzen aan deze flexibiliteit. Bovendien komt de pastor meestal niet blanco en zonder voorgeschiedenis de cel binnen. Veel contacten ontstaan immers naar aanleiding van een verzoekbriefje met daarin een vraag of een nog concretere verwachting van de gedetineerde. En de pastor neemt zijn traditie, ervaringen met andere gedetineerden evenals zijn rolopvatting mee. Ten slotte is er 'de verantwoordingslijn' die de pastor begrenst in zijn werk: zowel de inrichting als de Dienst Geestelijke Verzorging heeft verwachtingen en eisen als het gaat om het zorggeven van de justitiepastor.

– *Aansluiting bij het alledaagse:*

Nauwe aansluiting bij de leefwereld en levensloop van de betrokkenen en samen zoekend naar het vinden van een bevredigende verhouding tot het leven, maar ook als er geen probleem en vraag is van de ander, is contact mogelijk. De methode oogt alledaags omdat ze zich bedient van het alledaagse en informele (omgangs- en werkvormen, werkplekken en werkkrollen, taal etc.).

Het alledaagse is in een detentiesituatie ambivalent: aan de ene kant kent detentie natuurlijk zijn alledaagsheid, aan de andere kant blijft het een onnatuurlijke, opgelegde leefsituatie en vanuit dat opzicht uitzonderlijk en verre van alledaags. Die uitzonderlijkheid mankeert de nauwe aansluiting

bij de actuele leefwereld van de gedetineerde: er blijft daardoor toch in zekere zin altijd ook een muur bestaan tussen pastor en gedetineerde. Dat neemt niet weg dat er mogelijkheden te over zijn voor het alledaagse en informele contact, de *small talk* waarop Stefan Gärtner in zijn bijdrage aan deze bundel wijst.

– *Afstemming en openheid:*

Doelen van het contact liggen niet vooraf vast; er is een open agenda qua activiteit en benadering van de ander: niet vooraf weten, maar je laten verrassen.

Wat over ruimte en begrenzing is gezegd, geldt ook hier.

– *Betekenis van de methode:*

De beschreven casus geven aan dat de presentiebenadering inderdaad goed bruikbaar is waar contact gezocht wordt met mensen in de marge van onze samenleving, met moeilijk bereikbare, chaotisch en teruggetrokken levende mensen bij wie zich de problemen opstapelen, en dat zij betekenisvol is voor maatschappelijk uitgesloten mensen.

7. Tot slot

Soms wordt er door iemand in de inrichting wel eens meesmuilend opgemerkt dat gedetineerden alleen naar de geestelijke verzorging gaan voor de koekjes en de koffie of wordt er een sneer uitgedeeld van 'dat salaris wil ik ook wel voor zo'n gesprekje'. Wie dat opmerkt, ziet over het hoofd wat Baart terecht opmerkt over de presentiebenadering: "Wie het pad van de presentie gaat, is tamelijk weerloos en moet moedig zijn. Die bepaalt zich immers bij wat zich aandient en zoals het zich aandient. (...) Natuurlijk betekent dat (...) dat de presentiebeoefenaar heel gewone dingen doet (...): van koffie leuten tot mee-eten, van knikkeren en voetballen tot samen een potje janken om wat niet lukken wil (...). Daarin - in die concreetheid, in die gewone dingen - zit het, daarin moet *het* gebeuren en daarin gebeurt *het* ook: verbondenheid, het onopgeefbare trefwoord van menselijkheid."²⁷ Terugkomend op dat verzoek van die gedetineerde om 'een normaal gesprek' waarmee dit artikel begon, kan dan ook geconcludeerd worden dat dat verzoek zo gek nog niet was.

²⁷ <http://www.presentie.nl/wat-is-presentie/filosofie?start=4> (d.d. 12-08-2012).

Preken als medegevangene

Barths communicatie met gevangenen in zijn preken.

Reijer de Vries

Inleiding

De preek is voor bijna een kwart van de gedetineerden één van de redenen om naar de kerkdienst te gaan, althans in 2003.¹ Dat betekent niet dat de preek tot de hoogtepunten behoort, maar wel dat velen er belang aan hechten. In zijn onderzoek naar vieringen en geloofsbelevingen in de bajes concludeert Oskamp in 2004: 'Eenderde acht het luisteren naar de bijbel en de preek wezenlijk voor de kerkdienst. Zo wordt men tot nadenken gebracht, men leert ervan en het geeft houvast'.² Een gedetineerde verwoordt exemplarisch hoe dit onderdeel van de viering wordt gewaardeerd: 'Hou je gewoon stil, rustig en luister goed naar wat de dominee zegt, het woord van God'.³

Het voorgaan in de kerkdienst is een van de manieren waarop de justitiepastor met de ingeslotenen communiceert, naast het voeren van persoonlijke gesprekken en het houden van gespreksgroepen.⁴ Hoofdpredikant Jan Eerbeek spreekt van 'het geschieden van communicatie' en beschouwt dit als het centrale motief voor het werk van de justitiepastor. Hij interpreteert het als de praktische uitwerking van de oproep van Hebreëen 13, vers 3: 'Gedenkt de gevangenen als medegevangenen'.⁵ Dat gebeurt door een omgang met ingeslotenen als tweerichtingsverkeer, 'een ontmoeting in wederkerigheid in het teken van de liefde', een manier om gestalte te geven aan broeder- en zusterschap. 'Niet het geloof brengen aan gevangenen, maar geloven met gevangenen.' Dit 'geschieden van communicatie' ziet Eerbeek als de tegenhanger van wat detentie bewerkt, namelijk het geschieden van excommunicatie, het proces van voortdurend uitgesloten worden van de gemeenschap en het steeds weer merken dat je er niet bij hoort.⁶

¹ L. Spruit e.a., *Geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen. Een onderzoek bij directeurs, geestelijk verzorgers en ingeslotenen in het gevangeniswezen, jeugdinrichtingen en tbs-klinieken*, KASKI, Nijmegen 2003, 99.

² P. Oskamp, *Overleven achter steen en staal. Vieringen en geloofsbelevingen in de bajes onderzocht*, Zoetermeer 2004, 41.

³ Oskamp, *Overleven*, 44.

⁴ J. Eerbeek, *Een misdadiger is meer dan zijn delict*, Amsterdam 2009, 105.

⁵ Eerbeek, *Misdadiger*, 97-99.

⁶ Dit proces van excommunicatie is beschreven als kenmerk van totale inrichtingen door E. Goffman, *Gestichten. De sociale situatie van*

In deze bijdrage vraag ik mij af of de preek ook kan bijdragen aan dit ‘geschieden van communicatie’. De preek heeft immers de vorm van de toespraak en is dat niet juist een eenrichtingsverkeer, waarbij de prediker het geloof aan de gevangenen brengt? Toch is ook de preek een vorm van communicatie. Preekonderzoek laat zien hoe hoorders religieus betrokken kunnen raken bij de preek, zowel bij het luisteren, als bij de inhoud en de herkenning van het eigen leven.⁷ Zoals een man in het Huis van Bewaring tegen een pastor zei: ‘Nu ben ik hier nog maar twee weken en nou gaat de preek al over mij...’.⁸ Om deze vragen rond de preek te verhelderen onderzoek ik hier wat en hoe de justitiepastor door de preek kan bijdragen aan ‘het geschieden van communicatie’. Ik beperk me tot één voorbeeld, namelijk een gevangenispreek van de protestantse theoloog Karl Barth.⁹ Mijn doel is om te beschrijven *wat* deze prediker doet aan communicatie met de hoorders en *hoe* hij dat doet. De bijdrage aan het justitiepastoraat bestaat hierin, dat deze beschrijving exemplarisch inzicht geeft in een stukje werk van justitiepastores, waarover weinig wordt gepubliceerd¹⁰ en waarvoor mijns inziens meer aandacht mag zijn. Dit kan justitiepastores, maar ook predikers die in andere contexten werken, een spiegel voorhouden die helpt reflecteren op hun eigen communicatie in de prediking.¹¹

Mijn werkwijze is zo, dat ik op basis van recent homiletisch onderzoek een eenvoudig analysemodel ontwerp, waarmee ik één exemplarische preek van Barth, waarvan ook een geluidsopname beschikbaar is, kan analyseren. In de conclusies vat ik de uitkomsten samen en reflecteer ik op de bijdrage van de prediking aan ‘het geschieden van communicatie’. Voorafgaand aan het onderzoek motiveer ik mijn keuze voor Barths gevangenispreken en geef daarbij enige achtergrondinformatie.

gedetineerden, psychiatrische patiënten en andere bewoners van “totale inrichtingen”, Utrecht z.j., 22-60.

⁷ T. Pleizier, *Religious Involvement in Hearing Sermons. A Grounded Theory Study in Empirical Theology and Homiletics*, Delft 2010.

⁸ M. Blom (red.), *Muurvast. Verhalen uit het justitiepastoraat*, Zoetermeer 1996, 93.

⁹ H. Stoevesandt (Hg.), *Karl Barth, Predigten 1954-1967*, Zürich 1979.

¹⁰ In A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestantse en rooms-katholieke justitiepastoraat*, Budel 2009 ontbreekt in het deel over de pastorale taakuitoefening een hoofdstuk over preken. De prediking komt wel terloops ter sprake in het hoofdstuk over liturgisch pastoraat.

¹¹ Oskamp, *Overleven*, 7v..

Waarom Barth?

Barth was aanvankelijk terughoudend, toen hem gevraagd werd in te vallen als voorganger in de gevangenis van Bazel.¹² Pas nadat hij eerst een keer een kerkdienst had bijgewoond, verdwenen zijn aarzelingen. Op 1 augustus 1954 (hij is dan 68 jaar), na een grote pauze van zeven jaar in zijn preekpraktijk, preekte voor het eerst in de gevangenis. Hij bleef dat tien jaar doen, ongeveer drie keer per jaar. Het resultaat is een verzameling van 28 gevangenispreken, waarvan twee met geluidswaergave.

Een eerste argument betreft de *solidariteit* met de gevangenen, die als rode draad door deze preken loopt.¹³ Barths biograaf Busch citeert als illustratie van de gevangenispreken allereerst een preek over dit onderwerp: 'Als er iemand geweest is, die juist met de gevangenen solidair was, dan was Hij het', Jezus Christus; 'dat is de Heer, je erbarmer: deze gevangene, die jouw, die ons aller bevrijder is'.¹⁴ Deze solidariteit komt voort uit Barths theologische opvatting die hij heeft getypeerd als 'de menselijkheid van God'. Deze menselijkheid houdt in dat we ieder mens, 'ook de in onze ogen merkwaardigste, verfoeilijkste en ellendigste' erop hebben aan te zien dat Jezus Christus ook zijn broeder, God zelf ook zijn vader is en dat we dienovereenkomstig met hem hebben om te gaan.¹⁵

Barth preekte die solidariteit niet alleen, maar bracht haar ook in praktijk door gespreksavonden van de gevangenen bij te wonen en door pastorale bezoeken, wanneer de gevangenispredikant met vakantie was.¹⁶ De eerste keer, in de zomer van 1955, schrijft hij hem over deze bezoeken en in zijn reflectie verwondert hij zich over zijn positieve stemming: 'dat ik nu toch geen van deze mannen eenvoudig hoofdschuddend en bedroefd kon verlaten. Veeleer meende ik bij ieder iets gezien te hebben dat mijzelf moed en vreugde gaf'. In een brief uit 1957 vertelt hij zijn zoon over zijn bezoeken: 'vanmorgen luisterde ik uitvoerig naar drie moordenaars, twee oplichters en naar een persoon die vastzat wegens een zedenmisdrif. Ik strooide er geen aanmerkingen doorheen en ik heb elk van hen een dikke

¹² De 'Strafanstalt Schällennmätteli' deed van 1874-1977 dienst deed als gevangenis van Bazel en bood ruimte voor 114 gevangenen. Over de gang van zaken rond het verzoek van Schwarz, zie: Stoevesandt, *Barth, Predigten*, VIII-IX. Zie ook Barths eigen verhaal (a.w., 283): dat hij 'immer gerne' voorging. Vgl. M. Schwarz, 'Nachbemerkingen', a.w., 306 en E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiografischen Texten*, München 1976, 429-430.

¹³ A. Dekker, 'Karl Barth in de gevangenis', *Trouw* 8 maart 1969, ook op www.karlbarth.nl/artikelen, bezocht 29-08-2012.

¹⁴ Busch, *Barths Lebenslauf*, 430; vgl. Stoevesandt, *Barth, Predigten*, 156.

¹⁵ K. Barth, 'Die Menschlichkeit Gottes', *Theologische Studien*, Heft 48, Zürich 1956, 16.

¹⁶ Stoevesandt, *Barth, Predigten*, IX; vgl. Busch, *Barths Lebenslauf*, 430.

sigaar overhandigd'.¹⁷ Barths pastorale houding wordt gekenmerkt door aandacht geven, luisteren en afzien van oordelen. Bovendien neemt hij in de ontmoeting de wederkerigheid waar: hij meent bij elke gevangene iets te zien wat hemzelf bemoedigt en vreugde geeft. Het overhandigen van de dikke sigaar heeft voor de gevangenen niet alleen praktische waarde. Het voorziet in een behoefte en heeft ook symbolische betekenis. De sigaar representeert de wereld van buiten en doorbreekt daarmee de geslotenheid van het gevangenisleven, zoals Barth dit zelf ook doet door zijn pastorale bezoeken.

Een tweede reden is Barths *preekopvatting*. Grözinger typeert Barths preken als 'Gottes-Rede', een spreken over God.¹⁸ Dat is meer dan praten. In dit spreken gaat het om de waarheid van de zin 'God is tegenwoordig'. Deze benadering lijkt goed aan te sluiten bij waar hoorders tegenwoordig voor naar de kerk komen: de ontmoeting met God.¹⁹ Dat geldt ook voor gedetineerden; de ontmoeting met God, samen met bidden, is voor hen de belangrijkste reden voor het bezoeken van de kerkdienst.²⁰ Weliswaar verbinden zij dit in eerste instantie met de sfeer van de kerkdienst en met het gebed, toch is God en het spreken over God belangrijk voor hen.²¹ Een argument voor de keuze van Barths preekopvatting is ook het gegeven dat zij één van de drie stromingen vertegenwoordigt die momenteel zichtbaar zijn in de preekpraktijk in Nederland.²²

Wat er bekend is van de *receptie* door de toenmalige hoorders vormt een derde argument. Uit de tweede hand is er het verhaal van de gevangenispredikant Schwarz die vertelt dat de preken, omdat ze 'zo nuchter en eenvoudig, zo duidelijk en zonder enige valse toon, zo eenduidig en vrolijk van de "hoofdzaak" spreken', door de kritische en 'niet-christelijke gevan-

¹⁷ Busch, *Barths Lebenslauf*, 430. Vertaling ontleend aan E. Jonker, 'Justitiepastoraat articuleert ook contrasten. Een praktisch-theologische verkenning van een werksoort', www.centrumvoorjustitiepastoraat.nl sv. Archief, toespraak Evert Jonker 2009, 8. Jonker geeft de twee citaten per abuis weer als één citaat uit de brief aan Barths zoon.

¹⁸ A. Grözinger, *Homiletik*, Gütersloh 2008, 64-70. Vgl. F.G. Immink, *In God geloven. Een praktisch-theologische reconstructie*, Zoetermeer 2003, 205-209.

¹⁹ H. Schaap-Jonker, *Before the face of God. An Interdisciplinary Study of the Meaning of the Sermon and the Hearer's God Image, Personality and Affective State*, Berlijn 2008, 294 v..

²⁰ Volgens Spruit, *Geestelijke verzorging*, 99 geeft 45 % van de gedetineerden als reden voor kerkdienstbezoek 'om iets van God te ervaren'; 47% gaat 'om te bidden'.

²¹ Oskamp, *Overleven*, resp. 41 en 49 v.

²² C. Stark, 'Hooft ieder in de eigen taal? Preekanalyse vanuit verschillende perspectieven', *Handelingen. Tijdschrift voor praktische theologie* 2010/3, 2-7.

genen' gehoord en begrepen, beaamd en aangenomen werden.²³ Er is ook een getuigenis uit de eerste hand: een ingezonden brief in het kerkblad van Zürich van een gevangene (of een ex-gevangene, dat blijft onduidelijk) naar aanleiding van Barths overlijden.²⁴ De slotzin van de brief suggereert dat deze namens meerdere gevangenen is geschreven: 'Voor deze eenvoudige overtuiging waarmee hij ons de waarheid verkondigde zijn wij allemaal die hem hoorden en lief hadden dankbaar. [...] Wij vergeten echter nooit wat hij ons achter de muren heeft gegeven.' De brief heeft weliswaar de vorm van een 'in memoriam' (en dus een positieve toon) en berust op herinneringen (en niet op directe luisterervaringen), toch geeft het verslag van deze eerste hoorder(s) ons een indruk van Barths communicatie met de gevangenen. De schrijver gaat in op de vorm van de communicatie, de inhoud en het relationele aspect. Over de vorm van Barths voordracht wordt opgemerkt dat zijn manier van spreken de hoorders trof. 'Want hij was geen betaalde gevangenispredikant die zijn zondagse plicht deed. Hij kwam veel meer uit overtuiging omdat hij geloofde dat hij juist ons iets te zeggen had. [...] Het Bazelse accent wekte sympathie.' De hoorders worden ook door de inhoud geraakt en daarbij speelt het relationele aspect een rol:

'En wanneer hij zijn preek met "m'n beste broeders" begon dan wisten wij dat hij dat zo meende als hij het zei. Wij waren zijn broeders. Hij was onze broer. Een oudere broer wiens wijsheid in een lang leven vol strijd was gegroeid en die nu bezonken tot ons sprak. Daarbij stelde hij zich achter de woorden van Jezus. Nooit waren het de gedachten van Karl Barth die hij ons mededeelde; hij voelde zich volkomen de bemiddelaar van het Woord Gods, zijn uitlegger.'

Barth brengt zijn theologische opvatting dat Jezus de broeder is van de gevangenen in praktijk en de hoorders merken dat. In de derde plaats blijkt de houding van belang voor de relatie tussen prediker en hoorders: Barth wilde slechts 'de ootmoedige uitlegger van het Woord Gods' zijn, ook bij de gevangenen. 'Zijn immense kennis werd nooit doel in zichzelf, maar stond altijd in directe betrekking tot de bijbel. En dat maakte dat je deze man ging vertrouwen. Ook bij ons die vol wantrouwen zaten tegen alle 'prekers'.' Barths preekopvatting als 'spreken over God' was voor de toenmalige hoorders belangrijk, al wordt niet duidelijk wat hen inhoudelijk aanspreekt. Wellicht kan de analyse hierover duidelijkheid verschaffen.

Een vierde reden is mijn *fascinatie* voor de persoon van Barth als gevangenispredikant. De keuze op zich fascineert: dat deze internationaal bekende en gelauwerde geleerde, die in 1956 vanwege zijn 'globale bete-

²³ Stoevesandt, *Barth, Predigten*, 306.

²⁴ Hier geciteerd in de Nederlandse vertaling van de brief in Dekker, 'Karl Barth in de gevangenis'.

kenis' ontheffing krijgt van zijn officiële pensionering,²⁵ vrijwel uitsluitend nog preekt voor gevangenen – nota bene na een preekpauze van zeven jaar. Ook de motivatie daarvoor boeit: hij doet het 'uit behoefte aan de vaste bodem van het echte leven, dat daar immers heel goed te bespeuren is, terwijl daar ook het Evangelie geheel van zelf een merkwaardige nabijheid en vanzelfsprekendheid krijgt'. 'Op een of andere manier werkelijker dan in een gewone kerk met de daar verzamelde normale christenheid'.²⁶ Barth ziet kennelijk een inhoudelijk verband tussen de Bijbelse boodschap en het leven van de gevangenen. Deze voorkeur voor de minsten spreekt het sterkst in een preek waar hij Jezus aan het kruis temidden van de twee veroordeelde misdadigers typeert als feitelijk de eerste zekere gemeente.²⁷ Naast die keuze is ook de door Schwarz genoemde eenvoud en duidelijkheid van de preken fascinerend. Hoe komt het dat de auteur van de *Kirchliche Dogmatik*, dat wel als een gesloten bouwwerk is getypeerd, in deze gevangenispreken zo toegankelijk spreekt? Ongetwijfeld spelen de bezonkenheid, ootmoed en het relativiseringsvermogen van de oude dag een rol, zoals de gevangene suggereert in de ingezonden brief.²⁸ De vraag is of het gedrag hier niet te eenzijdig wordt toegeschreven aan eigenschappen van de persoon, terwijl de invloed van de situatie wordt onderschat, de onder psychologen bekende attributiefout. Barth zelf noemt in zijn motivatie wel de situatie van de gevangenis en het 'echte leven' van de bewoners als reden, waarom hij er graag preekte. Is daarvan in de preektekst iets te merken?

Na deze overwegingen richt ik me nu op de eigenlijke analyse van Barths gevangenispreek, maar beschrijf vooraf het daarbij gehanteerde analysemodel.

Eenvoudig analysemodel

Om Barths gevangenispreek te analyseren op het punt van de communicatie met de hoorder maak ik gebruik van het bestaande receptieonderzoek en leid daaruit relevante aandachtspunten af. Samengevat blijken voor de hoorders drie aspecten van belang: ontmoeting met God, herkenning van het eigen leven en concrete toepassing.²⁹ Met het oog op de preekvoorbe-

²⁵ Busch, *Barths Lebenslauf*, 427.

²⁶ Busch, *Barths Lebenslauf*, 430, citaten uit twee brieven, resp. aan Albert von Erlach en aan Heinrich Scholz in 1955 en op 2 augustus 1954, dus daags na zijn eerste dienst.

²⁷ 'Die Übeltäter mit Ihm' (19-04-1957), in Stoevesandt, *Barth, Predigten*, 72-80. 74.

²⁸ Vgl. de ervaringen van A. Dekker en G. Puchinger, *De oude Barth, zoals wij hem hoorden in colleges en gesprekken*, Kampen 1969.

²⁹ C. Menken-Bekius en H. Schaap-Jonker, 'Communicatie met de hoorders', in: H. van der Meulen (red.), *Als een leerling leren preken. Preekvoorbereiding stapsgewijs*, Zoetermeer 2008, 90-99. Vgl. Schaap-Jonker, *Before the face of*

reiding kunnen bij elk van deze aspecten richtvragen geformuleerd worden, maar die kunnen we (deels geherformuleerd) ook gebruiken als topics om de bestaande preektekst te analyseren.

De drie aspecten sluiten verrassend goed aan bij de verwachtingen van gedetineerden, die door Oskamp zijn onderzocht. Een meerderheid bezoekt de kerkdienst voor de 'andere sfeer' en daarbij staat de aandacht waarmee geluisterd wordt voorop. Die andere sfeer markeert de kerkdienst als rustpunt in de week, waar men kan ontladen, in stilte tot zichzelf komt en een diep gevoel van vrede ontvangt. 'Dat heeft te maken met de *nabijheid van God* die men in de kerk ervaart.'³⁰ Daarin herkennen we het eerste aspect 'ontmoeting met God'. Die wordt vooral ervaren in het gebed en men verwacht daarvan enerzijds rust en geborgenheid en anderzijds steun, kracht en moed om het uit te houden. Dat hangt samen met het godsbeeld: God wordt gezien als toevlucht; helper of redder; als luisterend oor, degene die aanvaardt en vergeeft; en als leidsman, die de juiste weg wijst. Dit aspect van de 'ontmoeting met God' onderzoek ik in Barths preek aan de hand van drie *topics*:

- Hoe komt God ter sprake? Wat geeft God en wat vraagt God? Wordt de ontmoeting met God religieus gezien als bevestigend of als confronterend? (godsbeeld)
- Welke existentiële thema's worden benoemd? (geloofsinhoud)
- Hoe wordt de hoorder betrokken: cognitief, affectief of handelingsintentioneel (denken, voelen, willen)? (functie)

In dit verband wordt door gedetineerden de persoon van de *predikant* en de manier waarop hij of zij preekt belangrijk gevonden. De voorganger wordt niet alleen gezien als pastor, maar door een meerderheid ook als vertegenwoordiger van God, iemand van het geloof, die het woord van God brengt, heel dichtbij onze lieve Heer staat en mensen dicht bij God kan brengen, dus de priesterlijke rol. Daarnaast fungeert hij of zij voor de helft van de respondenten ook als leraar, die de bijbel – voor velen toch een moeilijk boek – kan uitleggen.³¹ Vanwege dit beeld van de voorganger wordt verwacht dat hij of zij zelf in de preek aanwezig is en met bezieling optreedt. Retorisch gezien gaat het dan om ethos en pathos van de spreker. Het taalgebruik moet beeldend zijn, kort en krachtig; en qua uitleg duidelijk en begrijpelijk. De predikant functioneert zo als voorbeeld en

God. Voor de formulering van de *topics* gebruik ik aanvullend het onderzoek van Plezier, *Religious Involvement*, omdat dit voor de praktijk van het luisteren op bepaalde punten meer nuance mogelijk maakt en rekening houdt met de godsdienstige functie van preken.

³⁰ Oskamp, *Overleven*, 41. Voor het vervolg zie *a.w.*, 33-36 en 49-50.

³¹ Oskamp, *Overleven*, 45-46.

leraar die de hoorders vanuit de bijbel richting wijst.³² Met het oog op de analyse van gevangenispreken voeg ik daarom een vierde aspect toe: dat van de predikant. Daarbij hanteer ik ook drie *topics*:

- Hoe ziet de prediker zijn relatie tot de hoorders?³³ Wat betreft nabijheid en distantie. In welke rol (geloofsgenoot, pastor, priester, leraar?) stelt hij zich op en hoe (bevestigend, confronterend, nog anders)? Hoe is de prediker zelf aanwezig (ethos en pathos)?
- Hoe is het taalgebruik: kort en krachtig; duidelijk en begrijpelijk?
- Hoe klinkt de predikant qua stem en tempo?

In verband met de preek noemt de helft van de respondenten in Oskamps onderzoek het belang van de *herkenning*, het tweede aspect in het analysemodel.³⁴ Daarbij gaat het erom dat men zichzelf persoonlijk tegen komt, dat de preek iets bij de hoorder losmaakt. Ruim de helft geeft aan geboeid te worden wanneer men zichzelf herkent in de Bijbel. In het verlengde hiervan wordt de *actualiteit* van de preek belangrijk gevonden, dat wil zeggen dat de voorbeelden herkenbaar zijn in relatie tot het dagelijks leven van de gedetineerden. Bij het onderzoek van dit aspect horen de volgende drie *topics*:³⁵

- Wie worden aangesproken en hoe? (adres)
- Hoe komen geloof en leven en situatie van de hoorders ter sprake wat betreft relevantie en de balans tussen concreet-abstract en die tussen bekend en vreemd? (herkenning)
- Zijn voorbeelden en illustraties ('narratieve situaties') herkenbaar in het dagelijks leven, de geloofswerkelijkheid of de wereld van de Bijbel? Zijn ze divers of eenzijdig? (actualiteit en verbeelding)

³² Vgl. conclusie 13 uit het onderzoek van Oskamp, *Overleven*, 33: 'Een goede predikant wijst uit de bijbel richting aan mensen en werkt bezielend door zichzelf in de preek te geven'.

³³ Volgens Pleizier, *Religious Involvement*, 242-246 is de homiletische relatie van belang met het oog op de identificatie door de hoorder. De prediker wordt gezien als geloofsgenoot en als pastor. Als geloofsgenoot kan hij/zij gezien worden als voorbeeld in bevestigende of confronterende zin.

³⁴ Oskamp, *Overleven*, 32.

³⁵ Pleizier, *Religious Involvement*, 236-241, onderscheidt drie wegen waarlangs identificatie tot stand komt: de relevantie van het onderwerp (door hoorders toegekend *aan* en door de predikant aangeboden *in* de preek), de symbolisch-linguïstische balans en de narratieve situaties. De taalkundige balans betreft twee aspecten: die tussen voldoende concreet (voorstelbaar) en voldoende algemeen (ruimte voor eigen verbeelding) en die tussen voldoende bekend (herkenning) en voldoende vreemd (uitdaging).

Het derde aspect betreft de toepassing. Volgens Oskamp verwacht ruim een derde van de respondenten dat de preek een *ethisch appel* bevat. Zelf noemen ze het iets *leren*: in de omgang met elkaar; weer leren houden van mensen; een beter mens worden, mogelijk een koerswijziging in het leven. Dat houdt ook confrontatie in met de eigen fouten en aanzetten tot nadenken over jezelf.³⁶ Volgens Oskamp kunnen bewustwording en zich rekenschap geven verdiept worden door deze te verbinden met God en geloof, omdat vertrouwen krijgen een voorwaarde is voor een heilzame verwerking van vergrijp en schuld. We kunnen dit aspect in verband brengen met het beeld van God als leidsman; de helft van de respondenten zegt te rekenen met God als leiding in hun leven. De pastor kan hierbij als vertrouwenspersoon een belangrijke rol spelen. Het is dan niet vreemd dat veel gedetineerden juist op dit punt iets van de preek verwachten. 'De hoorders willen met zichzelf geconfronteerd worden en verwachten betrokkenheid bij hun morele problematiek', zo concludeert Paul Oskamp.³⁷ Het onderzoek van dit aspect gebeurt met de drie *topics*:

- Wordt er een ethisch appel gedaan, stof tot nadenken? Wordt daarvoor ook talig ruimte geboden?
- Wat valt er te leren? Is de taal hier duidelijk en begrijpelijk.
- Zijn de implicaties voor het leven duidelijk? Hebben die betrekking op denken, voelen en/of handelen?

Analyse van een preek

De analyse betreft de preek van 6 augustus 1961, omdat daarvan ook een geluidsopname beschikbaar is, inclusief de kerkdienst. Liturgie, gebeden en voordracht (met de auditieve aspecten als timbre, intonatie, wisselend volume, toonhoogte en tempo) geven belangrijke aanvullende informatie over de communicatie met de hoorders. De preek heeft als thema 'bekerijng' en als tekst 'Vrees is niet in de liefde, maar de volkomen liefde drijft de vrees uit' (1 Johannes 4,18).³⁸ Ik ga uit van de door Barth geredigeerde, gedrukte versie van de preek; de langere, gesproken versie bevat geen inhoudelijke verschillen. Ik geef eerst een samenvattende weergave, daarna de resultaten van de analyse volgens de topiclijst en besluit met een interpretatie.³⁹

³⁶ Oskamp, *Overleven*, 32. Vgl. voor het volgende *a.w.*, 51-53.

³⁷ Oskamp, *Overleven*, 33. Bezwaren van justitiepastores om morele problematiek aan de orde te stellen zie *a.w.*, 91 v.

³⁸ Stoevesandt, *Barth, Predigten*, 193-201 (gedrukte versie) en 289-296 (weergave van geluidsopname).

³⁹ Ik volg hier de drie stappen uit de zogenaamde Heidelberger methode, maar verwerk beschrijvende aspecten van de preek in de analyse.

1. *Samenvatting*

Mijn broeders en zusters. Jullie hebben vast al het woord 'bekering' gehoord. Bekering betekent omkeer, een eerste stap in een andere, betere wereld in het leven van een mens. Christenmensen van alle tijden hebben erover nagedacht. Tegen jullie heeft iemand misschien wel eens gezegd: Wat jij eigenlijk nodig hebt, is dat je je serieus zou bekeren! Dat hebben we feitelijk allemaal nodig, maar dan elke dag opnieuw. Zo heeft Luther het gezegd. Nu is bekering het verborgen thema van de Bijbeltekst, waarin het gaat over liefde en vrees. Aan het eind kom ik er op terug. Nu eerst houden we ons aan wat er openlijk staat.

'Vrees is niet in de liefde'. In de liefde. Is dat niet merkwaardig? De liefde als een huis om in te wonen. In dit huis geldt een huisreglement en paragraaf 1 daarvan luidt: Vrees is niet in de liefde. Vrees komt hier niet voor. Zoiets als het bordje in de tram 'Roken verboden' of op de bouwplaats 'Voor onbevoegden geen toegang'. Maar het is hier niet een verbod, er staat alleen dat de vrees er niet is. De liefde drijft de vrees uit, zoals slechte lucht uit een kamer wordt gedreven als je de ramen open zet. Of – een mooier beeld – zoals in het theater het geklets ophoudt als het gordijn open gaat. Vrees is niet in de liefde. Een goede paragraaf 1 in een goed huisreglement van een goed huis!

Maar wat bedoelen we eigenlijk als we over liefde spreken, liefde zoals wij die kennen. Menselijke liefde is in het beste geval een mooie relatie tussen mensen, waarin ze niet meer vreemd en onverschillig of zelfs onaangenaam voor elkaar zijn, maar elkaar leren kennen, misschien zelfs begrijpen. Zo zijn ze elkaar graag gaan mogen, zodat ze niet meer zonder elkaar willen zijn. Ze zoeken elkaar en verlangen naar elkaar en missen elkaar als ze gescheiden zijn. Ze willen er voor elkaar zijn. Zo kan in het beste geval de ons bekende, menselijke liefde worden beschreven.

Is dat niet mooi? Ja, misschien wel te mooi om waar te zijn. In het echte leven is wat we van deze liefde tegen komen maar een zwakke gelijkenis hiervan. Zoiets als een slechte foto waarop je jezelf of anderen maar met moeite of helemaal niet kan herkennen. Er kunnen er onder jullie best zijn die verdrietig of boos tegenwerpen dat ze die liefde in hun leven helemaal niet kennen. Van mij houdt niemand en ik hou ook van niemand. Ik voel me eenzaam, stikeenzaam in een wereld zonder liefde, waarin mensen zonder elkaar en tegen elkaar leven.

Een ding is heel zeker: de liefde zoals wij die kennen, drijft de vrees niet uit. In het huis van onze menselijke liefde is juist veel vrees: voor teleurstellingen, voor het verliezen van elkaar, voor je eigen verleden en toekomst die als schaduwen over je leven vallen, voor mensen, voor jezelf, voor het lot, voor de dood en ook wel de duivel. Het huis van de menselijke liefde kan dan best een mooi huis of een mooi volkstuinhuisje zijn, maar het is zeker niet het huis met paragraaf 1 van het huisreglement: Vrees is niet in de liefde.

Laat me nu iets zeggen over een heel ander huis, een heel andere, de volkomen liefde; dat is een blijvende liefde en vooral de liefde waarin geen vrees is. Ook de verdrietigen onder jullie moeten nu goed luisteren: ook degenen die van een mooi huis van de menselijke liefde niets menen te weten. De volkomen liefde is ook een relatie, maar dat is te zwak, het is een verbond, een vaste, geordende zaak waar je je op kunt verlaten. Wie zijn er in dit verbond opgenomen? God aan de ene kant, de Heer en Schepper, Hij sticht en onderhoudt dit verbond. En aan de andere kant wij, jij en ik, wij allen! Hoe komt God erop om dat verbond tussen zichzelf en ons te willen? Niet omdat wij zo belangrijk zijn, of omdat God ons nodig heeft, of omdat wij het om iets goeds verdiend hebben. Dat is allemaal niet aan de orde. De waarheid is dat God het verbond uit vrije goedheid en almachtige barmhartigheid sticht. Hij schenkt ons voor niets dit onbegrijpelijke en onverdiende. Dat is de liefde dat God ons heeft lief gehad en zijn zoon heeft gegeven. Gods zoon is de God die niet eenzaam voor zich wil zijn, maar die tot en bij ons kwam om onze naaste en broeder te zijn, een mens als wij: het kind in de kribbe te Bethlehem en de gekruisigde man op Golgotha. Deze God is de volkomen liefde. In die liefde kent God ons, zoekt en vindt hij ons.

In dit huis van de volkomen liefde is geen vrees. God heeft in zijn zoon zichzelf prijsgegeven opdat wij niet meer hoeven vrezen. God heeft daarmee elke reden om te vrezen vernietigd. Waar zou je nog voor kunnen vrezen? Voor een mens, die niet goed over je denkt, die je kwaad zou willen doen? Maar als hij niets tegen God kan doen, wat kan hij dan tegen jou doen? Hetzelfde geldt voor je vrees om een mens die je graag mag te verliezen. God raakt hem niet kwijt en dus raak jij hem ook niet kwijt. En ook voor je vrees voor je verleden, je toekomst, je dood. Jij bent tot in je dood de door God geliefde mens. Of vrees je voor jezelf, je eigen zwakheid of misschien slechtheid, voor de verleidingen die je te machtig kunnen worden, je invallen en duivelse gedachten? God is groter dan je hart en dus mag en moet je het wagen het kwaad dat uit je opstijgt of je bedreigt een beetje moedig en getroost tegemoet te zien. Ook voor de duivel hoef je niet te vrezen, want de zoon van God is verschenen om de werken van de duivel te vernietigen. Er zullen vast nog meer redenen zijn om te vrezen, maar er is er geen een die in het huis van de volkomen liefde stand kan houden. Er is dus geen vrees die niet door de volkomen liefde uitgedreven zou zijn. Zo is het!

Ja, maar misschien denkt iemand van jullie toch: Dat is mooi om een keer op zondagmorgen te horen, maar wie is er dan binnen in dit huis van de volkomen liefde? Ik niet. Jij kunt wel zeggen: 'zo is het!', maar ik ben toch bang voor dit en dat en dus moet ik concluderen dat ik niet in dit huis ben, maar me ergens op straat bevind, waar ik voortdurend links en rechts moet kijken of ik niet wordt aangereden. Stop, goede vriend, zo denkt en spreekt de onbekeerde mens. De onbekeerde mens denkt dan verder: hoe kan ik daar binnen komen? Over de tuinmuur klimmen en een raam

inslaan? Welke inspanning zou het beste middel zijn om me naar die plek te verplaatsen en niet meer te vrezen. Stop, mijn beste broeders en zusters, zo gaat het juist niet. Het gaat er niet om dat wij vanuit onszelf ons in het huis van de volkomen liefde naar binnen dringen, maar dat de volkomen liefde tot ons is gekomen. De Heiland is voor ons verschenen, zodat wij in dit huis eenvoudig al ingesloten zijn, er eenvoudig door omgeven zijn. We kunnen nergens anders zijn dan in dit huis van de volkomen liefde.

Waar het ons aan ontbreekt – en dat is het denken van de onbekeerde mens – is dat we niet merken waar we zijn, omdat we slapen en in de slaap dromen en in de droom ons vergissen. De vergissing van de droom is dat we menen heel ergens anders te zijn: buiten, zonder God in de wereld, waar we allerlei gevaren moeten vrezen, terwijl er daar waar we echt zijn, voor vrees geen enkele reden is.

Dus wat betekent bekering, nieuw begin, verder gaan op een andere, betere weg? Eenvoudig dit: wakker worden uit onze boze slaap. Onze ogen open doen, zoals we als kind na onze geboorte deden en ontdekken waar we in waarheid zijn: niet buiten, maar opgenomen in de volkomen liefde als ons ware vaderhuis. Dat gebeurt als de Heilige Geest op het hart van een mens inpraat. Dat is zo'n ontdekking, zo'n nieuwe geboorte. 'Ontwaak, jij die slaapt, en sta op uit de doden, dan zal Christus over je lichten'. Mijn broeders en zusters, dat schenke God ons, dat dat ons gebeurt. Hij schenke het jou en mij, ons allen, vandaag al en morgen weer! Amen.

2. Analyse

De preek duurt bijna 38 minuten en heeft een duidelijke ordening in vier delen. Inleiding (9%) en slot (24%) zijn gewijd aan het thema bekering en de twee hoofddelen (31 en 36%) daartussen worden geordend door de overdenking van de twee sleutelwoorden uit de Bijbeltekst: liefde en vrees. De hele preek wordt gedragen door het beeld van het huis, dat Barth ontleent aan de tekst '*in de liefde*'. In het eerste hoofddeel wordt het huis betrokken op de menselijke liefde die de vrees niet uitdrijft, in het tweede hoofddeel op de volkomen liefde van God, die de vrees wel uitdrijft. Zo ontstaat een dubbel contrast. De hoofddelen contrasteren tussen de menselijke liefde en de liefde van God; tussen het 'echte leven', zoals wij dat kennen en het ware leven, zoals God ons kent. Binnen de hoofddelen is er beide keren het contrast tussen de liefde en de (al of niet aanwezige) vrees.

Hoe krijgt nu in deze preek de *ontmoeting met God* gestalte? Opvallend genoeg komt God pas expliciet ter sprake in het tweede hoofddeel (vanaf r. 102, op 44,5 % van de preek). Impliciet wordt daarop wel vooruitgelopen als de preek begint met de claim van de Bijbeltekst dat in de volkomen liefde geen plaats is voor vrees. In het eerste hoofddeel van de preek wordt de Bijbeltekst eerst verbonden met de leefwereld van de hoorders. Pas in het tweede hoofddeel wordt God expliciet genoemd als de God van

het verbond, die zich in vrije goedheid, geheel uit zichzelf met de mensen verbindt, bij hen komt als naaste en broeder en hen opneemt in zijn liefde. Daarmee neemt God alle redenen voor vrees weg uit het leven van mensen. Dat is wat God geeft. Daarbij passen beelden van God als vader en redder. Van de hoorders wordt gevraagd die waarheid te erkennen en daarom mogelijke redenen voor vrees een beetje moedig en getroost tegemoet te treden. Dat vraagt echter bekering: jezelf anders zien, namelijk als opgenomen in de volkomen liefde. Daarmee zet je een eerste stap op een andere weg in je leven. Wat betreft de geloofsinhoud wordt met de sleutelwoorden liefde en vrees en het beeld van het huis een fundamentele existentiële thematiek aan de orde gesteld: het leven met anderen in liefde en geborgenheid versus de eenzaamheid en de angst voor het buiten gesloten worden. Het gaat om thema's die bij ingeslotenen sterk leven.⁴⁰

Vanwege het contrast, dat ook in het thema bekering is verondersteld, wordt deze ontmoeting door de prediker in eerste instantie godsdienstig gepresenteerd als confronterend: de beleving van de hoorders wordt getypeerd als 'de vergissing van onze droom' (r. 206) en omgekeerd is Gods volkomen liefde 'een heel ander huis' (r. 91) dan ons huis. De prediker brengt deze confrontatie retorisch ook ter sprake door de tegenwerpingen van de hoorders te verwoorden. 'Jij kunt wel zeggen: 'Zo is het!', maar ik ben nu eenmaal toch bang...' (r 179). Hier is echter sprake van een dialectische verhouding, want wat de prediker bij de hoorders wil oproepen, is de ontdekking dat ze al bij God horen en omgeven zijn door zijn liefde. Godsdienstig gezien gaat het dus om de bevestiging van de geloofservaring die de Heilige Geest mensen in het hart geeft. In het gebed voor de preek wordt gevraagd of God zo ook in de preek wil werken. 'Breek Gij zelf door alle muren heen, die ons van u en van elkaar scheiden. Doe dat ook in dit uur!'⁴¹ God wordt gebeden om bij hoorders en predikant aanwezig te zijn tijdens de preek.

De hoorders worden wat betreft de ontmoeting met God in eerste instantie aangesproken op gevoelsmatig niveau. Dat gebeurt in de vorm van het gesprek, waarbij de prediker de verbeelding aanspreekt. In de voorstelling van de menselijke liefde wordt het verlangen naar de ander opgeroepen, terwijl ook de emoties rond de ervaring van de eenzaamheid worden verwoord. In het tweede hoofddeel verandert dit. Hier wordt de boodschap van Gods waarheid aangaande ons leven verkondigd. Bij het

⁴⁰ Eerbeek, *Misdadiger*, 105-115. Volgens Spruit, *Geestelijke verzorging*, 109 en 127 wordt over de liefde van God door 53% van de gedetineerden in de gespreksgroep en door 32% van hen persoonlijk met de pastor gesproken; het gemis van partner en kinderen wordt door 35% besproken in de gespreksgroep en door 41% persoonlijk met de pastor. Problemen en conflicten thuis is een thema bij 23% in de gespreksgroep en bij 32% in het persoonlijke gesprek met de pastor.

⁴¹ Gebed voor de preek, Stoevesandt, *Barth, Predigten*, 194.

lezen van de tekst ontvang je op cognitief niveau inzicht in Gods omgang met ons mensen, al kan dit betoog je vanwege het relationele aspect (hoe God in zijn volkomen liefde ons kent en naar ons verlangt) ook affectief raken. Deze verkondiging over God veronderstelt hoorders die bezig zijn met vragen waarom God een verbond met ons aangaat, die de liefde van God zoeken. Zulke hoorders kunnen hier wel iets over God leren, al is het een beperking dat er geen ruimte is voor hun vragen. Ondanks de retorische vragen heeft de boodschap hier de vorm van het betoog, dat als eenrichtingsverkeer tot de hoorders komt: God komt naar ons toe. Hoe wij Hem ontvangen, blijft hier onbesproken. Dit is echter niet het hele verhaal. Bij het luisteren naar de preek word je als hoorder getroffen door het pathos van de prediker: de nadruk op het verbond, de verrassing dat wij in dit verbond zijn ('Ja, wij.') en de verhoogde toon waarop Barth vertelt waarom God dit verbond met ons wil. Daarin klinkt zowel de zekerheid als de verwondering en vreugde door over deze volkomen liefde. De boodschap heeft duidelijk een expressief aspect.

Ook de keerzijde, de boodschap dat je nergens bevreesd voor hoeft te zijn, heeft de vorm van een cognitief gericht betoog. Voorbeelden van verschillende menselijke angsten worden wel benoemd en zullen door de hoorders ook herkend zijn uit hun dagelijks leven; daarbij worden ook gevoelens aangesproken. Maar de prediker reageert hierop met een opsomming van argumenten waarmee hij de hoorders ervan tracht te overtuigen dat God de redenen voor de vrees heeft vernietigd. Dat het denken wordt aangesproken blijkt ook aan het slot van de preek als de hoorder sprekend wordt ingevoerd: 'Ja, maar misschien denkt nu toch de een of ander van jullie ...' (r. 175). De prediker draagt de boodschap uit: stop, zo moet je niet denken! Dankzij God mag je jezelf anders zien. Bekeering, als het gaan van een andere weg, is vooral een kwestie van je ogen open doen, met andere ogen kijken, zoals we deden als kleine kinderen na onze geboorte (r. 214), als een soort 'tweede naïviteit' (Ricoeur). Ook in dit gedeelte valt het op dat er niet gesproken wordt over de vragen en de twijfels of alle redenen voor vrees verwoest zijn.

Maar opnieuw valt het je bij het beluisteren van de preek op hoe genuanceerd Barth zijn stem gebruikt. Het betoog klinkt nu als een gesprek met de hoorder over de redenen voor vrees in zijn of haar leven. Waar deze redenen worden genoemd, klinkt de stem zachter en lager, alsof de prediker dichterbij komt en de gedachten van de hoorder verwoordt. Daarna klinkt als tegenstem de boodschap over God met meer volume, in een wat hoger register, stilliger, met meer afstand. De conclusie klinkt dan weer zachter, op armlengte, als een vader die zijn hand op de zoon legt en zegt: ach jongen, dat weet je toch, je hoeft niet bang te zijn, ik ben toch bij je. Daarin klinkt troost door. Het is voorstelbaar dat de gevangenen affectief geraakt worden door een zin als: 'Jij bent met je verleden en met je toekomst en in je dood de door God geliefde mens' (r. 150). Kortom: de boodschap heeft hier inhoudelijk de vorm van een retorische argumenta-

tie, gericht op overtuigen, maar via de stem laat de prediker relationeel zijn bewogenheid met de hoorders merken.

Het tweede aspect betreft de vraag wat de predikant doet om *identificatie* mogelijk te maken? Opvallend is de aanhef van Barths gevangenispreken: 'mijn beste broeders en zusters'.⁴² Barth stelt zich naast de hoorders op als 'broeder' en we zagen al dat dit door de hoorders ook zo is ervaren, zij het een oudere broer die met wijsheid uit ervaring de anderen toespreekt en zo ook tegenover hen staat. Er is dus zowel verbondenheid als verschil tussen prediker en hoorders. Beide klinken samen in de oproep: 'Stop, goede vriend [...] Stop, mijn beste broeders en zusters' (r. 184 en 192). In deze preek wordt de verbondenheid verwoord in het inclusieve 'wij': in het verbond zijn 'wij, jij en ik, wij allen!' (r. 106). In verband met Gods liefde gaat het steeds over 'ons'. Dat sluit aan bij 'de menselijkheid van God' waarin Jezus 'onze naaste, onze broeder' is geworden (r. 125). Die inclusieve benadering bepaalt ook de toepassing aan het slot: wij zijn opgenomen in de volkomen liefde, het is ons ware vaderhuis, alleen we merken niet waar we zijn en moeten onze ogen open doen. Dit geldt voor de prediker even goed als voor de gevangenen.

Anderzijds spreekt Barth de hoorders in de tweede persoon aan met jullie of jij wanneer hij hun leefwereld ter sprake brengt: jullie weten wel wat dat is, een huisreglement (r. 29); iemand van jullie werpt misschien verdrietig of boos tegen... (r. 69). Ook de geloofswereld van de hoorders wordt op deze manier aangesproken: jullie hebben vast wel het woord 'bekering' gehoord (r. 2); iemand kan wel eens tegen jullie gezegd hebben dat je je moest bekeren (r. 7); iemand van jullie denkt misschien: ik ben niet in dit huis [van de liefde]. In de bespreking van de redenen om te vrezen worden de hoorders met 'jij' (enkelvoud) aangesproken: 'Wat zou je kunnen vrezen?' (r. 139). Dat klinkt nog persoonlijker en die nabijheid wordt door het stemgebruik ondersteund, zo zagen we. Hier komen zowel de leefwereld (bang mensen te verliezen; bang voor je eigen zwakheid of kwade gedachten) als de geloofswereld (jij bent tot in je dood een door God geliefd mens) ter sprake.

De prediker is uit op een gevoel van herkenning bij de gedetineerden door voor hen relevante thema's te benoemen. De gevangenen worden direct aangesproken op hun bekendheid met het thema 'bekering' als de eerste stap in een andere en betere wereld in het leven van mensen. Dat is een onderwerp waar gedetineerden heel praktisch mee bezig zijn.⁴³ De

⁴² Volgens de geluidsopname. Het Duitse 'Meine lieben Brüder und Schwestern' klinkt iets inniger. Zo begint Barth bijna alle preken, de laatste zes preken uitsluitend 'meine lieben Brüder'. In de in deze preekbundel opgenomen andere preken klinkt een andere aanhef, variaties op 'liebe Gemeinde'.

⁴³ Volgens Spruit, *Geestelijke verzorging*, 126 v. spreekt in 2003 een derde van de gedetineerden met geestelijk verzorgers over de vraag 'hoe na afloop van

taalkundige balans brengt de prediker subtiel in. De omschrijving is abstract, maar de 'narratieve situatie' van de herinnering aan de wat neerbuigende vermaning van 'christenmensen' ('weet je wat jij nodig hebt ...') is direct en concreet. Doordat Barth relativerend zijn humor inzet, neemt hij afstand van dergelijke oordelen, maar roept hij tegelijk een contrast op door de negatieve ervaring met zulke oordelen bij de hoorders te verbinden met de positieve betekenis in de christelijke traditie (inderdaad, dat hebben we allemaal nodig). Op die manier verbindt hij ook het bekende van de bekering met een vreemd aspect: dagelijkse boete. Op vergelijkbare wijze wordt het centrale thema van de liefde besproken. Het is een onderwerp dat sterk leeft bij gedetineerden. De verkenning van de menselijke liefde als een mooie, intieme relatie waar je naar verlangt, maar die je ook mist als je van elkaar gescheiden bent, komt de gedetineerden dicht op de huid. Vooral wanneer een gevangene sprekend wordt ingevoerd: ik ben stikenzaam (r. 73). Gevoelens van eenzaamheid als gevolg van het gemis van partner en kinderen worden door ruim vier van de tien gedetineerden met de pastor besproken.⁴⁴ Het vertrouwde en tegelijk vreemde wordt treffend weergegeven met het beeld van de slechte foto.

Ook de angst is een relevant thema. In het eerste hoofddeel blijven de voorbeelden van vrees abstract, maar in het tweede hoofddeel zijn deze herkenbaar en concreter, al worden ze niet illustratief ingevuld: anderen die je kwaad doen, geliefden verliezen, je eigen toekomst en dood, je eigen zwakheid en slechtheid.⁴⁵ De liefde van God is, zoals we zagen, voor ongeveer de helft van de gedetineerden een relevant thema in hun geloofswereld. God als vrij beslissende heer en vader is vermoedelijk herkenbaar, maar blijft abstract. Zijn tot ons komen als broeder is met de verwijzing naar de gestalten van kind en gekruisigde voor de hoorders van toen concreter en herkenbaar als de wereld van de Bijbel, maar zij worden daarbij uitsluitend cognitief aangesproken. De geloofswaarheden worden wel verbonden met het geloofsleven, maar in algemene zin. De prediker benoemt niet hoe dat zoeken en vinden door God in ons leven plaats vindt. Integendeel, dit deel van het betoog wordt onderbouwd met drie Bijbelcitaties, kort na elkaar. Afhankelijk van de geloofswereld van de hoorder

de straf buiten de gevangenis te blijven' en 17% over de vraag 'hoe een baan te vinden na afloop van de straf, terwijl 30 % aangeeft hierover te willen praten (a.w., 132)

⁴⁴ Spruit, *Geestelijke verzorging*, 127.

⁴⁵ Existentiële onderwerpen als het kwaad, (leven na) de dood, en persoonlijke thema's als angst en verdriet, agressie en geweld spelen bij ongeveer een derde van de gedetineerden, zowel in de gespreksgroep als in het persoonlijke gesprek met de pastor; conflicten onderling en met bewakers spelen elk bij ruim 10%, vgl. Spruit, *Geestelijke verzorging*, resp. 109 en 127. Zie ook Th. de Wit e.a. (red.), *Van kwaad verhalen. Context en praktijk van het justitiepastoraat*, Tilburg/Kampen 2010.

slaat de taalbalans tussen het bekende en het vreemde eenzijdig door naar de ene of de andere kant.

In de preek komen veel beelden en vergelijkingen voor. Het beeld van het huis met een huisreglement is hen maar al te bekend,⁴⁶ maar een huis waar de vrees niet voorkomt, is tegelijk vreemd. Theater en concertgebouw zijn veel gedetineerden wellicht onbekend, maar dat past dan goed bij de vreemde boodschap van een huis zonder vrees. Het volkstuinhuisje van de menselijke liefde appelleert aan goede herinneringen; het beeld van het vaderhuis aan een diep verlangen. De beelden komen uit verschillende domeinen, waaronder de cultuur en vrije tijd, de sociale relaties, lichaam en geest en specifiek het gevangeniswezen.⁴⁷ Opvallend genoeg ontbreken de (voor)beelden juist in het betoog over de liefde, dat daardoor algemeen blijft. De genoemde voorbeelden ('narratieve situaties') zijn herkenbaar in het leven van de gedetineerden. De voorbeelden bij de vijf redenen om te vrezen zijn weliswaar algemeen geformuleerd, maar voldoende concreet om door de gedetineerden met eigen ervaringen ingevuld te kunnen worden.

Deze bekende werkelijkheid van het leven als ingesloten (het 'echte leven') confronteert de prediker nu met de boodschap dat God de redenen voor vrees uit de weg heeft geruimd. Die transcendente werkelijkheid is voor de hoorders iets nieuws. Dat spoort met de boodschap dat het om een heel ander huis gaat, maar we moeten ons afvragen of het nieuwe van de boodschap in balans is met een bekend aspect om voldoende herkenbaar te zijn. Gods daden worden vier van de vijf keer op een abstracte manier benoemd. Het is de vraag of de gevangenen in hun leefwereld in de cel zich herkend voelen in de boodschap dat er werkelijk geen reden is om bang te zijn.

Wat betreft het derde aspect, de *toepassing*, wordt in deze preek nauwelijks een ethisch appel gedaan. De oproep tot een andere houding om de eigen zwakheid en slechtheid iets moediger en getrooster tegemoet te treden klinkt terloops en eenmalig en er wordt talig geen ruimte geboden om hierover na te denken. De preek is vooral gericht op een gelovig appel, dat besloten ligt in het thema van de bekering, die overigens geschonken wordt door de Heilige Geest. Dat is de eerste stap op een andere weg, zo zagen we. Wat de implicaties daarvan zijn voor het leven wordt niet besproken.

Over de *prediker* is al het nodige opgemerkt. Wat betreft de relatie tot de hoorders valt op dat hij qua stijl direct dialogisch begint en de hoorders aanspreekt. In vorm en inhoud legt hij zo eerst de verbinding tussen het thema van de preek en hun ervaring en vervolgens tussen de preektekst

⁴⁶ Goffman, *Gestichten*, 44.

⁴⁷ Over het gebruik van de verschillende domeinen in de prediking, zie: G. van Ek, 'Tekst en toekomst. Exegetische en hermeneutische overwegingen bij de preek', in: Van der Meulen, *Als een leerling*, 67-70

en hun leefwereld. De prediker onderscheidt zich van de hoorders als in de rol van uitlegger. Tegelijk stelt hij zich naast hen op door te stellen dat wij allemaal bekering nodig hebben en door even later samen stil te staan bij de vraag wat we eigenlijk bedoelen met de liefde als menselijke betrekking. Namens en met de hoorders probeert de prediker zich daarvan een voorstelling te maken. Retorisch geeft hij stem aan de pijnlijke ervaring van de eenzaamheid door één van de gevangenen sprekend in te voeren. De prediker staat hier dichtbij de hoorders als een invoelende pastor. In het tweede deel stelt hij zich wisselend op als geloofsgenoot naast, en als leraar, oudere broer of vader tegenover de hoorders, maar dan als een verwante: 'Stop, vriend; stop broeder.' De meer priesterlijke rol bekleedt de prediker aan het eind, als voorbidder: God schenke ons dat de bekering gebeurt.

Het taalgebruik is eenvoudig en eenduidig. Door de duidelijke structuur; de openingen en afsluitingen van de verschillende onderdelen; de pauzes daartussen (ongeveer vier seconden) en het effectieve gebruik van verbindingswoorden; en door de aansprekende beelden is de preek ook begrijpelijk. De retorische vragen en opsommingen helpen de aandacht vasthouden. Het tempo is rustig, soms zelfs traag door herhalingen van de gedachten met andere woorden, maar de keerzijde is dat de gedachtegang goed te volgen is. Het taalgebruik is niet kort, maar vaak wel krachtig en kernachtig.

3. *Interpretatie*

De interpretatie is de laatste stap van de analyse en bevraagt de preek op haar mogelijke werking, waarbij ik me hier beperk tot de effecten bij de hoorders. Voor de inschatting daarvan kunnen we de interpretatie verbinden met wat hiervoor uit onderzoek naar voren kwam over de verwachtingen bij de gevangenen als hoorders. Het beeld van God als vader en redder, als verbondsgod, die als broeder naar ons toekomt en in zijn liefde omgeeft, sluit goed aan bij de godsbeelden van gevangenen. Bovendien wordt de boodschap verpersoonlijkt in de houding van de prediker, die zich presenteert als broeder, en in de inclusieve manier van spreken. Het beeld dat de hoorders van de predikant hebben, wordt ondersteund door hun contacten met hem als invalpastor. De boodschap wordt ook gedragen door de theologie van de predikant en dat merken de hoorders: hij meent wat hij zegt. De predikant heeft een duidelijke identiteit. Ook de existentiële thema's leven bij veel gedetineerden en zijn herkenbaar in hun dagelijks leven. En wat betreft de liturgie, voor zover dat van een geluidsopname af te leiden valt: de toon en inhoud van het gebed, het orgelspel, de krachtig meegezongen gezangen, de stilte tijdens het luisteren naar de preek en de rustige, aandachtige voordracht, met regelmatige stiltes tussen de overgangen – het draagt allemaal bij aan de kerkdienst als rustpunt.

Wat van de hoorders gevraagd wordt, is de gelovige erkenning van de werkelijkheid van Gods liefde als de ruimte 'waar we echt zijn'. Deze

boodschap wordt krachtig en onvoorwaardelijk verkondigd en vormt voor de gevangenen een contrast met hun verblijf in het huis waar 'ook in het beste geval te veel vrees is'. De prediker benoemt dit contrast niet alleen, maar activeert ook de verbeelding door de boodschap vanuit verschillende perspectieven met het (ook archetypische) beeld van het huis te verhelderen. Volgens Evert Jonker kunnen gevangenen zo 'voor de time-out van de kerkdienst' een glimp ervaren van een wereld vol hoop. 'Een krachtig evangelie van Gods toewending, dat de hoorders even de mogelijkheid biedt uit het vaatje van de gratuite vreugde te tappen en een spanning en contrast te voelen met de vreugdeloosheid of moedeloosheid die niet zelden hun deel is.'⁴⁸ Anderzijds vraag ik me af of de bestrijding van de vrees niet te algemeen blijft en te eenzijdig cognitief gericht, waardoor zij aan de alledaagse problemen van de gevangenen voorbijgaat. Daardoor zou de herkenning bemoeilijkt kunnen worden. Anders gezegd: als de keerzijde van het contrast niet evenzeer krachtig wordt gearticuleerd, dan wordt de reflectie juist minder gestimuleerd.⁴⁹ De predikant stelt bijvoorbeeld dat je niet bang hoeft te zijn voor je eigen zwakheid of slechtheid, maar de pastorale praktijk laat zien hoe gedetineerden kunnen worstelen met hun boosheid en hoe moeilijk het is die beter te begrijpen, laat staan er beter mee om te gaan.⁵⁰ Wanneer die worsteling en de eigen verantwoordelijkheid onvoldoende worden erkend en te snel theologisch opgelost, zouden gedetineerden ook bevestigd kunnen worden in hun neiging een diepere verkenning en verwerking te vermijden.⁵¹ We zagen dat gedetineerden van de preek ook confrontatie met de eigen fouten verwachten en aanzetten tot nadenken over zichzelf. In deze preek blijft dit aspect onderbelicht. Het is in overeenstemming hiermee dat in de toepassing het ethisch appel ontbreekt en dat ook het beeld van God als leidsman, die de juiste weg wijst, nauwelijks ter sprake komt.

De predikant ziet zichzelf ook niet zozeer als leraar, maar als uitlegger en brenger van het goede nieuws. Zo wordt hij door de hoorders ook gezien: de bemiddelaar van Gods Woord. Het is zijn relatie met de Bijbel die hem betrouwbaar maakt, aldus de (ex-)gevangene. De prediker stelt zich vooral op naast de hoorders. In de voordracht en door het stemgebruik is het pathos van de prediker merkbaar. Ik interpreteer dat zo, dat

⁴⁸ Jonker, 'Justitiepastoraat', 8. Zie de bijdrage van St. Gärtner in deze bundel.

⁴⁹ Jonker, 'Justitiepastoraat', 5 stelt: 'Sterker nog, door de bittere realiteit van gevangenschap, het natuurlijke en morele kwaad en de tragedie van het leven in de reflectie krachtig te articuleren, zou de liefde wel eens aan contouren kunnen winnen.'

⁵⁰ M. Terlouw-Sterk, 'Boosheid als kans. Een verkenning met het oog op het justitiepastoraat', in De Wit, *Van kwaad verhalen*, 71-91. Voor de worsteling met de eigen boosheid, zie de casus van Eduard in Blom, *Muurvast*, 173-180.

⁵¹ Onder andere door kenmerken van de persoonlijkheid, zie W.J. Berger, 'Justitiepastoraat: een vergrootglas van het algemeen pastoraat', in: *de z., Helpen bij leven en welzijn*, Nijmegen 1975, 117-126.

de voorbeelden uit de leefwereld van de gevangenen deze bewogenheid bij de prediker oproepen. Daarbij speelt mogelijk een rol dat Barth preekt op basis van sleutelwoorden. Je hoort hem op de kansel soms zoeken naar de juiste woorden, wat de interactie verlevendigt. Bovendien hoor je hem met bezieling spreken. Ik acht het daarom waarschijnlijk dat de hoorders ervaren hebben dat de prediker in de preek aanwezig was.

Barths communicatie met de hoorder

In deze bijdrage heb ik beschreven wat Barth in deze gevangenispraak doet aan communicatie met de hoorders en hoe hij dat doet. In hoeverre is hier nu sprake van 'het geschieden van communicatie'? Als antwoord op deze vraag formuleer ik tot slot enkele conclusies.

1. Het gaat in deze preek over God, sterker: de preek verkondigt Gods tegenwoordigheid, hier en nu. De hoorders worden opgeroepen deze nabijheid van God te beamen. De preek brengt het hart van het geloof ter sprake.
2. De boodschap geldt allen en daarbij staan prediker en hoorders in solidariteit naast elkaar als broeders. De taal is inclusief. De prediker is wel de uitlegger, maar daarmee neemt hij in het geloof geen aparte positie in. Hij brengt het geloof niet naar de gevangenen, maar gelooft samen met hen.
3. Anders dan vaak wordt gedacht bij de kerugmatische preektraditie, werkt deze preek niet volgens het 'landingsbaan-model', waarbij wordt ingezet bij de prediker, die via eenrichtingsverkeer de boodschap wil laten landen bij de hoorders. Evenmin is het postmoderne-esthetische model van 'de preek als kunstwerk' van toepassing, dat aan de andere kant inzet, bij de hoorders die hun eigen betekenis geven aan wat wordt aangereikt. Deze preek beantwoordt aan een derde model, dat Pleizier typeert als 'een huis om in te wonen'.⁵² Hier wordt de preek gezien als een andere wereld waarnaar je als hoorder voor even wordt 'overgezet', doordat je godsdienstig betrokken raakt. In deze andere wereld, in deze preek voorgesteld als het huis van de volkomen liefde, kan de ontmoeting met God worden ervaren.
4. Het is een open vraag of in deze preek de identificatie door de hoorder voldoende tot stand kan komen. Het ontbreekt hier niet aan relevantie van het onderwerp, maar waar de leefwereld van de gevangenen ter sprake komt, is het taalgebruik wel algemeen genoeg, maar te weinig concreet om voorstelbaar te zijn. Bovendien is de taal inhoudelijk gezien voornamelijk cognitief gericht, de affectieve vermogens worden veel minder aangesproken, ook al wordt dit door het stemgebruik deels gecompenseerd. De gedragsmatige kant blijft vrijwel buiten be-

⁵² *Koos van Noppen, 'Welkom in de wereld van de preek. Interview met dr. Theo Pleizier, Areopagus Magazine, 27 september 2010. Vgl. Pleizier, Religious Involvement, 277 v..*

schouwing. De kans bestaat dat in de ontmoeting met God niet de hele mens, met al zijn of haar vermogens betrokken wordt.

5. Barths motivatie om in de gevangenis te preken 'uit behoefte aan de vaste bodem van het echte leven' doet vermoeden dat de ontmoeting met de gevangenen zijn prediking beïnvloedde. De beelden en illustraties in de preek evenals de bewogenheid in het spreken bevestigen deze invloed van de situatie op de gestalte van de preek. Niet alleen in de pastorale contacten, maar ook in de prediking neemt Barth de wederkerigheid in de omgang met de gevangenen waar.
6. Dat de toenmalige hoorders, althans volgens de ingezonden brief, zo getroffen zijn door de preken van Barth, er dankbaar voor waren en Barth als prediker graag mochten en vertrouwden, komt in belangrijke mate door het relationele aspect van zijn preken. In de communicatietheorie van Schulz von Thun worden vier aspecten van de boodschap onderscheiden: inhoud, expressie, betrekking en appel.⁵³ Het relationele aspect laat zien hoe de prediker tegenover de hoorders staat; dat blijkt bijvoorbeeld uit de formulering, de intonatie en andere non-verbale signalen. In deze preek zijn daar veel voorbeelden van: de herkenbare illustraties, het zich inleven in de ervaringswereld van de gevangenen, de lichte humor, de inclusieve taal, de opstelling als broeder, het respect voor de menselijke waardigheid, het gebruik van de stem. Dat alles ondersteunt de conclusie dat Barth in belangrijke mate communiceert via het *betrekkingsaspect* van de preek. In zijn preek als communicatie met de hoorders definieert hij zichzelf als medegevangene.

⁵³ F. Schulz von Thun, *'Hoe bedoelt u?' Een psychologische analyse van menselijke communicatie*, Groningen 1982.

Communiceren met gedetineerden

Theo van Dun

1. Aanleiding, inzet en opzet

1.1. Aanleiding

Om meteen alle misverstanden weg te nemen: deze bijdrage gaat niet op de eerste plaats over de rituele nuttiging van brood en wijn tijdens de eucharistieviering in justitiële inrichtingen en al helemaal niet over de eventuele kerkordelijke problemen die daarmee kunnen samenhangen, maar wel over de communicatiemogelijkheden in het domein van het liturgisch pastoraat onder in die inrichtingen ingesloten; de meer basale communicatie met gedetineerden tijdens een pastoraal (groeps)gesprek kan daardoor gevoed en verrijkt worden.

De communicatie met gedetineerden staat momenteel met stip in de aandacht van wie in een justitiële inrichting met ingesloten werkt. Er is DJI-breed¹ gekozen voor een bepaald model van communiceren, dat "motiverende bejegening" wordt genoemd en is gebaseerd op de "motiverende gespreksvoering" van Bill Miller en Stephen Rollnick.²

Een pastor moet, waar het gaat om communicatie met zijn of haar pastoranten meer pijlen op zijn of haar boog hebben, dan één enkele methode, een methode die bovendien wel *client centered* lijkt, maar die minder de belangen van de gedetineerden op het oog heeft dan het maatschappelijk belang. Immers, de "motiverende bejegening" wil als sturend

¹ DJI= Dienst Justitiële Inrichtingen.

² Zie bijvoorbeeld <http://machteldwentzel.nl/trainingen-motiverende-bejegening-in-het-gevangeniswezen/>: "De dienst Justitionele Instellingen is een traject gestart waarin Penitair instellingsmedewerkers getraind gaan worden in Motiverende bejegening en op deze wijze met de gedetineerden om te gaan. Een omgangsvorm die gebaseerd is op motiverende gespreksvoering van Rollnick en Miller. (...). Het is de bedoeling dat gedetineerden een effectieve tijd in de gevangenis doormaken en een betere aansluiting hebben op de buitenwereld als ze vrij komen..." en <http://www.stephenrollnick.com/index.php/all-commentary/64-what-is-motivational-interviewing> : "Our best current definition is this: *Motivational interviewing is a directive, client-centered counseling style for eliciting behavior change by helping clients to explore and resolve ambivalence.* Compared with nondirective counselling, it is more focused and goal-directed. The examination and resolution of ambivalence is its central purpose, and the counselor is intentionally directive in pursuing this goal". [websites laatst geraadpleegd 8 oktober 2012]. Vgl. ook: W.R. Miller en St. Rollnick, *Motiverende gespreksvoering. Een methode om mensen voor te bereiden op verandering*, 2005.

communicatiemodel vooral bijdragen aan het terugdringen van recidive.³ Dat roept onvermijdelijk spanning op tussen beide belangensferen.

1.2. Inzet

Het is de vraag in hoeverre een dergelijke normatieve aansturing door de gedetineerde gesprekspartners zal kunnen worden nagevolgd. De problematiek, die in de "motiverende gespreksvoering" wil worden aangepakt, heeft haar wortels vooral ook in emoties, in negatieve levenservaringen, in teleurgestelde hoop, in een gebroken zelfbeeld en een minimum aan (zelf)vertrouwen en toekomstverwachting. Het zou wel eens kunnen, dat een transformatieve kracht, die in staat is een mensenleven werkelijk ten goede te keren, niet werkzaam kan bestaan zonder dat het hart wordt geraakt.

'Hart' is 'lef' in het (Bijbelse) Hebreeuws. Om te veranderen heeft een mens 'lef' nodig; en is ook een holistische benadering van zijn problemen nodig, waarbij argumentatie en motivering weliswaar onontbeerlijk zullen zijn, maar het toch vooral ook gaat om een juiste hermeneutiek van de eigen biografie, om gevoel en beleving, om mogen uithuilen en opnieuw beginnen, om tegenover de negatieve levenservaringen warmte en geborgenheid te vinden. Is er een communicatiemodel voorhanden, waarin dat kan worden gerealiseerd?

De communicatie die in het vieren van een ritueel of van de liturgie tot stand komt, spreekt de 'hele mens helend'⁴ aan in al zijn zinnen en in heel zijn verstand. Deze vorm van communicatie bedient zich van een eigen idioom van taal en teken, dat wordt gevoed door levensbeschouwing of geloof, door een basaal vertrouwen in de ander, in de mens naast je en in de 'Ander met een hoofdletter'. In deze rituele en liturgische communicatie kan de beleving ontstaan van een *communio*, van een saamhorige gemeenschap, waarbinnen de mystiek van het menselijke leven tot in alle diepten ervaren kan worden.

³ <http://www.terechtgesteld.nl/?p=486> voor een interview met Carsten Herstel, regiodirecteur gevangeniswezen, dd. 27 januari 2011: "Wij noemen dat motiverende bejegening. Het uitgangspunt hierbij is de eigen verantwoordelijkheid van de gevangene. Hij wordt door de medewerkers van het gevangeniswezen gemotiveerd om verantwoordelijkheid te nemen voor zijn eigen detentietraject. We behandelen de gedetineerden met respect, maar zijn daarentegen ook duidelijk en streng. We geven de mensen feedback, we kijken wat ze kunnen verbeteren om niet weer in de fout te gaan. (...). Motiverende bejegening maakt deel uit van de modernisering van het gevangeniswezen, een programma waarmee de sector Gevangeniswezen invulling wil geven aan haar bijdrage aan het terugdringen van recidive...". [Website geraadpleegd 8 oktober 2012].

⁴ Vgl. rondom dit thema H. Fortmann, *Heel de mens. Reflecties over de menselijke mogelijkheden*, 1972.

Riten en symbolen die in deze communicatie zó worden gehanteerd, dat zij gaan over de eigen werkelijkheid van de betrokkenen zullen in staat zijn hun levens op den duur daadwerkelijk te transformeren, omdat negatieve systeemfactoren zich gaandeweg als tegengesteld aan de diepste bedoelingen van de eigen existentie zullen openbaren.⁵ Voor zover een van de drie Abrahamitische godsdiensten aan deze communicatie het geloofskader biedt, kan men deze diepste bedoelingen met Doris Nauer een ontologische "*Verwiesenheit auf Gott*" noemen.⁶

Met het bovenstaande als uitgangspunt is de inzet van dit essay gegeven: aan de hand van de inzichten van de hedendaagse liturgiewetenschap en die van het zogeheten mystagogische pastoraat⁷ wil ik nadenken over de transformatieve potenties van de rituele en liturgische communicatie voor het gedrag en het leven van justitieel ingeslotenen.

1.3 Opzet

In het navolgende noem ik de communicatie, die in het ritueel en in de liturgie tot stand komt 'ritueel-liturgische communicatie'. Dat lijkt vooral kortheidshalve te zijn, maar heeft een ernstige inhoudelijke reden: met deze formulering kan ik steeds laten zien, dat liturgie een vorm van algemeen menselijke ritualiteit is en altijd staat in een antropologische, sociale en culturele context.⁸

In deze bijdrage bespreek ik achtereenvolgens de ritueel-liturgische communicatie als een wezenskenmerk van het ritueel (§ 2), daarna stel ik de vraag aan de orde, of rituelen – en dus ook liturgie – in zichzelf betekenis hebben en bezie ik de consequenties voor de ritueel-liturgische com-

⁵ H. Haslinger, "Was ist Mystagogie" in: H. Haslinger & S. Knobloch (Hg.), *Mystagogische Seelsorge*, 1991, 62: "Das vorrangige Kriterium Mystagogischer Liturgie ist, dass sie so gefeiert wird, dass die Mitfeiernden das in den Riten und Symbolen ausgedrückte in einer existentiell treffenden Weise als Wirklichkeit des eigenen Lebens erfahren".

⁶ D. Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium* (Praktische Theologie Heute, Band 55), 2001, 94.

⁷ Sinds de tachtiger jaren van de vorige eeuw maakt, voornamelijk in Duitsland een 'nieuw' pastoraal paradigma opgang, de *mystagogische Seelsorge* (daarover verderop, § 5) . Ik vertaal deze term vanwege de liturgische context, waarbinnen zij in deze bijdrage een rol speelt, het liefst met 'mystagogisch pastoraat'. De letterlijke vertaling, 'mystagogische zielzorg', legt, hoewel dat juist de insteek van de *mystagogische Seelsorge* lijkt, het accent binnen deze context teveel op de individuele aspecten van pastoraat. Vgl. voor een beschrijving van de *mystagogische Seelsorge*: D. Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit*, 91-99.

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

municatie van het antwoord op deze vraag (§ 3). Vervolgens bespreek ik vanuit de onderzoeksbevindingen die zijn neergelegd in mijn dissertatie⁹ de stand van zaken betreffende de ritueel-liturgische communicatie binnen het katholieke justitiële liturgische pastoraat in Nederland (§ 4), om ten slotte in te gaan op de mogelijkheden tot transformatief ritueel-liturgisch communiceren, die vanuit een mystagogische voorbereiding, viering en evaluatie van de liturgie worden aangereikt (§ 5).

2. Ritueel-liturgische communicatie: wezenskenmerk van ritueel

2.1. Semantische aantekeningen

'Communicatie', in het Latijn *communicatio*, is afgeleid van *communicare*. Dat werkwoord kan zowel transitieve als intransitieve en duratieve betekenissen hebben. Transitief gebruikt geeft *communicare* de uitnodigende activiteit aan van 'gangmakers', die anderen ergens aan willen laten deelnemen, of die iemand iets willen meedelen; intransitief en duratief gebruikt geeft het een persoonlijk en duurzaam engagement aan van iemand met iets of iemand. In alle gevallen ontstaat er door een geslaagde communicatie een *communitas*, een al dan niet tijdelijke gemeenschappelijkheid, die – zeker waar zij gestoeld is op ritualiteit of eredienst¹⁰ – ook de intimiteit van een *communio*¹¹ kan meebrengen.

Deze verkenning van de terminologie maakt al meteen duidelijk dat 'spreken met anderen' slechts één vorm van communicatie is en niet eens de voornaamste. Andere vormen van onderlinge communicatie, zoals (laten) zien, horen en ruiken, voelen en ondervinden, geven en ontvangen, samen zingen, bidden en stilte beleven zijn - zeker in het domein van de ritualiteit en de liturgie - even belangrijk. Daarom zijn de ritualiteit en de

⁹ Theo van Dun, *Invoeren in Vieren: Ritueel-liturgische Strategieën. Een onderzoek naar de katholieke kerkdiensten in inrichtingen van Justitie in Nederland*, 2011.

¹⁰ Vgl. V. Turner, *The ritual process: Structure and anti-structure*, 1969, 125-130; ook Post, "Perspectieven van vloeibaar ritueel" in: A.H.M. van Iersel & J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastaat, Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastaat*, 2009, 137-138; C. de Groot, "Vaste kaders, fluïde vormen. Kerkelijke liturgie voorbij kern en marge" in: L. van Tongeren (red.) *Liturgie op maat. Vieren in het spanningsveld van eenheid en veelkleurigheid*. (Meander 12), 2009, 221 en Van Dun, "Liturgisch pastoraat. De justitiepastaor als voorganger" in: A.H.M. van Iersel & J. D.W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastaat*, 2009, 92-295 en 305-314.

¹¹ *Communio* heeft als eerste betekenis '*communio sanguinis*', 'bloedverwantschap'. Ten opzichte van het algemenere begrip *communitas* (groep, maatschappij) duidt de term *communio* een intiemere gemeenschap aan, zoals bijvoorbeeld de joodse en christelijke geloofsgemeenschap die zichzelf als *familia Dei* zien en daarin eenheid met God en met elkaar verwoorden.

liturgie in al hun uitingsvormen allereerst zelf verbindende communicatiemiddelen.

2.2. *Ritueel-liturgische communicatie wezenlijk voor (religieus) ritueel*

Religieuze rituelen zijn bovendien bedoeld om communicatie tot stand te brengen tussen de mens en de godheid omwille van wie het ritueel wordt gevierd. De lijnen, waarlangs de communicatie tussen de mens en zijn godheid in dynamisch perspectief bedacht worden, worden in de christelijke liturgische theologie aangeduid met de Griekse termen *katabasis* en *anabasis*: de godheid daalt neer vanuit den hoge (*katabasis*), de mens gaat daarheen op (*anabasis*). De droom van Jacob, waarin deze een ladder ziet waarop engelen neerdalen en opklimmen, is een metafoor voor dit communicatieve schema (vgl. Gen. 28:10-22). Het schema verleidt vaak tot een eenzijdige nadruk op het goddelijke initiatief van de beweging, wat tot gevolg heeft, dat er weinig aandacht gegeven wordt aan de contextuele beginsituatie van de mens. De 'dubbele beweging'¹² binnen het schema vereist blijvende aandacht voor deze 'horizontale dimensie' om de ritueel-liturgische communicatie ten volle te kunnen beschrijven: God komt midden in onze concrete leefwereld aanwezig. Wij nemen hier en nu op 'sacramentele' (dat is: mysterievolle) wijze deel (*communiceren*) aan zijn hemelse werkelijkheid.¹³

2.3. *Exemplarisch: de eerste alinea's van de 'Canon Romanus'*

Dat dit vanouds zo werd verstaan in de Romeinse Kerk, valt af te lezen aan de eerste alinea's van de zogenoemde *Canon Romanus* (tegenwoordig *Prex Eucharistica I* gelabeld).¹⁴ De oudste lagen van deze tekst dateren al van vóór de dagen van Ambrosius van Milaan (vierde eeuw).¹⁵ Het gebed is opgebouwd uit twee delen, de (variabele) priefatie en het tekstdeel dat de liturgische actie rond brood en wijn begeleidt, met daartussen het *Sanctus* en het *Benedictus*.

In de inleidende dialoog voor de priefatie neemt de oproep "Hoog de harten" een centrale plaats in. Dat is een oproep tot *anabasis*, die wordt beantwoord met een instemmend "Wij hebben ons hart bij de Heer". De

¹² Zie ook verderop, § 3.1 en 4.

¹³ Van Dun, "Liturgisch pastoraat", 292, ook aantekening 1.

¹⁴ Vgl. *Ordo Missae, ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, nrs. 51-71, 1969, 109-117.

¹⁵ Vgl. Ambrosius van Milaan, *De Sacramentis IV*, 5, 21-22; 6, 26-27, geciteerd in: A. Hänggi & I. Pahl, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Spicilegium Friburgense, 12), 1968, 421-422; vgl. ook: Ad de Keyzer, *Om voor Gods Gelaat te staan. Een expositio missae*, 1999, 149-150, ook aantekening 143; H. Wegman, *Geschiedenis van de christelijke eredienst in het westen en het oosten. Een wegwijzer*, 1976, 104-105; J. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, II, 1966, 109-110.

anabasis verloopt trapsgewijs. Eerst wordt God gedankt om zijn heilsdaden, die van voortdurende *katabasis* getuigen. Die dankzegging loopt uit op een zich invoegen in de eeuwigdurende lofzang van engelen en hemelse machten en krachten.

Daarna begint het tekstdeel, dat de kernrituelen van de Eucharistie begeleidt en daarom *Canon Missae*, letterlijk: 'Orde van dienst voor de Mis' werd getiteld. Ik geef de drie bedoelde alinea's van de *Canon Romanus* hier in Nederlandse vertaling weer; tussen parentheses zijn enkele belangrijke Latijnse wendingen, die zich soms moeizaam laten omzetten in onze taal opgenomen:

1. "Daarom dan, algoede Vader [*Te igitur, clementissime Pater*], vragen wij U nederig, door Jezus Christus, uw Zoon, onze Heer, deze giften, deze gaven, deze heilige vlekkeloze offeranden te aanvaarden en te zegenen. Wij bieden ze U allereerst [*in primis*] aan voor uw heilige katholieke kerk – geef haar genadig vrede, bescherming en eenheid en geleid haar over de gehele wereld [*toto orbe terrarum*]; wij doen dat tezamen met [*una cum*] uw dienaar, onze paus N.N., met onze bisschop N.N., en met allen die, rechtzinnig en trouw, het katholieke en apostolische geloof belijden.
2. Gedenk, Heer, uw dienaren en dienaressen en allen die hier rond uw altaar staan [*et omnium circumstantium*], van wie Gij het geloof kent en wier toewijding U gebleken is, voor wie wij U dit offer van lof brengen en die dat ook zelf doen, zowel voor henzelf als voor hun dierbaren [*vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se, suisque omnibus*], voor hun verlossing, voor het heil en behoud waarop zij hopen – waarom zij U hun offer brengen, eeuwige, levende en ware God.
3. Verbonden in eenzelfde gemeenschap [*Communicantes, et memoriam venerantes*], eren wij de gedachtenis, allereerst van de glorierijke Maria, altijd Maagd, Moeder van onze God en Heer Jezus Christus, en van de heilige Jozef, haar bruidegom, en van uw heilige apostelen en martelaren Petrus en Paulus, Andreas, (Jakobus en Johannes, Thomas, Jakobus, Filippus, Bartholomeüs, Mattheüs, Simon en Thaddeüs; Linus, Cle-tus, Clemens, Sixtus, Cornelius, Cyprianus, Laurentius, Chrysogonus, Johannes en Paulus, Cosmas en Damianus) en van al uw heiligen; om-wille van hun verdiensten en voorbede, help ons in alle omstandighe-den door uw kracht en uw bescherming. (Door Christus onze Heer. Amen)".¹⁶

In de eerste alinea wordt meteen al de communicatieve dimensie van het eucharistische ritueel aangegeven: de gemeenschap is gekomen op het kruispunt van *katabasis* en *anabasis*. Zij is zich bewust van Gods aanwezigheid in haar midden, spreekt Hem heel direct aan ("*Te igitur,*

¹⁶ *Ordo Missae*, nrs. 51-53, 109-110.

clementissime Pater") en verwoordt haar rituele intentie: in deze samenkomst wil zij Hem een offer aanbieden ten behoeve van allen, met wie zij in *communio* staat en voor wie zij biddend wil interveniëren bij God.

Als kringen, veroorzaakt door een steen in het water, geeft de tekst vervolgens dan ook aan – in een kleine reeks ingelaste voorbeden – wie dat zijn: een eerste kring in het water ("*in primis*") is die van de *communio* met de universele en de lokale kerk, welke eenheid ook wordt uitgedrukt in de vernoeming van de paus en de lokale bisschop, met wier gezamenlijke zending deze liturgische handeling geschiedt ("*una cum*"). Binnen deze eerste kring zijn er de vanuit het 'epicentrum' uitdijende waterrimpelingen. Het zijn gedachtenissen die door de celebrant eigener beweging worden verwoord en die, welke hij noemt uit naam van de omstanders ("*omnium circumstantium*"); voor die omstanders zelf, die als lidmaten van de geloofsgemeenschap samen met hem voor hun intenties het offer aan God opdragen ("*vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se, suisque omnibus*") wordt door de priester ook gebeden.¹⁷

En tenslotte is er als een tweede, alles omvattende en de hemel weerspiegelende kring in het water die van de *communio* met de heiligen: bij name worden genoemd Maria en Jozef, de apostelen en (vanwege de *Sitz im Leben* van de tekst vooral de) de heilige bisschoppen en martelaren van Rome, met wie al biddend gecommuniceerd wordt in piëteitvolle herinnering ("*communicantes, et memoriam venerantes*"). Deze 'kringen in het water' geven de dynamiek van de ritueel-liturgische communicatie weer: de vierende gemeenschap neemt haar eigen identiteit en zelfbewustzijn als vertrekpunt: zij weet zich deel van een lokale en tegelijkertijd ook wereldwijd verspreide ("*in toto orbe terrarum*") geloofsgemeenschap, die haar wortels heeft in sterke geloofsgetuigenissen uit het verleden, op grond waarvan zij zich een eschatologisch toekomstperspectief (de hemelse gemeenschap met God) mag toerekenen.

Het "*communicantes*" waarmee de derde alinea begint, neemt – afgezien van de grammaticale implicaties¹⁸, – in deze openingsteksten een

¹⁷ Onder de "*circumstantes*" moeten de gelovigen worden verstaan, die zich oudtijds tijdens het bidden van het eucharistisch hooggebed als 'concelebranten' verzamelden rondom het altaar. Waar "*qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*" in eerste instantie zonder aarzelen werd begrepen als een omschrijving van hun rechtmatige actieve aandeel in het voltrekken van de liturgische *actio*, werd in de 9^e eeuw de zinsnede "*pro qui tibi offerimus vel...*" toegevoegd vanwege het onderscheid dat gemaakt ging worden tussen de liturgische bevoegdheid van celebrant en leken gelovigen; vgl. De Keyzer, *Om voor Gods gelaat te staan*, 154 en aantekening 173. Vgl. ook Jungmann, II, 119-123.

¹⁸ De veelzeggende wending "*Communicantes, et memoriam venerantes in primis (...) Mariae, ...*" wordt in het officiële Nederlandse missaal nogal vlak en gemakkelijk vertaald met: "*zo bidden wij U met Maria, (...)*"; vgl. *Altaarmissaal voor de Nederlandse Kerkprovincie*, Nationale Raad voor

centrale plaats in. Het is – om de metafoor van zojuist voort te zetten – de steen die de kringen in het water tot leven roept en oorzakelijk met elkaar verbindt. Communicatie met God, met zijn hemelse werkelijkheid en met elkaar is – zo valt met deze oude liturgische tekst aan te tonen – een wezenlijke karaktertrek van de (christelijke) eredienst. Dat wordt extra onderstreept door twee beperkingen, die aan de deelname aan de *communitas/communio* gesteld kunnen worden.

Er was oudtijds de *disciplina arcani*, waarbinnen de (pre-) catechumenen vooralsnog werden uitgesloten van het ultieme ritueel-liturgische communiceren van de *communitas*: de *communio in sacris*, of deelname aan de sacramenten. Hen werd in de samenkomsten slechts toegang verleend tot de Dienst van het Woord; na afloop hiervan moesten zij de kerkruimte verlaten.¹⁹ Dat is nog hoorbaar in de Goddelijke Liturgie volgens de Byzantijnse ritus, wanneer de diaken aan het begin van de Tafeldienst oproept de kerkdeuren te sluiten.²⁰

Naar de gelovigen toe is er ten slotte de mogelijkheid tot *excommunicatie*, die van deelname aan de sacramenten uitsluit: wie deze (zware) kerkelijke straf oploopt wordt (minstens voor een tijd) uit de *communio* van de *communitas* verstoten. Excommunicatie heeft dus vooral rituele consequenties, en bewijst op haar beurt – als tegendeel van de ritueel-liturgische communicatie – per definitie hoe wezenlijk de laatstgenoemde is voor het christelijke rituele en liturgische handelen.²¹

Het moge duidelijk zijn, dat de ritueel-liturgische communicatie, zoals die omschreven staat in de hierboven geciteerde alinea's van de *Canon Romanus*, een ideële is en dat de in de tekst beleden *communio* een spiri-

Liturgie, 1979, 686. De precieze grammaticale positie van het "*communicantes*" is onduidelijk. Het lijkt ook te slaan op het collectieve "*wij*" dat het onderwerp is van de voorafgaande alinea's; vgl. De Keyzer, *Om voor Gods gelaat te staan*, 154-155, ook aantekening 182.

¹⁹ De Dienst van het Woord werd in de volksmissalen van vóór het Tweede Vaticaanse Concilie (1962-1965) de "Liturgie van de *geloofsleerlingen*" genoemd, de Dienst van de Tafel de "Liturgie van de *gelovigen*".

²⁰ 'Ιερατικόν, 'Αι Θείαι Λειτουργίαι Ιωάννου του Χρυσόστομου, Βασιλείου του Μεγάλου, των Προηγιασμένων, 1981, 92: "Τὰς θύρας, τὰς θύρας! Ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν!" ("De deuren, de deuren! Laat ons in wijsheid aandachtig zijn!"). Zie ook 125: in de Basiliosliturgie worden de catechumenen in andere bewoordingen opgeroepen de kerkruimte te verlaten: "Dat wie catechumeen is, nu ga! Niemand van de catechumenen nog hier!...". Vgl. ook 165: iets uitgebreider gaat het er aan toe in de Liturgie van de Voorgewijde Gaven. Ik heb in Griekenland tenslotte een actuele praktijk meegemaakt: de Woorddienst was tot het Evangelie door luidsprekers in het dorp waar ik verbleef te horen. Na de begroeting en uitnodiging voor het Evangelie werd de knop omgedraaid.

²¹ *Codex Iuris Canonici, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 1983, c.1312¹⁰ c. 1331.

tuele is, die beide berusten op gevoel voor symboliek en mystieke beleving. Deze ideële communicatie en spirituele *communio* ontstaan en bestaan dan ook vooral op het niveau van de metawerkelijkheid van het geloof. Maar achter die metawerkelijkheid resoneert de alledaagse werkelijkheid mee: er moet aan bepaalde (communicatieve) voorwaarden worden voldaan, wil de ritueel-liturgische communicatie in de liturgievieringen volwaardig beleefd kunnen worden. Tot die voorwaarden moeten op de eerste plaats een respectvolle wederkerige uitwisseling van belevingen en een zoveel mogelijk gedeelde betekenisgeving aan de liturgische rituelen binnen de diverse geledingen van de geloofsgemeenschap worden gerekend.

3. *Betekenisgeving en toe-eigening als 'motoriek' van ritueel-liturgische communicatie*

3.1. *Betekenisgeving en toe-eigening als sturende factoren*

Rituelen hebben geen enkele betekenis, wanneer ze niet ook daadwerkelijk door mensen worden voltrokken. Met andere woorden: rituelen zijn betekenisloos in zichzelf.²² De liturgiewetenschapper Marcel Barnard zei het heel scherp en misschien wat overtrokken en uitdagend: "(...) een rite bestaat niet op papier".²³ Dat geldt ook voor de liturgie die per definitie uit rituelen is opgebouwd.

Dat wij in de theologie van en over de liturgie een *geloofs*betekenis kunnen toekennen aan de liturgische rituelen vindt dan ook reden in onze ervaringen met en toe-eigening van voorafgaand vieren. Vanuit die ervaringen in het verleden evolueert de betekenisgeving aan het ritueel-liturgische doen ook, zoals dat handelen zelf zich ook vanuit het verleden verder heeft ontwikkeld.²⁴

Voor wat de rooms-katholieke Kerk betreft zijn de betekenissen, die door de vormgevers ervan, de bevoegde kerkelijke overheid, in boeken met een uitputtende opgave van te bezigen liturgische teksten en een precieze beschrijving van het rituele handelen, en in inleidende beschouwingen en leerstellige documenten over de liturgie aan die liturgie worden meegegeven als normatief te beschouwen.²⁵ Deze 'benoeming' door

²² Vgl. W. van Beek, *De rite is rond. Betekenis en boodschap van het ongewone*, 2007. Inaugurale rede aan (toen nog) de Universiteit van Tilburg, uitgesproken op 28 september 2007.

²³ M. Barnard, *Liturgie voorbij de Liturgische Beweging. Over 'Praise and Worship', Thomasvieringen, kerkdiensten in migrantenkerken en ritualiteit op het internet*, 2006, 48.

²⁴ H. Wegman, "Liturgie en lange duur" in: L.van Tongeren (red.), *Toekomst, toen en nu. Beschouwingen over de ontwikkelingen en de voortgang van de liturgievernieuwing* (Liturgie in Perspectief 2), 1994, 11-38, met name 24-36.

²⁵ *Codex Iuris Canonici*, c. 840-841; vgl. ook Post, "Interference and intuition: on the characteristic nature of research design in liturgical studies" in: *Questions*

de kerkelijke overheid is te beschouwen als de officiële betekenisgeving aan de katholieke liturgie. Het is een eenzijdig gecommuniceerde betekenisgeving: zij wordt aan de geloofsgemeenschap zonder verdere inspraak opgelegd.

Binnen die geloofsgemeenschap zijn er de theologen en de liturgiewetenschappers, die vanuit een studieuze omgang met en kennisneming van de ontwikkelingen van de katholieke liturgie in heden en verleden proberen bij te dragen aan de officiële betekenisgeving aan het ritueel. Hoewel hun wetenschappelijke bijdragen niet eenzelfde status hebben als de benoeming van de liturgie door de kerkleiding, zijn ze toch ook te beschouwen als min of meer officiële betekenisgeving.

Tegenover de normatieve en officiële 'benoeming van bovenaf' door de kerkelijke overheid staat de toe-eigening en betekenisgeving die opkomt in het midden van de geloofsgemeenschap waar zij zich verstaat met door haar gevierde liturgie. Die betekenisgeving kan zowel collectief van aard zijn als individueel.²⁶ De betekenissen die mensen aan hun rituelen zullen geven, collectief of individueel, hebben op de eerste plaats te maken met henzelf en met hun existentie: zij "brengen (...) (in de rituelen) hun ideeën en idealen, hun mentaliteiten en identiteiten tot expressie, anderzijds voedt en transformeert ritueel handelen die ideeën, mentaliteiten en identiteiten".²⁷ Bij het voltrekken van rituelen is er sprake van een wisselwerking, een basale communicatieve uitwisseling tussen het ritueel en diegenen die het vieren, zo blijkt uit deze omschrijving van wat wij 'het rituele proces' zouden kunnen noemen: in het ritueel drukken de vierenden hun kijk op het leven uit, terwijl ze daaraan tegelijkertijd morele transformatieve impulsen voor hun toekomstig gedragen ontlennen.

Lang niet altijd sporen de officiële betekenisgeving ('benoeming van bovenaf') en de collectieve en individuele toe-eigening en betekenisgeving ('benoeming van onderaf'). In de termen van de analyses van Michel De Certeau van de maatschappelijke machtsverhoudingen kunnen ze zich tot elkaar verhouden als 'van bovenaf' opgelegde "strategieën" tegenover 'van onderop' bedachte "tactieken", om – in ons geval – tegenover de dwingende opvattingen omtrent de katholieke liturgie van de kerkelijke overheid in elk geval nog iets van onszelf in de rituelen te kunnen leggen.²⁸

Liturgiques/Studies in Liturgy 81, 2000, 48-65 en Van Dun, *Invoeren in Vieren*, 46-50.

²⁶ Vgl. M. Kelleher, "Liturgical theology: a task and a method" in: *Worship* 62, 1988, 6. Kelleher onderscheidt drie soorten van "meaning" of betekenisgeving: de "official meaning" (de 'benoeming van bovenaf'), de "public meaning" (de collectieve toe-eigening of 'benoeming van onderaf') en de "personal meaning" (de individuele toe-eigening en betekenisgeving).

²⁷ P. Post, "Speelruimte. Liturgische identiteit en het perspectief van actuele sacrale domeinen" in: L.van Tongeren (red.), *Liturgie op maat*, 50.

²⁸ M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, 1984, xix en 35-37; vgl. ook W.

Ruimte geven aan de betekenisgeving 'van onderaf' wordt in de hedendaagse pastoraal-theologie voorgestaan door een internationale beweging als *Open Kerk* die ernaar streeft, dat de kerkgemeenschap haar oor te luisteren gaat leggen bij de actuele samenleving en de daar heersende cultuur om de kerk weer aantrekkelijk en toegankelijk te maken voor wie (relatieve) buitenstaanders zijn (geworden). Dit streven naar wat wel een 'dubbele beweging' wordt genoemd brengt een gastvrije en open beweging vanuit het pastoraat en de liturgie naar de samenleving toe en een even open beweging vanuit de samenleving en de omringende cultuur en ritualiteit naar de liturgie toe met zich mee, die weer een eigen creatieve inbreng mogelijk maakt in een eerst hermetisch liturgisch systeem.²⁹ Het is een streven, dat vanwege een soms moeilijk af te leggen vasthoudendheid aan de binnenkerkelijke traditie nog niet altijd ten volle als een voor de samenleving werkelijk open beweging gerealiseerd wordt.³⁰

3.2. 'Deductie' versus 'inductie' en 'adequate liturgie'

Een liturgie, die zich weinig gelegen laat liggen aan de gevoelens en belevingen van de leden van de verzamelde geloofsgemeenschap en onverkort tot in alle detail vasthoudt aan de kerkelijke voorschriften ter zake van het ritueel, is te kwalificeren als een "deductieve liturgie". Gerard Lukken karakteriseert deductieve liturgie als een liturgie 'van bovenaf', waarin het algemene wordt toegepast op het particuliere en de transcendentie zich manifesteert als "van boven naar beneden". Zij is trans-*de*-scendentie: "er is sprake van een neerdalende lijn".³¹ De *katabasis* speelt in het geval van deductieve liturgie niet alleen een hoofdrol in de theologie over de liturgie, maar ook in de performance van het ritueel.

Tegenover de deductieve liturgie stelt Lukken de "inductieve liturgie", die precies een omgekeerde beweging kent: van "het bijzondere naar het algemene". Lukken noemt als voorbeeld van deductieve liturgie de aloude Latijnse requiemmis met Gregoriaanse gezangen. Het onderscheid tussen deductieve en inductieve uitvaartliturgie omschrijft hij vervolgens als: "het gaat nu (bij inductieve liturgie; vD) niet meer om de requiemmis, maar om *deze* uitvaartliturgie. Inductieve liturgie begint daar waar mensen staan en niet aan de andere kant (...). De transcendentie wordt als het ware gaandeweg vanuit het hier en nu ontdekt en onthuld. Er is sprake van een opstijgende lijn: van trans-*a*-scendentie".³² Het accent valt bij inductieve liturgie in denken en doen op de *anabasis*.

Frijhoff, "Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving" in: *Trajecta* 6, 1997, 99-118, m.n. 108.

²⁹ Van Dun, *Invoeren in Vieren*, 30-31, ook aantekening 39 en literatuur aldaar.

³⁰ Post, "Speelruimte", 47-48.

³¹ G. Lukken, *Rituelen in overvloed, Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*, 1999, 216.

³² Idem, *Rituelen in overvloed*, 217.

De ritueel-liturgische communicatie krijgt uiteraard meer kansen in een inductieve liturgie dan in een deductieve liturgie. Zeker wanneer er ook nog wordt gestreefd naar een "adequate liturgie": dat wil zeggen, naar een liturgie die terdege rekening houdt met de kerkelijkheid en het geloofs-niveau van de deelnemers daaraan en die als beginsituatie neemt.³³

Twee (recente) voorbeelden van eenzelfde ritueel bij een uitvaart kunnen het verschil tussen deductieve en inductieve, adequate liturgie - en het verschil in mogelijkheden daarvan voor een geslaagde ritueel-liturgische communicatie - wellicht verduidelijken:

Het is woensdag 21 maart 2012. In het Belgische Lommel wordt een afscheidsviering gehouden voor de een week eerder in Zwitserland verongelukte schoolkinderen en hun omgekomen begeleiders. De Vlaamse tv verslaat de plechtigheid. Wel een half uur lang staan stadsgenoten en genodigden in een als rituele ruimte ingerichte sporthal te wachten op de binnenkomst van de families met hun doden. Er is zacht pianospel. Het tv-beeld gaat van de hal naar buiten en weer terug.

Buiten schijnt de zon. Binnen is het donker. Buiten staat een peloton soldaten klaar, die de zestien doodskisten zullen binnen dragen. De ene na de andere lijkauto rijdt voor. Busjes met daarin de familieleden van de slachtoffers volgen de lijkauto's. Telkens nemen soldaten een kist op de schouder en dragen hem naar binnen. Een donkerbruine voor de klassenleraar, kleinere witte kisten voor de kinderen van zijn klas.

Tot alle kisten zijn binnengedragen vormen de dragers een erewacht bij 'hun' kist. Elke kist wordt gevolgd door de familie; de echtgenote, de ouders, broers en zusjes, grootouders misschien, of peetvaders en peetmoeders. Zij brengen hun man, zoontje, dochtertje binnen in de samenkomst. In hun stille, trieste, maar dappere optreden klinkt een vraag door aan wie binnen op hen wachten: 'Ziehier onze lieve dode, zie ons verdriet en draag het met ons mee...' De emotie bij wie staan te wachten op de rouwende families is steeds weer voelbaar. En er is alle tijd voor elke familie...

Een dag later, donderdag 22 maart 2012, vindt er een herhaling van dit ritueel van het binnendragen van de doden plaats in Leuven. Het is hetzelfde ritueel, maar het pakt toch anders uit, want het is nu ingebed in een klassieke, zij het Nederlandstalige, uitvaartmis. Ook nu weer is de Vlaamse tv aanwezig. De viering wordt in een afgeladen volle Sint-Pieterskerk gehouden. De liturgie begint formeel, als een stoet van priesters (de pastoors van getroffen families?) in liturgische gewaden van achteruit de kerk naar voren gaat, naar het priesterkoor. In dat koor zitten dan al twee bisschoppen te wachten en staan stoelen klaar voor koninklijke gasten: de Belgische Koning en de Nederlandse kroonprins met hun vrouwen. Ze

³³ Idem, *Rituelen in overvloed*, 223-229.

waren er gisteren in Lommel ook bij, maar hadden toen toch minder prominente plaatsen; ze vielen minder op op de eerste rij.

Het orgel speelt zachtjes. De tv brengt buiten in beeld. Daar staat de deken van Leuven in liturgisch gewaad op de trappen van de kerk. Hij zal de hoofdcelebrant zijn. Hij heet iedereen welkom, de familieleden en straks de hoge gasten. Als zij binnen zijn, worden de lichamen van zeven van de omgekomen kinderen voorgereden. Ook nu weer staan er soldaten klaar om hun witte doodskisten binnen te dragen. Ze komen deze keer 'alleen' binnen, de een na de ander, de eerste kist voorafgegaan door de celebrant van de viering, de deken, zoals gebruikelijk bij een uitvaart, terwijl het orgel nog steeds zachtjes speelt. De soldaten zetten de kisten neer in een rij voor de communiebanken en marcheren af. Het koor zingt het openingslied...

Er heerste in Lommel een andere sfeer dan in Leuven; er was van meet af aan 'ruimte' voor een eigen, persoonlijke inbreng in de viering. De nabestaanden communiceerden hun verdriet ritueel met de aanwezigen, door te spreken over of tot hun dode echtgenoot of kind. Er was geen sprake van een specifiek gelovige of kerkelijke inkadering: de viering werd geleid door tv-presentator Bart Peters. Maar er werden wel rituele bouwstenen geleverd die zouden kunnen dienen voor een ontroerende, inductieve kerkelijke uitvaart. De viering was in samenspraak met de ouders en andere familieleden en de gemeente Lommel vorm gegeven door een regisseur/choreograaf en weerspiegelde daarom in hoge mate hun (ge)loofs)belevingen en gevoelens. Daarover was in de voorbereidingsfase waarschijnlijk uitgebreid met elkaar gesproken. En nagedacht. Daarom kon de viering ook sereen verlopen.

In Leuven daarentegen was de officiële katholieke uitvaartliturgie het rituele kader. Enerzijds kanaliseerde zij de gevoelens van wie haar vierden door haar elkaar opvolgende, bekende rituelen, anderzijds bood zij in deze emotioneel zeer beklemmende situatie juist daardoor (te) weinig kansen om de eigen gevoelens genoegzaam te uiten. Op de enkele momenten, waarop dat wel kon, liep het begrijpelijkerwijs dan ook uit de hand: toen tegen het einde van de viering familieleden werden uitgenodigd een voorbede te bidden werd het menigeen onder hen te machtig: hun opgekropte emoties vroegen om uiting. Zelfs voor de 'liturgische professional', de voorganger van de viering, de deken van Leuven, die zich tijdens de voorbeden eerst nog troostend en beschermend achter de families opstelde, was het bidden van het afsluitende gebed voor de absoute door zijn emoties een bijna onmogelijke opgave.

4. *Ritueel-liturgische communicatie in de bajes; de stand van zaken*

4.1. *Ritueel-liturgische strategieën als 'communicatief plan de campagne'*
Van september 2008 tot april 2009 ben ik gastvrij door een achttal katholieke justitiepastores in 'hun' inrichtingen ontvangen om er een kerk-

dienst mee te maken. Ik heb die acht kerkdiensten geobserveerd en geanalyseerd en de resultaten van dit onderzoek gerapporteerd in mijn dissertatie. Daaraan had ik de titel *Invoeren in Vieren: Ritueel-liturgische Strategieën* meegegeven, om aan te duiden, dat het mij in mijn boek ging om een antwoord op de vraag, hoe katholieke justitiepastores in hun kerkdiensten te werk gaan om de gemêleerde groep van marginaal kerkelijke, andersgelovige of ongelovige kerkgangers zich 'thuis' te laten voelen in de liturgie.³⁴

De acht gekozen justitiële instellingen vertegenwoordigden alle soorten justitiële inrichtingen, die ons land rijk is: tbs-klinieken, jeugdinstellingen, huizen van bewaring voor mannen en vrouwen, gevangnissen voor mannen en vrouwen en inrichtingen voor vreemdelingenbewaring. Zonder te willen generaliseren (er staan in de *Penitentiaire Landkaart 2009* meer dan tachtig justitiële inrichtingen ingetekend³⁵), zie ik in de acht door mij bezochte kerkdiensten een reële afspiegeling van wat zich in het algemeen ter zake zal voordoen.³⁶

Als 'stand van zaken' is het volgende beeld te schetsen: de onderzochte kerkdiensten (een 'agapèviering', een eucharistieviering, drie Woord- en Communiediensten en drie Woord- en Gebedsdiensten³⁷) vertonen een mix van deductieve en inductieve liturgie. Qua vormgeving zijn ze voornamelijk deductief, terwijl de inhoud vooral tendeert naar inductie. In termen van wat we hun configuratie kunnen noemen (hoe 'exclusief' of 'inclusief' is de viering naar vorm en/of inhoud?³⁸) worden de kerkdiensten desondanks echter vooral gekenmerkt door een streven naar een 'inclusieve', voor alle deelnemers naar vorm en inhoud 'open' en toegankelijke liturgie.

De ritueel-liturgische communicatie in de katholieke liturgie in de Nederlandse justitiële inrichtingen verliep slechts in één van de acht cases volgens de klassieke liturgische communicatielijnen (vgl. § 2.3): alleen in de vreemdelingenbewaring werden de kerkgangers door de voorganger "broeders en zusters" genoemd, waardoor hij aangaf dat zij – vreemdelingen – tenminste tot de *familia Dei* behoorden.³⁹

De door mij bezochte kerkdiensten waren enerzijds de vrucht van een 'dubbele beweging' (vgl. § 3.1), anderzijds werd die 'dubbele beweging' niet altijd ten volle waargemaakt. Katholieke justitiepastores hebben door

³⁴ Van Dun, *Invoeren in Vieren*, 18-22, ook 54-58.

³⁵ *Landkaart 2009*, uitgegeven door de Dienst Justitiële Inrichtingen, Corporate Communicatie, Den Haag (Artikelnummer: DJI/CC/2009/36, April 2009, 09-0103).

³⁶ Van Dun, *Invoeren in Vieren*, 52-54.

³⁷ Idem, *Invoeren in Vieren*, 95-359.

³⁸ Idem, *Invoeren in Vieren*, 31-32; Vgl. ook M. Hoondert, *Om de parochie. Ritueel-muzikale bewegingen in de marge van de parochie. Gregoriaans. Taizé. Jongerenkoren*, 2006, 200-201.

³⁹ Vgl. Van Dun, *Invoeren in Vieren*, 118, aantekening 319 en vooral 331-359.

de dag intensief contact met hun pastoranten. Het lijkt erop, dat zij daarom denken er vanuit te mogen gaan, dat zij de gevoelens en belevingen van de kerkgangers ook genoegzaam kennen. Slechts in een enkele inrichting werden potentiële kerkgangers bij de voorbereiding van de vieringen betrokken. Evenmin werd er in de kerkdiensten veel ruimte geboden aan de kerkgangers om feitelijk functioneel actief bij te dragen aan de kerkdienst; alleen als het niet anders kon werden kerkgangers ingeschakeld om te assisteren. Dat was vooral het geval als er onder de kerkgangers meerdere talen werden gesproken en er ook in andere talen dan het Nederlands moest worden gelezen.⁴⁰

Dat heeft uiteraard gevolgen voor de ritueel-liturgische communicatie tussen de voorgangers en kerkgangers; die lijdt daaronder. De kerkgangers worden onvoldoende gestimuleerd om de kerkdienst actief mee te maken.⁴¹ Daar komt nog bij dat de katholieke justitiepastores die meededen aan mijn onderzoek de kerkdienst in de voorbereidingsfase blijken te beschouwen als een te ontwerpen *tekst* en tijdens de vieringen geneigd zijn om steeds maar weer gebruik te maken van 'verbindende teksten' die niet zelden uitleggen of inleiden wat er gezegd of gezongen gaat worden en wat er te gebeuren staat. De ritueel-liturgische communicatie loopt door deze 'taligheid' van de kerkdienst gevaar te verzanden in een lange monoloog, waardoor het concentratievermogen van de tot luisteren beperkte kerkgangers vermindert.⁴²

In mijn proefschrift doe ik aanbevelingen om de ritueel-liturgische communicatie te verbeteren. Het betreft dan aanbevelingen om de mogelijkheden tot functioneel actief mee doen te vergroten in alle fasen van wat ik 'het liturgisch proces' heb genoemd⁴³: in de voorbereidende fase, tijdens de viering zelf en in een evaluatiefase.⁴⁴

⁴⁰ Idem, *Invoeren in Vieren*, 367-368.

⁴¹ Idem, *Invoeren in Vieren*, 119: "De laatste jaren is het begrip 'actieve deelname' door de liturgiewetenschap herijkt. De nadruk ligt niet meer uitsluitend op het 'actief of functioneel meedoen', maar evenzeer op het 'meemaken'. Naast de 'buitenkant' ('meedoen') is er binnen de 'actieve deelname' ook ruimte voor de 'binnenkant' ('meemaken'), voor engagement en persoonlijke toe-eigening van de viering. Ad de Keyzer wil aan 'meedoen' daarom ook een "passieve lading" geven. De Keyzer noemt als modaliteiten van 'geëngageerd meemaken': 'aanwezig zijn, horen en ontvangen, kijken, stil zijn'. Vgl. ook Louis-Marie Chauvet (1999), "La liturgie demain: essai de prospective" in: P. de Clerck (ed.), *La Liturgie, lieu théologique*, 206-214 en De Keyzer, *Ga met ons jouw weg. Opbouw, betekenis en vormgeving van de eucharistie*, 2001, 123; vgl. ook idem, "Gewijd tot heilig priesterschap. Actieve deelname volgens Vaticanum II en erna" in: *Tijdschrift voor Liturgie* 87, 2003, 266-275.

⁴² Van Dun, *Invoeren in Vieren*, 373 en ook e.g. 113.

⁴³ Idem, *Invoeren in Vieren*, 67-71.

⁴⁴ Idem, *Invoeren in Vieren*, 421-424, *Aanbevelingen (1), (4) en (5)*.

4.2. *Mystagogie: een 'desideratum' van hogerhand*

Toen de toenmalige hoofdaalmoezenier bij de Inrichtingen van Justitie, Fred van Iersel, in 2004 een kaderregeling ter zake van de katholieke liturgie in de Nederlandse justitiële inrichtingen publiceerde, stelde hij daarin bij wijze van *prolegomenon*: "Het justitiepastoraat heeft in de praktijk in belangrijke mate een mystagogisch en catechumenaal karakter. Dit mystagogische karakter komt tot uitdrukking in alle taakgebieden, en derhalve ook in het liturgisch pastoraat".⁴⁵ Het is een tot feit verheven *desideratum* van Van Iersel, want de katholieke justitiepastores gaan niet "in alle taakgebieden" mystagogisch georiënteerd te werk. Naar uit mijn onderzoek bleek is dat zeker niet altijd het geval in het domein van het liturgisch pastoraat. In het beste geval zijn zij "mystagogische arrangeurs" – om een term van Gerard Groener te lenen⁴⁶ – die hun kerkdiensten op sommige momenten mystagogisch 'kleuren' door symboliek, pastorale grondhouding en sfeer.⁴⁷

Het verlangen naar een volwaardig mystagogisch georiënteerde liturgie, dat Van Iersel uitte, kan echter zeer wel gerealiseerd worden door dit 'mystagogisch arrangeren' uit te bouwen en te optimaliseren, niet in het minst, omdat, naar ik verderop zal laten zien, mystagogie te beschouwen is als een bijzondere vorm van de ritueel-liturgische communicatie met sterk transformatieve kracht. De meest effectieve bevordering van de ritueel-liturgische communicatie zie ik dan ook in een tot stand brengen van een ritueel-liturgisch 'mystagogisch proces'.⁴⁸

5. *Ritueel-liturgische communicatie ingebed in een ritueel-liturgisch 'mystagogisch proces'*

5.1. *Een theorie van mystagogische ritueel-liturgische transformatie*

In het pastorale paradigma van de eind vorige eeuw voornamelijk in Duitsland opgekomen zogenoemde *Mystagogische Seelsorge* wordt ernaar gestreefd om vanuit iemands eigen levenservaringen Gods nabijheid in diens leven aan het licht te brengen. In de toeleiding naar het mysterie, dat 'God' genoemd wordt, wordt het religieuze bewustzijn van mensen gevormd op grond van wat zij 'weten' vanuit hun eigen emoties en levenservaringen. De zelfervaring van mensen wordt een *locus theologicus*, van waaruit een dieper en gelovig verstaan van de eigen existentie ontstaat. Die *locus theologicus* zou men in het perspectief van ons onderwerp met evenveel recht ook een *locus communicativus* kunnen noemen, van waar-

⁴⁵ F. van Iersel, *Beleidskader betreffende liturgie en bediening van sacramenten in het RK justitiepastoraat in inrichtingen van justitie in Nederland*, 2004, 1.

⁴⁶ G. Groener, *Ingewijd en toegewijd, Profiel en vorming van de parochiepastor*, 2003, 348 en 354-360.

⁴⁷ Van Dun, *Invoeren in Vieren*, 370-375.

⁴⁸ Vgl. hierboven § 1.1 en Van Dun, *Invoeren in Vieren*, 421-422.

uit een nieuwe – moreel waardeerbare – verhouding kan ontstaan met God, met de medemens en met de omringende wereld.

In een hermeneutiek van de eigen biografie wordt in het mystagogisch pastoraat⁴⁹ niet alleen getracht Gods werkzaamheid in het eigen leven op het spoor te komen, maar deze ook te duiden als een persoonlijke en 'verplichtende' heilsgeschiedenis. Wanneer dat gebeurt, worden mensen in staat gesteld op basis van de nieuw verworven inzichten in hun eigen leven zichzelf daadwerkelijk te veranderen. Herbert Haslinger ziet in het mystagogische pastoraat "ein kritisches, Systemveränderndes Potential gegenüber all jenen Strukturen (...), die die Verwirklichung von Lebensmöglichkeiten unterdrücken".⁵⁰ Waar Haslinger zich nog wat vaag en algemeen uitdrukt, formuleert Hermann Kochanek scherper, dat "Mystagogische Seelsorge und Pastoral (...) dazu heraus (fordern), die lebensbehindernden Einstellungen und Strukturen in Gesellschaft und Kirche abzubauen, die fundamentale Respektierung des Anderen, des Fremden, des Unwillkommenen etc. für Selbstverständlich zu halten".⁵¹ Onder deze "lebensbehindernden Einstellungen und Strukturen" moeten we voorzeker ook een crimineel georiënteerde levenshouding en criminogene factoren in de samenleving verstaan.

De idee, dat mystagogisch georiënteerd pastoraat mensen tot nieuwe zelfreflectie kan brengen en daarmee ook tot verandering van leven, staat niet op zichzelf. Ook vanuit de *Ritual Studies* en de liturgiewetenschap wordt geopperd, dat mensen door middel van het vieren van rituelen en liturgie tot nieuwe, transformatieve inzichten kunnen worden gebracht. Gerard Lukken heeft – de functie van het ritueel op micro en macro niveau analyserend – eveneens de transformatieve kracht daarvan vastgesteld: het aloude christelijke adagium *lex orandi, lex credendi*⁵² doordenkend, voegt hij daaraan een daaruit voortvloeiende *lex agendi* toe: liturgie kan – zeker wanneer zij mystagogisch georiënteerd is – worden ervaren als niet alleen een bron van geloven, maar ook van waarachtig christelijk ethisch, sociaal en politiek handelen.⁵³ De ritueel-liturgische communicatie, die ontstaat, waar het ritueel van de liturgie op een toegankelijke, aansprekende en inspirerende manier wordt gevierd, kan helpen een mensenle-

⁴⁹ Zie hierboven, aantekening 6.

⁵⁰ Haslinger, *Sich selbst entdecken – Gott erfahren; für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit*, 1991, 74.

⁵¹ Hermann Kochanek, "Mystagogie – eine bleibende Herausforderung für Kirche und Theologie. Aspekte und Elemente einer mystagogischen Seelsorge und Pastoral" in: H. Kochanek (Hg.), *Heil durch Erfahrung und Erkenntnis*, 1993, 130.

⁵² *Lex orandi, lex credendi*: 'de norm van het bidden is de norm van het geloven'; *lex orandi, lex credendi, lex agendi*: 'de norm van het bidden en geloven is de norm van het handelen'.

⁵³ Lukken, *Rituelen in overvloed*, 67-70 en 301-303.

ven een andere existentiële oriëntatie te geven. Zulk een liturgie kwalificeerde ik in een vorige paragraaf als inductief (zie § 3.2).

Mystagogische pastoraal en inductieve liturgie versterken elkaar. Inductieve liturgie is – zo zou ik willen zeggen – als bruggen bouwend tussen ervaring en rite zelfs te beschouwen als een verbijzondering van mystagogie, terwijl omgekeerd een mystagogische pastoraal bij nadere beschouwing alleen in het domein van de liturgie ten volle tot stand lijkt te kunnen komen.⁵⁴ De volle cyclus van zelfervaring, zelfconfrontatie, zelfreflectie en zelfcorrectie kan zich in ritueel-liturgische communicatie ontvouwen, zelfs bijzondere expressie vinden in het expliciete beleven van bekering en ommekeer, boete en verzoening in een boeteviering en/of het sacrament van de Biecht.⁵⁵

5.2. *Een communicatief 'mystagogisch proces' in de kerkdiensten in justitiële inrichtingen*

Uitgaande van het 'mystagogisch arrangeren' (zie § 4.2) zou er in een justitiële inrichting een gefaseerd 'mystagogisch proces' op gang kunnen worden gebracht, voor, tijdens en na de kerkdienst als speciale exponent van de ritueel-liturgische communicatie. Van zulk een gefaseerd 'mystagogisch proces' schetste ik het grondplan in *Aanbeveling (2)* aan het einde van mijn dissertatie. Ik geef die aanbeveling hier vanwege het *argumentum* weer.⁵⁶

In de voorbereidingen van de kerkdienst neemt, naar eigen zeggen van de voorgangers, kennisneming van de voor de viering aangewezen Schriftteksten een eerste en grote plaats in.⁵⁷ Wanneer kerkgangers een actief aandeel krijgen in de voorbereidingen van de kerkdienst worden ook zij daarbij voor het eerst geconfronteerd met deze lezingen. Die eerste confrontatie met de in de kerkdienst te lezen Schriftteksten zou de vorm van een mystagogisch gearrangeerd pastoraal gesprek tussen voorganger, ingesloten kerkgangers en vrijwilligers kunnen krijgen. Kerkgangers, vrijwilligers en voorganger overwegen in dat geval de Schriftlezingen samen, als gelijkwaardige 'hoorders naar het Woord' met als leidende vraag: wat betekenen die lezingen voor mij en mijn leven? Die gezamenlijke overweging biedt de deelnemers mogelijkheden om met elkaar in gesprek te gaan over God en vooral ook over zichzelf. Een dergelijk mystagogisch gearrangeerd pastoraal gesprek biedt de voorganger ingangen om ook tijdens de homilie de Schriftverhalen met elkaar en met de eigen levensverhalen van de kerkgangers te verbinden.

⁵⁴ Groener, *Ingewijd en toegewijd*, 348 en 354-360; ook Van Dun, *Invoeren in Vieren*, 83-85.

⁵⁵ Van Dun, *Invoeren in Vieren*, Deel III, hoofdstuk 2, § 4.3.3, 395-398.

⁵⁶ Idem, *Invoeren in Vieren*, 421-422.

⁵⁷ Vgl. idem, *Invoeren in Vieren*, Deel II, hoofdstukken 2 tot en met 9, telkens § 4.2.2.

Er dienen zich dan ook nieuwe mogelijkheden aan om minder terughoudend, deductief en meer open met de te voltrekken rituelen om te gaan en om nieuwer, existentieel 'relevant' ritueel voor de liturgie in de justitiële inrichtingen tot ontwikkeling te brengen. Een mystagogisch proces naar vroegchristelijk model wordt mogelijk. Er kan een wissel worden getrokken op de eigen "mystagogische aantrekkingskracht" van de liturgische handelingen en formules⁵⁸, die de mystagogische motoriek worden van de ritueel-liturgische communicatie. De rituelen kunnen in de viering hun eigen symbolische en universele tekentaal 'spreken', een 'taal' die eigen is aan de ritueel-liturgische communicatie en die uitstijgt boven de taaldi-versiteit onder de kerkgangers.⁵⁹

Vervolgens kan een mystagogische catechese tot leven komen in de evaluatieve fase van de kerkdienst. In de mystagogische catechese, die volgens vroegchristelijk model eerst ná de liturgieviering plaats vindt, wordt aan de tijdens de viering ervaren rituelen de betekenis gegeven van handelingen die elk op hun eigen wijze voor ons wegen openen naar God toe. De mystagogische catechese stuurt zo op basis van die ervaring van de kerkgangers hun beleving en toe-eigening van de kerkdienst aan. In deze laatste fase van het ritueel-liturgische mystagogische proces zullen de voorgangers hun kerkgangers gelegenheid willen bieden voor een mystagogisch catechetisch nagesprek, waarin zij hen aan de hand van hun eigen ervaringen, belevingen en toe-eigening uiteindelijk ten diepste invoeren in vieren, emotioneel, rationeel, en vooral gelovig inspirerend tot geloof, als in een verwondering wekkend mysterie van intieme ontmoeting van God met de mens.

In deze ontmoeting zullen zij zich uitgenodigd voelen verantwoordelijkheid te nemen voor hun leven en dat, waar nodig, te veranderen.

6. *Besluit*

In haar jongste roman *Vrij Man* voert Nelleke Noordervliet de zeventiende-eeuwse jurist en arts Menno Maartenszoon Molenaar op. Met Molenaar communiceert zij gedurende heel de vertelling op mystieke wijze. De communicatie tussen auteur en romanheld is als rituele formule bedacht om Molenaar te laten herleven.

Molenaar is een vrijdenker in een tijd dat dat letterlijk levensgevaarlijk was. Hij raakt er gaandeweg van overtuigd, dat nadenken, over jezelf en je leven, over de toekomst en de wereld mensen verder brengt en bevrijdt uit structuren en denkpatronen die hen verlammen, die hen tot willoze marionetten maken van 'hun systeem' en van kwaad tot erger (ver)leiden. "Wie denkt, doodt niet", verwoordt hij zijn inzicht.⁶⁰

⁵⁸ Lukken, *Rituelen in overvloed*, 229.

⁵⁹ Vgl. Van Dun, *Invoeren in Vieren*, 394.

⁶⁰ Nelleke Noordervliet, *Vrij Man*, e-book editie, 2011, 305.

Dreiging, dwang en geweld

Religie en geestelijke verzorging in de context van het 'legitieme geweld'

Theo W.A. de Wit

Wie in *De rechtsstaat voor beginners*, het kleine maar inhoudsrijke boekje van de rechtsfilosofe Dorien Pessers, op zoek gaat naar 'legitiem geweld'¹, kan op het eerste gezicht misschien teleurgesteld worden.² Het gaat in dat mooie inleidende werkje vooral over de eenheid van moderne democratie en rechtsstaat, en over wederkerigheid als sociaal-cultureel mechanisme dat vertrouwen schept tussen vreemden. Het gaat daarnaast over de eigen werkzaamheid van het recht dat partijen zowel scheidt als verbindt, over de symbolische legitimatie van macht in onze democratie en over het in de moderniteit zo belangrijke model van het sociaal contract.

Toch is deze eerste indruk dat de grimmige kant van de staat hier ontbreekt onjuist. Ik zal demonstreren dat de vier vormen van wettelijk gelegitimeerd geweld die ik hier zal onderscheiden in dit boekje allemaal aanwezig zijn, sommige expliciet, sommige meer impliciet. Deze vier vormen van (potentieel) staatsgeweld hebben van doen met vier belangrijke begrippelijke opposities die ik hier vast zal noemen: die tussen een gewelddadige en een geweldloze oplossing van conflicten, die tussen het eigene en het vreemde, vervolgens de oppositie tussen oorlog en vrede en ten slotte die tussen de normale en de uitzonderlijke toestand in een politieke orde. Hierbij zal ik telkens kort aangeven hoe de religies, vooral ook de christelijke religie, zowel historisch gezien alsook vandaag de dag nog, positieve en negatieve verbanden hebben met alle vier vormen van geweld en de daarmee verbonden opposities. Religieus geïnspireerde geestelijk verzorgers in de overheidssectoren van justitie en krijgsmacht kunnen te maken krijgen met alle vier vormen van staatsgeweld.

- 1) *De handhaving van het taboe op geweld in een democratie via dreiging, dwang en geweld.*

Om de eerste vorm van geweld in beeld te krijgen zal ik eerst, deels aansluitend bij Pessers, de rechts- en politiek-filosofische kern van de democratische rechtsstaat trachten te formuleren. Volgens onze beste twintig-

¹ 'Wettelijk gelegitimeerd geweld en praktisch theologisch onderzoek' was het onderwerp van een onderzoeksdag van de Protestantse Theologische Universiteit op 18 juni 2012. Het artikel dat volgt is de uitwerking van mijn bijdrage aan deze bijeenkomst.

² Dorien Pessers, *De rechtsstaat voor beginners*, Amsterdam: Uitgeverij Balans, 2011. De cijfers tussen haakjes verwijzen naar deze publicatie.

ste-eeuwse denkers (ik denk aan een hele traditie van Hannah Arendt tot aan Claude Lefort)³ is het bijzondere van onze moderne representatieve democratie dat de *verdeeldheid* en het *conflict* er als normaal gelden. Het volk is geen eenheid, en hoeft dat ook niet te worden. Niemand is daar namelijk van te voren al (door zijn afkomst, door zijn contact met een goddelijke waarheid, of door zijn organische band met het volk) in het *bezit* van de kennis van wat het algemeen belang inhoudt. Tegelijkertijd is iedereen wel verplicht zijn voorstellen in termen van dat ‘publieke belang’ te formuleren.

Democratie is dus ook méér dan pure belangenafweging, en in een discussie hoopt men zelfs van zijn politieke tegenstander iets op te steken. Er zit dus een element van hoop op zelfoverstijging of transcendentie in de democratie, dat mogelijk gemaakt wordt doordat ieder zich invoegt in een gezamenlijk kader dat men niet zelf heeft uitgevonden en ook niet kan dicteren. En ten slotte is niemand verplicht de meerderheidsbesluiten die tot nieuwe wetgeving leiden, toe te juichen of zelfs maar zinnig te vinden. Een democratisch meerderheidsbesluit heeft daarmee een arbitrair, decisionistisch moment - het ritueel beëindigen van de discussie. Juist dat arbitraire moment – een soort seculier Godsoordeel⁴ - maakt het draaglijk voor wie een democratisch dispuut verloren heeft. Alleen uitwendige gehoorzaamheid wordt van ons gevraagd, innerlijk verzet als ook uiterlijk protest binnen de kaders van de rechtsstaat blijven volledig legitiem. Ook een overstemde minderheid houdt zo uitzicht op een ander, beter besluit en hoop op een ‘betere wereld’ (46).

De kerngedachte van dit alles is dus dat de moderne democratie een bepaalde *vorm* oplegt aan de maatschappelijke conflicten, zodat ze hanteerbaar worden. Democratie is dus ook niet eenvoudigweg, zoals een liberaal misverstand wil, de expressie en dus herhaling van ‘private’ meningen van individuen in de publieke ruimte; deze publieke ruimte doet zelf óók iets met deze meningen.⁵ De democratische vorm moet ons onder meer beschermen tegen ons immer dreigende egotisme – zoals Odysseus zich vastbond aan de mast van zijn schip om de verleiding van de zang der Sirenen te kunnen weerstaan. Filosofisch berust de democratische rechtstaat dus op de scheiding of disjunctie van waarheid en rechtvaardigheid in de zin van wat reeds door de Romeinen werd aangeduid als *equa libertas*, gelijke vrijheid: terwijl wij elkaar als gelijke burgers ‘fier

³ Zie het recente handboek van Marin Terpstra, *Onenigheid en gemeenschap. Basisboek politieke filosofie*, Amsterdam: Boom, 2012. En voor een recente discussie over democratie Giorgio Agamben (red.), *Demokratie? Eine Debatte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

⁴ Herman De Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid?*, Kampen/Kapellen: Pelckmans/Kok Agora, 1994, 83 e.v.

⁵ Zie voor deze opvatting van de publieke ruimte Rudi Visker, ‘Notities over publieke ruimte’, in: *Blind. Interdisciplinair tijdschrift*. Te vinden op <http://www/ziedaar.nl/article.php?id=331>, 1-7.

in de ogen kunnen kijken' (40), blijft de vraag naar wat waarheid en wat waarlijk redelijkheid is, opgeschort. Pessers spreekt in navolging van Lefort over de 'lege plek in de democratie', maar deze lege plek betekent geenszins relativisme. In deze democratie geldt volgens haar zelfs een 'politiek waarheidsgebod' (46): in het publieke debat in het parlement en tussen burgers in de samenleving lost men conflicten op door elkaar te overtuigen van een standpunt en door hoor en wederhoor.

Maar hier stuiten we ook op een belangrijk *verbod* waarop de democratie stoelt: een gewelddadige beslechting van conflicten, of de oproep daartoe, is evenzeer taboe als *Gesinnungsterror*, de nieuwe vestiging van een nexus tussen waarheid en macht die minderheden dwingt een besluit vanuit waarheidsgronden te onderschrijven. De *bottom line* is de eerbied voor de wet, met als grensgeval de burgerlijke ongehoorzaamheid – de overtreding van de wet uit ideële motieven met aanvaarding van de legale consequenties, tot en met de vrijheidsstraf. Bij gewelddadige beslechting van maatschappelijke spanningen en conflicten, en bij ongehoorzaamheid jegens democratisch genomen besluiten laat de democratische staat zijn tanden zien en reageert hij met dreiging, dwang en ten slotte geweld. Deze volgorde is belangrijk, want de staat die een beroep doet op de toepassing van fysiek geweld, tot en met de doodstraf, is bezig zichzelf te ondermijnen. Geweld 'verteert macht. Een kapitein die een muitende matroos overboord laat gooien, heeft de volgende ochtend een matroos minder, die hij misschien hard nodig kan hebben.'⁶ De afschaffing van de doodstraf kan dan ook op twee manieren worden gelezen: als beperking en regulering van staatsgeweld én als dreiging haar opnieuw in te voeren.

Ook over de traditionele geestelijke macht, de *potestas spiritualis* van de kerk, is er wel ironisch opgemerkt: een paus die een heel land excommuniceert, excommuniceert alleen zichzelf. Ook geestelijke macht kan zichzelf dus ondermijnen, bijvoorbeeld door zijn hand te overspelen. Maar hier gaat het om het conserverende of handhavende geweld van de staat: om de democratische rechtsstaat te beschermen, is de dreiging met sancties en ook de toepassing van dwang en geweld ten slotte onontbeerlijk.

En 'verbaal geweld'? Pessers schrijft daarover: 'waar de democratie – juist terwille van de ruimte en kracht van het debat – wel wat retorisch geweld kan gebruiken, daar kan de rechtstaat dat niet'. (47) Zo kan een aanval op de rechterlijke onafhankelijkheid die zij zelfs 'heilig' (47) noemt de democratische rechtstaat ernstig ondermijnen, omdat de legitimatie van de benoemde, niet gekozen rechter juist bestaat in zijn onpartijdigheid, een kostbaar tegenwicht tegen de strijd tussen partijen en belangen. De *ratio* van deze eerste vorm van geweld is dus duidelijk: omdat ook een zegenrijk taboe zichzelf niet vanzelf handhaaft, is handhaving ervan noodzakelijk, desnoods met dwang en geweld.

⁶ Gerd Roellecke, 'Politische Macht und Tod', in: *Der Staat*, 45 Band/2006, Heft 4, 417-426; 622.

De band van dit taboe met de religies ten slotte is niet moeilijk aan te geven. Enerzijds is er in diverse religies een lange traditie van een theologische affirmatie van de overheid of de staat en zijn 'zwaardmacht', anderzijds is deze aanvaarding ook met reserves omgeven. Deze reserves kunnen gaan tot aan de religieuze onderbouwing van burgerlijke ongehoorzaamheid (van Ghandi tot aan Martin Luther King) en zelfs van gewapend verzet tegen 'tirannen'. Nog de katholieke Zuid-Amerikaanse bevrijdingstheologie uit de jaren zeventig van de vorige eeuw beriep zich op de klassieke moraaltheologische formule *tyrannum licet occidere*, het is geoorloofd de tiran te doden, en dat sloeg in die context op de dictators van de nationale veiligheidsstaten die in dat continent aan de macht waren. En over de optie van de burgerlijke ongehoorzaamheid hebben historici met betrekking tot Ghandi's India nuchter vastgesteld dat deze een zekere *rule of law* veronderstelt, dat wil zeggen persvrijheid en het recht van vergadering.⁷ Voor Nelson Mandela's ANC in Zuid-Afrika bijvoorbeeld bestonden deze condities niet en lag de keuze voor gewapend verzet meer voor de hand.

2) *De sociale insluiting gaat gepaard met legale sociale uitsluiting*

De tweede vorm van legaal, democratisch gelegitimeerd geweld wordt zichtbaar wanneer men de vraag opwerpt naar de mogelijkhedenvoorwaarden en de grenzen van de *reciprociteit*, volgens Pessers de sociaal-culturele basis van de rechtsstaat. Het wederkerigheidsmechanisme – de cirkelgang van geven, ontvangen, teruggeven, doorgeven - is ouder dan de Verlichting, ja 'zo oud als de mensheid' (15). Het scheidt een 'geïnternaliseerd verwachtingspatroon' tussen verwanten, en vervolgens ook tussen vreemden. Inderdaad: het woord 'verwachting' is bij een hedendaags rechtstheoreticus als Niklas Luhmann zelfs opgenomen in zijn enigszins laconieke definitie van wat recht is: 'Het recht maakt het mogelijk erachter te komen, met welke verwachtingen men sociale ruggensteun vindt en met welke niet. Bestaat deze verwachtingszekerheid eenmaal dan kan men met grotere gelatenheid de teleurstellingen van het dagelijks leven tegemoet zien; men kan zich er ten minste op verlaten, in zijn verwachtingen niet gediscrediteerd te worden.'⁸

Reciprociteit genereert sociale binding, solidariteit en vertrouwen dat onbepaalde (en dikwijls ook onbetaalde) prestaties worden vereffend, en zij condenseert vervolgens in wat wij een gemeenschappelijke cultuur noemen. Maar deze insluiting impliceert ook uitsluiting. 'Binnen de homogene gemeenschap', zo schrijft Pessers, 'blijven angst voor de vreemdeling en daarmee het conflictueuze wij-zij-schema onderhuids actief.' (18) Wel

⁷ Etienne Balibar, 'Lenin and Gandhi. A missed Encounter?', in: *Radical Philosophy* 172, Mar/Apr. 2012, 9-17; 17.

⁸ Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993, 131.

is hier evolutie mogelijk: familiale verwantschappen ontwikkelden zich tot sociale gemeenschappen, dorpen tot steden, regio's tot naties. Ongewijfeld is het een illusie dat de culturele spanning tussen het eigene en het vreemde geheel kan worden opgeheven, zoals recentelijk door sommigen in Nederland wel is gedacht. Een voorbeeld is de Groningse politiek filosoof Lolle Nauta, die deze spanning in de jaren negentig 'achterhaald' en 'een museumstuk' noemde – in naam van een juridisch kosmopolitisme volgens welk we in de moderniteit wereldwijd vooral universele rechts-subjecten zijn geworden.⁹

Intussen hebben we in Nederland ervaren dat de achterhaald verklarde problematiek van het eigene en het vreemde vooral het laatste decennium als een boemerang is teruggekeerd, en dat niet zelden in zijn meest xenofobe variant. En we weten sinds de massamoordenaar Breivik ook weer dat de overstap van de vreedzame naar de gewelddadige verdediging van het eigene niet zo groot is. Existentieel is dat helemaal niet zo moeilijk te volgen. Wie een sterke politieke of religieuze passie heeft die in een samenleving niet of nauwelijks begrepen wordt, komt vroeg of laat voor de vraag te staan of hij genoeg neemt met democratische middelen of niet. Zo wilde de Duitse *Rote Armee Fraktion* door middel van terreuracties het burgerlijk masker van de Bondsrepubliek afrukken zodat de waarheid voor iedereen zichtbaar zou worden, de waarheid namelijk dat dat land nog steeds een fascistische staat is. En zo waren de jongeren op Utoya voor Breivik ook niet onschuldig: zij representeerden de sociaal-democratie die hij verantwoordelijk achtte voor een dreiging van enorme omvang, de islamisering van Europa.

Bij de verdediging van het eigene blijft het meestal bij pesterijen en kleine buurtterreur. Nog onlangs konden wij vernemen dat de Utrechtse Sterrenwijk de praktijk kent om bij de komst van een nieuw Turks of Marokkaans gezin reeds vóór hun aankomst de ruiten in te gooien en in het nog lege huis een varkenskop of een heel varken achter te laten – bij wijze van cadeautje voor de nieuwkomers.¹⁰ Natuurlijk zijn deze meer of minder gewelddadige praktijken illegaal en strafbaar. Het legale (maar niet eo ipso legitieme) geweld als *ultima ratio* bij de verdediging van het eigene en de eigen welvaart ontmoet men echter wel bij het vreemdelingenbeleid en de aanpak van illegaal verblijf in Nederland. In haar recente boek over de gevangenis vertelt de criminologe Simone van der Zee het relaas van Ammar, een door Saddam Hussein gemartelde en vervolgens naar Nederland gevluchte illegale vreemdeling, die door de politie wordt

⁹ Lolle Nauta, 'Vreemdelingen oude en nieuwe stijl', in: *Wijsgerig Perspectief* 38, 1997-1998, 185-189; en mijn kritiek: Th.W.A. de Wit, 'Politiek zonder ontknoping, geloof zonder garantie', in: Bart Snels & Noortje Thijssen (red.), *De grote kloof. Verhitte politiek in tijden van verwarring*, Amsterdam: Boom, 2008, 81-109; vooral 101 e.v.

¹⁰ Emilie van Outeren & Enzo van Steenberghe, 'Wel vlaggetjes, en niet betalen? Ja dag!', in: *NRC-Handelsblad*, 6-06-2012, 6.

opgepakt op beschuldiging van woninginbraak – ten onrechte, naar later bleek. Het *onrecht* en het geweld begint, zoals zo vaak, reeds bij de taal – Ammar kan regelmatig geen touw vastknopen aan de verhalen van de aan hem toegewezen tolk. Uiteindelijk gaat hij in hongerstaking. Bij zijn uitzetting verliest hij éénmaal zijn geduld en attaqueert de twee marechaussees die hem begeleiden; ten slotte wordt hij het land uitgezet, gekneveld als een wild dier. Het voornemen van bepaalde politieke partijen om illegaal verblijf in Nederland strafbaar te stellen en dus niet langer alleen als een administratieve inbreuk op de openbare orde zal deze vorm van legaal geweld niet bepaald terugdringen.¹¹ Tegen deze achtergrond kan het geen verbazing wekken dat geestelijke verzorging binnen de vreemdelingentententie geldt als een buitengewoon moeilijke opgave, en dat de Nederlandse uitvoering ervan stevige kritiek ondervindt.¹²

Ook bij de spanning tussen het eigene en het vreemde kan men de rol van en vooral een zekere interne dissensus binnen de religies en confesies observeren. Pessers constateert vooral dat het reciprociteitsmechanisme en de morele plicht tot geven door de religies, en vooral door het christendom krachtig is ondersteund én geuniversaliseerd, zodat men 'moreel verplicht wordt tot een sterke identificatie met de onbekende ander' (19). Vandaar dat de kerken en christelijke organisaties vaak aanspreekbaar en alert zijn op de spanning tussen burgerrechten en mensenrechten en soms ook de onrust belichamen die door het transcenderende appel van de gerechtigheid wordt gewekt.¹³ Tegelijkertijd vinden sommige politici en cultuurdragers in een soort cultuurchristendom ook een instrument om zich de vreemdeling van het lijf te houden of tot assimilatie te dwingen. Zij eisen dan het recht op om 'onze' joods-christelijke cultuur te bewaren en te verdedigen tegen cultuur- en volksvreemde elementen. Het is een goed voorbeeld van het janusgezicht van door religies uitgedragen 'waarden': deze kunnen een samenleving tot zelfonderzoek uitnodigen, maar ook als wapen tegen anderen en tegen het vreemde gehanteerd worden.

¹¹ Zie Anton van Kalmthout, "‘Illegalen’ in detentie: minimale rechten of minimale detentie?", in: Anton van Kalmthout, Tijs Kooijmans en Hans Moors (red.), *Mensbeeld – beeldvorming en mensenrechten*, Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2012, 147-169.

¹² Zie het rapport *Humaniteit in vreemdelingenbewaring. Ervaringen van het r.-k. justitiepastoraat*, Justitia et Pax Nederland, 2011, het artikel van Van Kalmthout (voetnoot 11), en het recente rapport van de Nationale ombudsman, *Vreemdelingenbewaring: strafregime of maatregel om uit te zetten. Over respect voor mensenrechten bij vreemdelingenbewaring*, 7 aug. 2012/105.

¹³ Zie hierover Albrecht Wellmer, 'Menschenrechte und Demokratie', in: id., *Revolution and Interpretation. Demokratie ohne Letztbegründung*, Amsterdam: Van Gorkum, 1997, 15-43.

3) *Oorlog en vrede*

Hoe komt een staat, een rechtsstaat en een cultuur van reciprociteit en gastvrijheid eigenlijk tot stand, en - van de andere kant - waardoor wordt hij bedreigd? Pessers verwijst hier kort naar antropologische literatuur waarin, enigszins mythisch, wordt verwezen naar het moment waarop na jarenlange strijd en geweld tussen primitieve stammen één van de partijen 'zijn speer neerlegt' (16; 37) en een vredesaanbod doet. Een zeventiende-eeuws politiek denker als Thomas Hobbes schreef over het verlaten van een (fictieve) 'natuurlijke toestand' van alomtegenwoordig geweld in de richting van de 'civiele toestand' waarin er een geweldsmonopolie heerst en alleen de staat legitiem geweld mag aanwenden.¹⁴

Historisch gezien kan men zeggen dat vanaf het midden van de Europese zeventiende eeuw tot aan het einde van de Eerste Wereldoorlog het oorlogsgeweld van de kant van de staat een legitiem middel was in de betrekkingen met andere staten en als zodanig ook *rechtscheppend*. In zijn befaamde traktaat *Zur Kritik der Gewalt* (1921) noemt de Duitse filosoof Walter Benjamin het moderne oorlogsrecht als een voorbeeld van legitiem geweld, dat wil zeggen van situaties waarin de tegenstelling tussen geweld en recht oplost. Immers, zogenaamd natuurlijk of 'rovend' geweld wordt volgens dit oorlogsrecht beëindigd in een ceremonieel afgesloten vrede waarbij de overwinning wordt gesanctioneerd en als nieuw *recht* erkend.¹⁵ Gedurende meer dan twee en een halve eeuw dus kende Europa de oorlog als een rechtsbetrekking tussen staten, waarbij de oorlog zowel als een legitieme aangelegenheid beschouwd werd maar tegelijkertijd gebonden aan bepaalde volkenrechtelijke regels. Men spreekt hier wel over *civilized warfare* of over *Hegung des Krieges*.¹⁶

Deze binding van de oorlog aan het recht is een goed voorbeeld van wat Pessers de eigen werkzaamheid van het recht noemt, namelijk tegelijkertijd scheiden en verbinden. Het moderne oorlogsrecht scheidde en formaliseerde partijen (alléén een soevereine staat komt het *ius ad bellum* toe) én bond deze staten vervolgens aan een *ius in bello*. De ontwikkeling getuigt overigens van een opmerkelijke paradox die ook theologisch te denken geeft: de civilisering van de oorlog wordt pas mogelijk op het moment waarop afscheid wordt genomen van de moraaltheologische 'leer

¹⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan, of de samenstelling, vorm en macht van een kerkelijke en wereldlijke staat*, Boom: Amsterdam, 2010, Hfst. 13: 'Over de natuurlijke toestand van de mens, wat zijn geluk en ongeluk betreft', 95-100.

¹⁵ Walter Benjamin, 'Zur Kritik der Gewalt', in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47/3, 1921, 809-832, Ned. Vert. 'Een kritische beschouwing van het geweld', in: Walter Benjamin, *Maar een storm waait uit het paradijs. Filosofische essays over taal en geschiedenis*, Amsterdam: SUN, 1996, 53-80; 60.

¹⁶ H.Münkler, *Die neuen Kriege*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 2002.

van de rechtvaardige oorlog', dus wanneer de notie van de *iusta causa* wordt vervangen door die van de *iustus hostis*. De vijand in de gestalte van een andere soeverein wordt nu een legitieme figuur. De achtergrond van dit alles is vooral de teloorgang van de autoriteit van de kerk op het gebied van het volkenrecht: niet langer de intussen in het meervoud existierende kerk maar de juridisch op gelijke voet staande en zichzelf bindende soevereine staten zijn nu de laatste autoriteit op het gebied van oorlog en vrede.

Vandaag wordt de oorlog – precieser: de aanvalsoorlog – door het internationale recht als een misdadig gebrandmerkt en dus illegaal verklaard, zodat de staatselite die haar voert strafrechtelijk vervolgd kan worden.¹⁷ Verschillende auteurs constateren intussen terecht dat wij sinds de illegalisering van de oorlog voor de nieuwe constellatie nog geen adequate begrippen hebben en hardnekkig vasthouden aan staatsgecentreerde begrippen en begrippenparen zoals oorlog versus vrede, oorlog versus criminaliteit, militaire en civiel, binnenlandse en buitenlandse aangelegenheden, combattanten en non-combattanten etc.¹⁸ Zo betitelde president Bush jr. de gebeurtenissen van 11 september 2001 nu eens als 'criminele daden', dan weer als 'oorlogshandeling'. In welke zin is de *war on terror* een oorlog, dan wel meer iets dat vergelijkbaar is met de wereldwijde strijd tegen drugs, de *war on drugs*?

De teloorgang van de klassieke oorlog heeft ook repercussies gehad op de daarmee verbonden oorlogsdeugden. De verwarring en dissensus binnen de christelijke religie op dit punt kan niet beter geïllustreerd worden dan door het meningsverschil tussen twee kardinalen direct aan het begin van de Eerste Wereldoorlog. Toen zijn land in 1914 bezet was door het Duitse leger liet de Belgische kardinaal Mercier op Kerstmis een pastorale brief voorlezen getiteld 'Patriottisme en Volhardingsvermogen'. Daarin verdedigde hij dat de Belgen hun patriottisme terecht als 'geheiligd' ervaren, en de huidige aanval op de nationale waardigheid als een heiligschennende profanatie. Meer specifiek ging hij in op een pastoraal-theologische vraag die hem was voorgelegd, namelijk of een soldaat die sneuvelde in dienst van een rechtvaardige zaak ('en onze zaak is duidelijk zo'n rechtvaardige zaak') een martelaar genoemd kan worden. Mercier antwoordde dat een soldaat die sterft met het wapen in de hand in theologische zin geen martelaar genoemd kan worden: een christelijke martelaar levert zich immers zonder verzet over aan zijn scherprechter. Toch twijfelde de kardinaal er niet aan dat een soldaat die zijn leven geeft voor

¹⁷ Ulrich K. Preuss, *Krieg, Verbrechen, Blasphemie. Zur Wandel bewaffneter Gewalt*, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 2002, 10.

¹⁸ Zie Preuss (voetnoot 11) en Ulrich Beck, *Ueber Terror und Krieg. Das Schweigen der Wörter*, Frankfurt: Suhrkamp, 2002. Zie ook Th.W.A. de Wit, 'Hoe de bunkers te verlaten? Ignatieffs halfslachtige oefening in politieke realiteitszin', in: Michael Ignatieff, *Mensenrechten en terreur*, Budel : Damon, 2002, 66-84.

de eer van zijn vaderland en die de geschonden rechtvaardigheid wreekt het eeuwige heil ten deel valt: 'De soldaat die sneuvelt om zijn broeders te redden, om huis en altaar van zijn land te beschermen, volbrengt de hoogste vorm van liefde. (...) Wij staan in ons recht wanneer wij voor hem hopen op de onsterfelijke kroon die het voorhoofd der uitverkorenen omkranst. Want de deugdzaamheid van een daad van volmaakte liefde is dusdanig dat het op zichzelf volstaat een heel leven van zonde uit te wissen. Zo'n daad maakt van een zondaar onmiddellijk een heilige.' De Belgische soldaat die in deze oorlog sterft, zo stelt Mercier hem dus in het vooruitzicht, belandt *linea recta* in de hemel.

Enkele maanden later werd Mercier streng terecht gewezen door zijn Franse collega Billot. 'Zeggen dat het loutere feit van het sneuvelen voor de rechtvaardige zaak van het vaderland "voldoende is om het eeuwige heil te verwerven" betekent het vaderland met God verwisselen (...), het betekent vergeten wat God is, wat zonde is, wat goddelijke vergeving is.'¹⁹ Voor kardinaal Billot is de politiek-theologische connectie tussen God en vaderland en tussen de vergeving van de zonden en de nationale plicht om voor het vaderland te strijden *theologisch* illegitiem en verdient dus te worden afgebouwd. *Dieu different!* zullen hedendaagse theologen hem nazeggen, want de theologische ontwikkeling is sindsdien – althans in Europa²⁰ - duidelijk in de richting van Billot's standpunt gegaan. Na het afscheid van het *pro patria mori* is de betekenis van de dood van 'onze' soldaten in oorlogen die geen oorlogen meer zijn een open vraag geworden.²¹

De moeilijkheid van een morele en theologische beoordeling van een andere vorm van gewelddadige rechtschepping, namelijk een *revolutie*, is door Jacques Derrida scherp onder woorden gebracht. 'Aan de ene kant', zo lezen we in een van zijn teksten waarin de verwevenheid en compliciteit van recht en geweld centraal staat, 'schijnt het *eenvoudiger* te zijn, de funderende macht onder kritiek te stellen, omdat zij zich op geen enkele reeds voorhanden legaliteit kan beroepen, zich niet rechtvaardigen kan en als zodanig bandeloos en wild lijkt' - *illegitiem geweld* dus, in de termen

¹⁹ Mercier en Billot, beide geciteerd bij Ernst Kantorowicz, 'Pro Patria Mori in Medieval Political Theology', in: id. *Selected studies*, Locust Valley NY, 1965, 308-324;309.

²⁰ Van de Verenigde Staten kan dit niet zonder meer gezegd worden. Zo verdedigt de rechtsfilosoof Paul Kahn dat het (zelf)offer van het leven voor de staat in dat land nog steeds de kern uitmaakt van het politiek-theologische zelfverstaan en van de volkssoevereiniteit in dit land. Paul W. Kahn, *Political Theology. Four new Chapters on the Concept of Sovereignty*, New York: Columbia University Press, 2011.

²¹ Zie Theo W.A. de Wit, 'Sterven voor het vaderland. Vrede is niet het hoogste goed', in: *Volzin*, 22-09-2006, 16-19; id., 'Linea recta naar het paradijs: over oorlog en martelaarschap', in: Harm van Grol & Piet van Midden, *Een roos in de lente*. Utrecht: FKT, 2009, 289-296.

van ons onderwerp. 'Aan de andere kant', zo gaat hij dan verder, 'is het *moeilijker*, de funderende macht te kritiseren, omdat zij niet gedagvaard kan worden voor een reeds bestaand recht; op het moment dat zij een ander recht fundeert, erkent zij het bestaande recht immers niet' - de revolutie is rechtscheppend en legitimeert zich vanuit de toekomst.²² Alleen de toekomst - die niemand kent - kan een antwoord geven op de vraag of de sprong in het duister die een revolutie is, de moeite en de offers waard was.

4) *De normale en de uitzonderlijke toestand*

Voor de laatste vorm van legitiem geweld moeten wij een moment stil blijven staan bij een opmerkelijke passage in het hoofdstukje dat Pessers wijdt aan de symbolische legitimatie van de macht. Ze schrijft daar dat verstrekkende macht over anderen, zoals de blootstelling aan oorlogsgeweld of de overdracht van de soevereiniteit van de natie 'vanaf de oudste tijden' alleen gelegitimeerd kon worden 'indien de macht wordt uitgeoefend door uitzonderlijke, uitverkoren of uitgekozen personen (...)'. (30) Daarbij verwijst ze als voorbeeld uit de Middeleeuwen naar het *droit divin*, waarbij de wereldlijke vorst als plaatsbekleder van God bovenmenselijke trekken kreeg. Zij beroept zich daarbij op de kenner van de middeleeuwse politieke theologie, Ernst Kantorowicz, en diens studie over de 'twee lichamen van de koning', een sterfelijk en een eeuwig lichaam.²³ Zo'n koning, zo kunnen we vaststellen, is een *persona mixta*, een figuur die christelijke theologen maar al te vertrouwd is, want ook Jezus Christus beschouwen zij als een *persona mixta*: zowel goddelijk als menselijk.²⁴

Kent de egalitaire democratische rechtsstaat deze figuur ook nog, de sterfelijke persoon die tegelijkertijd een hogere en duurzame werkelijkheid representeert? Ik herinner er aan dat de geestelijke vaders van de in de negentiende-eeuw geboren parlementaire democratie de leden van het parlement als een elite en als *personae mixtae* zagen. Voor iemand als de Franse politieke denker Francois Guizot representeren zij de partikels van de rede, de *logoi spermatikoi* die als lichtpuntjes verspreid over de samenleving te vinden zijn. Parlementaire democratie betekent niets anders dan dat deze lichtpuntjes in het parlement verzameld worden. En vanwege hun contact met de hogere werkelijkheid van de Rede kan de botsing van

²² Derrida, 'Force de loi: Le « fondement mystique de l'áutorité »', in: *Cardoso Law Review*, Vol 11/1990, no 4-5, 920-1045,1000.

²³ E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1957.

²⁴ Zie Marin Terpstra, *Democratie als cultus. Over politiek en religie*, Amsterdam: Boom, vooral Hfst. 2, par. 4: 'Wat zijn *res mixtae* en *personae mixtae*?', 52-55.

meningen in het parlement, de befaamde *choc des opinions*, iets goed en zegenrijks opleveren.²⁵

Hoewel het woord 'elite' in de hier omschreven zin ons misschien niet onmiddellijk te binnen valt wanneer wij denken aan het huidige Nederlandse parlement, is de idee van de *persona mixta* ook vandaag nog niet helemaal gestorven. Zo worden parlementariërs nog steeds geacht 'zonder last of ruggespraak' tot besluiten te komen; ze zijn dus méér dan mandatarissen van hun electoraat, en democratie is bijgevolg iets anders dan cliëntelisme.

Ook Pessers is van mening dat er in een democratische rechtsstaat nog een element van continuïteit is met de politiek-theologische traditie van de 'twee lichamen van de koning'. Maar zij ziet die vooral gelegen in het feit dat de politieke ambtsdrager slechts een 'tijdelijke en onpersoonlijke dienaar' (42) is van de staat – een ambtenaar dus. Misschien heeft zij gelijk en is de *persona mixta* in het politieke seculariseringsproces verschrompeld tot de politieke ambtenaar die *sine ira et studio* zijn taak uitvoert. De twintigste-eeuwse ontwikkeling naar meer bureaucratie en naar inwisselbare ambtenaren werd mooi samengevat in de volgende uitspraak van de Duitse schrijver Muschk: '*Es gilt nicht mehr, das sein Geschäft seinen Mann kleiden muss, wir fragen, ob er der Mann ist, eine Position zu "bekleiden"*'.²⁶

Des te schokkender is dan de verschijning van wat ik de andere variant van de *persona mixta* zou willen noemen, de *charismaticus* die Max Weber een eeuw geleden al als de moderne tegenpool van de ambtenaar en diens rationeel-legale legitimiteit opvatte. Het ideaaltype van de *charismaticus* betitelde hij zelfs als 'de eigenlijke revolutionaire kracht in de geschiedenis', en typerend voor het charismatische vertoog achtte Weber Jezus' uitspraak: 'Er staat geschreven, maar ik zeg u (...)'.²⁷

De band met de problematiek van het legitieme geweld wordt duidelijk wanneer we constateren dat het vertoog van de *charismaticus* – performatief – een nieuwe werkelijkheid schept, aan *reframing* doet, zoals wij tegenwoordig zeggen. Zo gaf de laatste *charismaticus* uit de Nederlandse politiek, Pim Fortuyn, een staaltje van hermeneutisch geweld ten beste toen hij tot verbijstering van de regerende politici die van mening waren dat ze goed op de winkel hadden gepast plotseling repte over 'de puinho-

²⁵ Zie hierover Th.W.A. de Wit, *De onontkoombaarheid van de politiek. De soevereine vijand in de politieke filosofie van Carl Schmitt*, Ubbergen: 1992, 491-509.

²⁶ Geciteerd bij Th.W.A. de Wit, 'Het risico van de zingeving. De filosofische discussie over de grenzen van de rationaliteit tegen de achtergrond van Max Weber', in: J.B.M. Wissink & Th.H. Zweerman (red.), *Ruimte van de geest. Over ascese, spiritualiteit en geestelijk leiderschap*, Kampen: Kok, 1989, 11-25; 16.

²⁷ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehende Soziologie*, Tübingen 1992; 1885)

pen van acht jaar Paars'. Fortuyn trachtte zo de voorstelling van een uitzonderlijke toestand op te roepen die om dramatische ingrepen en exceptionele kwaliteiten en deugden vraagt. Hier is de situatie waarover Pessers spreekt waarin er 'uitzonderlijke' personen nodig zijn dus terug.

Ook op dit punt moet ik een politiek-theologische traditie in herinnering brengen. In een recente tekst over politieke theologie schrijft de bekende Israëlitische filosoof Avishai Margalit over de erfenis van een 'decisionistische' voorstelling van God.²⁸ Het begin van deze traditie kan men wellicht localiseren bij de kerkvader Tertullianus, die de stelling betrok dat 'wij niet tot iets verplicht zijn omdat het goed is, maar omdat God het bevolen heeft.' Een decisionistische duiding daarvan luidt dat God die gebonden wordt door het goede niet werkelijk almachtig en soeverein is. Gods wil is dan *lege solute*, 'aan gene zijde van goed en kwaad', schrijft Margalit, en als zodanig een brute kracht.²⁹ Maar opdat God wel God de Vader moet blijven en niet op een maffiabaas, op een *Godfather* moet gaan lijken, wordt Gods arbitraire wil vervolgens als goedwillend, genadig en vergevend voorgesteld. Maar deze welwillendheid is een bonus, Gods autoriteit hangt er niet vanaf.

Vervolgens verwijst Margalit naar de analogie die de Duitse staats theoreticus Carl Schmitt in zijn geschrift *Politische Theologie* (1922) trok tussen het *wonder* in de theologie en de *uitzondering* in het recht. Zoals God zijn volle autoriteit manifesteert in het wonder (hij kan de natuurwetten buigen naar zijn wil), zo ontplooit de politieke soeverein zijn volledige macht tijdens de uitzonderingstoestand (*Ausnahmezustand*). 'Soeverein is degene die beslist over de uitzonderingstoestand', zo luidt de beroemd en berucht geworden openingszin van Schmitts traktaat van net na de Eerste Wereldoorlog.³⁰ Dat is volgens Margalit ook de reden waarom 'fascisten' welig tierden tijdens crises en noodtoestanden, en waarom oorlogen in hun denkwijze zo'n sleutelrol spelen: het is de fascinatie van het *Führerprinzip* met een autoriteit die zowel de regels van de rechtsstaat kan opschorten als ook naar eigen goeddunken amnestie kan verlenen. Niet de rationaliteit van beslissingen en de rechtvaardiging van autoriteit kan hen bekoren maar bewondering voor en overgave aan een overweldigende wil.

Toch is de belangstelling voor de uitzonderlijke situatie niet louter een hobby van 'fascisten'. In zijn recente commentaar op Schmitts *Politische Theologie* heeft de Amerikaanse rechtsfilosoof Paul Kahn fenomenologisch beschreven hoe belangrijk de verdediging van de soevereiniteit in de gestalte van de *volkssoevereiniteit* in het Amerikaanse politieke zelfver-

²⁸ Avishai Margalit, 'Political Theology', in: Meerten ten Borg & Jan Willem van Henten (ed.), *Powers. Religion as a social and spiritual force*, New York: Fordham University Press, 2010, 51-62.

²⁹ Margalit, o.c., 54.

³⁰ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot, 1934, 11. (oorspr. 1922)

staan is.³¹ Alleen in het licht van deze soevereiniteit zijn een aantal elementen van de Amerikaanse *civil religion* te begrijpen zoals het Amerikaanse exceptionalisme (de weigering om bepaalde mensenrechtenconventies en transnationale gerechtshoven te steunen), de *Pledge of Alligiance*, de iconografie van de vlag of de regelmatige herdenking van burgeroffers in oorlogen.³² Het gegeven dat de Amerikaanse president permanent wordt geschaduwd door een militaire officier die de doos met de nucleaire codes bij zich draagt laat zien dat ook Schmitts definitie van soevereiniteit in dit land geen dode letter is. Schmittiaans is ook Kahns centrale these dat een wereld waarin er nog steeds potentiële vijanden zijn niet volledig door de wet kan worden geordend en een staat de 'uitzonderlijke', vrije beslissing in eigen hand dient te houden – dit juist ter verdediging van de *rule of law* die dan ook het offer van het leven kan vragen.

Ook Kahn ziet een politiek-theologische continuïteit tussen de middeleeuwse leer van de 'twee lichamen van de koning' en de 'transfer' van deze soevereiniteit naar de revolutionaire volkssoevereiniteit.³³ Zoals de sterfelijke koning bij de kroning een sacrale status krijgt, zo verschijnt het volk vanaf de Amerikaanse revolutie als een trans-generatieel 'eeuwig' subject. Vanaf de revolutie wordt de eigen geschiedenis herlezen als een gang naar de volkssoevereiniteit, terwijl de revolutionaire waarheid de bron blijft waaraan burgers trouw blijven – ook tegen de prijs van het offer van hun leven.

Niet zozeer Kahns fenomenologische beschrijving, maar wel de ethische en theologische *waardering* van het geweld en van de offers die opschorting van bepaalde burgerlijke vrijheden tijdens oorlogvoering en tijdens de *state of emergency* met zich meebrengen is vanzelfsprekend onderwerp van forse discussies, zowel wereldwijd als binnen de Verenigde Staten zelf, ook binnen de theologie. Zo noemt de Amerikaanse theoloog Stanley Hauerwas de oorlog een zelf-rechtvaardigend en sacrificieel systeem, onder meer omdat een staat die zijn soldaten de oorlog instuurt, gedwongen is de dood van de gesneuvelden van een betekenis te voorzien.³⁴ Dat is de reden waarom politici zelden of nooit zullen toegeven dat een bepaalde oorlogsmissie onjuist of onnodig was, en waarom zij een nederlaag of een terugtocht als een overwinning zullen presenteren. Een verkeerde beslissing toegeven betekent namelijk verraad plegen aan de geofferde levens. Zo is oorlog zelf-rechtvaardigend geworden en is kritiek erop onmogelijk geworden; de historische waarheid moet worden aangepast aan de voldongen feiten van gesneuvelde soldaten en het doden van de vijandige ander.

³¹ Paul W.Kahn, *Political Theology*, o.c.

³² Kahn, *Political Theology*, o.c. 8-17 and 2.

³³ Zie over deze leer het beroemde boek van Kantorowicz (voetnoot 23)

³⁴ Stanley Hauerwas, 'Sacrificing the Sacrifices of War', in: Linda Hogan & Dylan Lee Lehrke, *Religion and Politics of Peace and Conflict*, Princeton: Princeton Theological Monograph, 83-103.

Nog fundamenteler is de vraag die Kahn in het kielzog van Schmitt opwerpt. Een moderne, uit een revolutie voortgekomen democratische staat als de Amerikaanse is zijns inziens een eenheid van identiteit en wet, uitzondering en norm, geloof en rede, patriottische liefde en rechtvaardigheid, soevereiniteit en constitutie, kortom van een in de revolutie gewortelde existentiële *wil* en de *ratio*. Zo'n gemeenschap leeft in het bewustzijn dat de uitzonderlijke situatie (de oorlog, de uitzonderingstoestand, de komst van de vijand) een mogelijkheid is en blijft, en dat een politieke gemeenschap zich daarom niet kan evolueren tot een contractueel overeengekomen puur rationele entiteit waarin louter de *rule of law* heerst. Zowel Schmitt als Kahn noemen dat laatste het verlangen naar het *einde van de politiek* en identificeren dat als het liberale streven.

Ook de (christelijke) religie en de theologie kunnen mijn inziens op dit punt niet neutraal blijven. Staat bijvoorbeeld de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht in het perspectief van een verdere rationalisering die de oorlog verder criminaliseert en ten slotte uitbant? Of wordt dit werk gedaan in het besef dat een beperking van het oorlogsgeweld en een humane omgang met de vijand voor mensen het hoogst haalbare is?

Conclusie

Wanneer we terugblikken op de hier kort behandelde vier vormen van legitiem geweld, de daarbij behorende begrippelijke opposities en de religieuze discussies die ze genereren, zijn de volgende twee conclusies gerechtvaardigd:

1. Het christendom heeft het primaat van de politiek, de volkssoevereiniteit en het geweldsmonopolie van de staat inzake wetshandhaving en oorlogvoering in de geschiedenis uiteindelijk aanvaard, maar kerken en individuele christenen houden ook reserves en eisen dus ook speelruimte op. Hier moeten we ook de speelruimte van kerkelijk gezonden geestelijk verzorgers bij de krijgsmacht en in justitiële inrichtingen zoeken, bijvoorbeeld als het gaat om humane detentie, het inhumane karakter van de vreemdelingenbewaring en de oorlogsethiek, zowel waar het gaat om de legitimiteit van de ontplooiing van oorlogsgeweld als bij de uitvoering van militaire missies. Zowel historisch als - vandaag - mondiaal gezien blijft het een verleiding voor christelijke en niet-christelijke religies om zich te verbinden met nationalistische politiek en autoritaire regimes, zoals bijvoorbeeld in het huidige Rusland, waar de gordiaanse knoop tussen het Poetin-regime en de Russisch-Orthodoxe kerk nog sterk is.³⁵

³⁵ Zie bijvoorbeeld Diana Laarz, 'Gefährliche Freunde', in: *Die Zeit*, 16-08-2012, 9, over de twee 'Russische heersers' Poetin en Cyrillus I.

2. Het is geenszins een uitgemaakte zaak dat politieke crises, populisme en daaruit voortkomende autoritaire tendensen die de rechtsstaat aantasten niet ons voorland zijn, ook in Europa, bijvoorbeeld in het kielzog van de huidige economische en ecologische problemen. De heersende (neo)liberale wereldbeschouwing heeft, geconfronteerd hiermee, naar alle waarschijnlijkheid weinig méér te bieden dan een *sauve qui peut*. De religieuze erfenissen - mits hermeneutisch toegankelijk gemaakt - des te meer, of het nu gaat om solidariteit en uithoudingsvermogen bij ervaringen van ernstige ontberingen en existentiële nood, een gebedscultuur die opgewassen is tegen ballingschap en xenofobie, of om het in leven houden van het verlangen naar een geheel ander leven in geborgenheid.

Geestelijke verzorging bij justitie als beroep

Fons Flierman

In het eerste deel van deze bijdrage geef ik een samenvatting van mijn onderzoek getiteld *Geestelijke verzorging in het werkveld van justitie. Een empirisch-theologische studie*.¹ Eerst geef ik een beschrijving van de probleemstelling, presenteer de onderzoeksvragen en de antwoorden daarop en geef tot slot een overzicht van een aantal daaruit afgeleide inzichten. In het tweede deel ga ik in op de relevantie van dit onderzoek voor de geestelijke verzorging als pastorale praktijk. Hierbij richt ik mij op een drietal hermeneutisch relevante doelen voor de ontwikkeling van de geestelijke verzorging, te weten perspectiefontwikkeling, dialoogontwikkeling en praktijkontwikkeling. Aan het eind kom ik met enkele slotopmerkingen.

I. Samenvatting

De studie gaat over geestelijke verzorging in de inrichtingen van justitie. Geestelijke verzorging is een beroep dat zich richt op begeleiding, hulpverlening en advisering bij zingeving en spiritualiteit, in het bijzonder inzake geloofs- en levensovertuiging. Bijzonder aan het beroep van geestelijke verzorging bij justitie is dat de geestelijk verzorgers aangesteld zijn in overheidsdienst maar tegelijkertijd verbonden zijn met een (kerkelijk) achtergrondgenootschap. De eigentijdse problematiek van dit beroep is deels cultureel van aard omdat geestelijke verzorging bij justitie te maken heeft met drie processen die de moderne maatschappij en ook religie en recht kenmerken, namelijk individualisering, rationalisering en secularisering. Ze is daarnaast ook institutioneel van aard vanwege de tweeledige relatie met de kerken en de overheid, wat het beroep aan het politieke thema van de relatie tussen kerk en staat bindt. Het realiseren van een kerkelijke opdracht in een justitiële context leidt tot een dubbele band met de kerken en met justitie, die door de geestelijk verzorgers in psychologische zin als *double bind* beleefd kan worden.

Voor de beschrijving van de geestelijke verzorging bij justitie wordt gebruik gemaakt van Luhmanns systeembegrip, in het licht waarvan geestelijke verzorging een beroep is dat voor het bieden van geestelijke zorg aan gedetineerden interactiesystemen genereert en wel in de institutionele contexten van de organisaties kerken en justitie en in de culturele contexten van de functiesystemen religie en recht. Op systematische en empirische wijze wordt onderzocht in hoeverre de professionele opvattingen van de geestelijk verzorgers over geestelijke zorg in het werkveld

¹ F. Flierman, *Geestelijke verzorging in het werkveld van justitie. Een empirisch-theologische studie*, Delft: Eburon, 2012.

van justitie hun voedingsbodem hebben in hun opvattingen over religie en recht en over de kerken en justitie.

Onderzoeksvragen

Deze benadering leidt tot de volgende onderzoeksvragen:

1. Welke opvattingen hebben geestelijk verzorgers over religie en recht?
2. Welke opvattingen hebben geestelijk verzorgers over de kerken en justitie?
3. Welke opvattingen hebben geestelijk verzorgers over de doelen en het domein van de geestelijke verzorging?
4. Welke samenhang bestaat er tussen de opvattingen van geestelijk verzorgers over religie en recht, en over de kerken en justitie enerzijds, en hun opvattingen over de doelen en het domein van de geestelijke verzorging anderzijds?
5. Blijven de gevonden verbanden intact indien ze gecontroleerd worden voor achtergrondvariabelen?

Met het onderzoek wordt een descriptief en een exploratief doel nagestreefd. De eerste drie onderzoeksvragen betreffen een descriptief doel, namelijk het beschrijven van de opvattingen van de geestelijk verzorgers over de culturele, institutionele en professionele thema's van de geestelijke verzorging. De vierde en vijfde onderzoeksvraag betreffen een exploratief doel, namelijk het analyseren van de samenhang van de professionele opvattingen van de geestelijk verzorgers met de culturele en de institutionele opvattingen.

Het belang van deze studie bestaat erin een bijdrage te leveren aan de ontwikkeling van de geestelijke verzorging als beroep en wel aan de hand van de hermeneutische opgave van de theologie zoals die door Edward Schillebeeckx is verwoord. Op basis van een summier indicatie van het hermeneutisch programma van Schillebeeckx kunnen een drietal taken van zijn theologie worden geschetst, die respectievelijk betrekking hebben op het missionaire doel van de actualisering van christelijk geloof, op het probleem van de pluraliteit in de interpretatie van dat geloof, en op de norm van de orthopraxis als toetssteen van het juiste handelen. Zo bieden de antwoorden op de onderzoeksvragen allereerst inzicht in de actuele betekenis van enkele centrale kenmerken van religie en kerk, waardoor relevante aspecten van de traditie in en voor de huidige tijd wat betreft hun belang voor het professioneel vertegenwoordigen van die traditie verduidelijkt worden. Vervolgens verhelderen de resultaten van het onderzoek de problematiek van de pluraliteit van religieuze interpretaties, namelijk voor zover ze bijdragen tot het vergroten van de verstaanbaarheid van christelijk geloof. Dit gebeurt door verschillen en overeenkomsten in religieuze opvattingen te belichten zoals die in de beroepsgroep van geestelijk verzorgers leven. Het onderzoek informeert ten slotte ook over de orthopraxis van christelijk geloof, niet door normen te bieden

voor het juiste handelen, maar door de opvattingen van geestelijk verzorgers te verhelderen over de doelen van het beroep (hoe te handelen?) en het domein van het beroep (met welk focus?).

Voor het onderzoek is gebruik gemaakt van een schriftelijke vragenlijst. Voor het opstellen van de vragenlijst is gebruik gemaakt van literatuuronderzoek en heeft afstemming plaatsgevonden met een wetenschappelijke begeleidingscommissie bestaande uit vertegenwoordigers van de wetenschap, het ministerie van Justitie en de geestelijke verzorging bij justitie. Het vragenlijstonderzoek heeft eerst onder katholieke geestelijk verzorgers plaatsgehad en later onder protestantse geestelijk verzorgers. De respons bedroeg respectievelijk 94% en 93%, wat betekent dat de uitkomsten op de betreffende meetpunten als geldend mogen worden beschouwd voor de hele toenmalige katholieke en protestantse geestelijke verzorging.

Beantwoording van de onderzoeksvragen

Het eerste deel van de eerste onderzoeksvraag betreft de religieuze opvattingen. Welke ervaringen heeft men ten aanzien van God, welke overtuigingen over God, welke normatieve opvattingen verbindt men met God en welke gevoelens heeft men bij God? Het blijkt dat de religieuze opvattingen van de geestelijk verzorgers zich over het algemeen kenmerken door een grote religieuze openheid voor ervaringen van God en denkbeelden over God. Men staat open voor de ervaring van Gods aanwezigheid in zowel persoonlijke omstandigheden als in meer functionele situaties. De overtuigingen die men ten aanzien van God heeft zijn meerduidelijk. Men ziet God als persoonlijk en als niet-persoonlijk, als kenbaar en als onkenbaar, en bovenal als op de mens betrokken. Over het onschuldig lijden dat mensen treft, zegt men dat dit Gods compassie wekt. Denkbeelden die stellen dat zich in het lijden Gods harde en strenge hand toont, verwerpen ze. Ook de gevoelens die men bij God beleeft, zijn persoonlijk en positief. Het tweede deel van de eerste onderzoeksvraag betreft de opvattingen over recht en rechtvaardigheid. Deze vraag gaat over vertrouwen in de rechtszekerheid, over het fundament van het recht, over visies op rechtvaardigheid en over rechtsbescherming. Geestelijk verzorgers blijken een zekere terughoudendheid te bezitten ten aanzien van de wijze waarop het recht de rechtszekerheid van burgers garandeert, in het bijzonder van mensen aan de onderkant van de maatschappij. Verder beschouwt men het recht als het eigentijdse product van de maatschappelijke omgeving waarin het zich ontwikkelt en neemt men afstand van traditionele opvattingen over natuurrecht en rechtspositivisme. De vraag naar rechtvaardigheid beantwoordt men vanuit een sterke betrokkenheid bij de minder bedeeden in de maatschappij. Men vindt voorts dat rechtvaardige oplossingen altijd op het herstel van geschonden verhoudingen tussen mensen gericht dienen te zijn. Tegelijk erkent men de noodzaak dat er bij de verdeling van maatschappelijke goederen naar het belang van het grotere sociale geheel wordt gekeken. Verder onderschrijft men de opvatting dat

burgers zich altijd aan de wet dienen te houden. De reserve tegenover het recht komt in het bijzonder tot uiting in hun verwachtingen van het recht voor kansarme en minder bedeelde groepen in de maatschappij.

De tweede onderzoeksvraag gaat over de opvattingen van de geestelijk verzorgers over kerk en justitie. Ten aanzien van de kerkelijke visie zijn zij van mening dat zij bij justitie geen taak hebben om bij te dragen aan de band van gedetineerden met de kerk als geloofsgemeenschap. Daarentegen beschouwen zij de geestelijke zorg die zij gedetineerden bieden als een bijdrage aan de kerkelijke missie om de gevangenen te bezoeken. Verder geeft men aan de zending door de kerk voor zichzelf als een positieve ondersteuning te ervaren. Wat hun bijdrage aan de programma's van justitie betreft zijn de geestelijk verzorgers van mening een taak te hebben en een bijdrage te leveren aan het bewaken van de menswaardigheid van gedetineerden en, zij het in mindere mate, aan de veiligheid in de inrichting. Het bevorderen van de doelmatigheid van werken in de justitiële inrichtingen wordt door de meesten niet als hun taak gezien. Over de samenwerking met de leiding van de justitiële inrichtingen en met de vertegenwoordigers van de andere hulp- en zorgverlenende disciplines is men over het algemeen van mening dat deze samenwerking wenselijk is.

De derde onderzoeksvraag betreft de afhankelijke variabelen in het onderzoek, namelijk de opvattingen van de geestelijk verzorgers over de doelen en het domein van de geestelijke verzorging. Ze beschrijven hun professionele denkbeelden over de oriëntatie van de geestelijke zorg die men biedt en over de thema's die daarbij aan de orde komen. Het blijkt dat men in het individuele contact met gedetineerden voornamelijk volgens het presentiemodel werkt. Men deelt de opvatting dat het in het contact met gedetineerden er vooral om gaat aandacht te hebben voor hun situatie en hun leefwereld. Deze aandacht is er primair op gericht de eigenwaarde van de gedetineerde te bevestigen en om de vertrouwdeheid te wekken die het verdere contact ten goede komt. Het dialogale model en het kerugmatisch model worden door respectievelijk de helft en bijna de helft van de geestelijk verzorgers afgewezen. Het dialogale model houdt het streven in zich op basis van gelijkwaardigheid in te zetten voor de verbreding en verdieping van de levensbeschouwelijke reflectie van de gedetineerde. Het kerugmatisch model heeft betrekking op het gesprek met een gedetineerde over de motieven van zijn handelen, waarbij de wijze waarop iemand daarover spreekt in het perspectief van het christelijk geloof wordt geplaatst. Het counseling model wordt door de geestelijk verzorgers niet herkend. Dit model staat voor het helpen van gedetineerden bij het verwerken van gebeurtenissen en situaties die hun levensverhaal met negatieve gevoelens en gedachten kleuren. Wat het domein van de geestelijke verzorging betreft, claimen de geestelijk verzorgers dat hun deskundigheid vooral op het terrein ligt van relationele thema's, morele thema's en religieuze thema's. Dit is minder het geval met kerkelijke thema's, gezondheidszorgthema's en maatschappelijke thema's.

De vierde en vijfde onderzoeksvraag betreffen de vraag in hoeverre de opvattingen van de geestelijk verzorgers over religie en recht, kerk en justitie een ondersteunende functie vervullen voor de opvattingen over de doelen en het domein van de geestelijke verzorging.² De gedachte achter deze vragen is zoals gezegd de aanname dat een positieve samenhang tussen de religieuze, rechtelijke, kerkelijke en justitiële opvattingen enerzijds en de doel- en domeinopvattingen anderzijds beschouwd kan worden als teken van steun voor de opvattingen over het betreffende doel of domein. Een negatieve samenhang is hierbij ook mogelijk maar wijst er in dat geval op dat die opvattingen elkaar niet versterken maar eerder uitsluiten. Het onderzoek naar de steun voor de doelen laat zien dat deze functie enkel voor het presentiemodel en het verkondigingsmodel vervuld wordt en in totaal drie keer. Voor het presentiemodel is er steun van religieuze ervaringen en voor het verkondigingsmodel is er steun van religieuze ervaringen en van de opvattingen over de visie van de kerken. Deze uitkomsten betekenen dat de opvattingen over de doelen in geringe mate gedragen worden door religieuze en kerkelijke opvattingen en helemaal niet door rechtelijke en justitiële opvattingen. Wat het domein betreft blijkt dat de ondersteunende functie voor de opvattingen over vijf van de zes thema's in totaal zeven keer positief en drie keer negatief wordt vervuld. De relationele thema's geven zowel positieve als negatieve samenhangen te zien met religieuze ervaringen en met de opvattingen over de kerken. De relationele thema's geven tevens een positieve samenhang te zien met de opvattingen over de visie van de justitiële inrichtingen. Ook voor de morele thema's geldt dat er zowel positieve als negatieve samenhangen zijn met religieuze ervaringen. Voor de kerkelijke thema's is er steun van religieuze ervaringen en voor de maatschappelijke thema's is er steun van rechtelijke ervaringen. De gezondheidszorgthema's worden positief gesteund door religieuze ervaringen en door de opvattingen over integratie in de justitiële organisatie. Deze samenhangen betekenen dat de opvattingen over het domein eveneens in geringe mate ondersteund worden door de religieuze en de kerkelijke opvattingen en verder in geringe mate door de rechtelijke en de justitiële opvattingen.

Inzichten

Welke inzichten heeft het onderzoek opgeleverd? Om te beginnen worden de religieuze opvattingen van de geestelijk verzorgers niet gevoed door het traditionele hoog transcendente godsbeeld, maar door een meer immanent en deels niet-persoonlijk godsbeeld. Vervolgens blijkt dat eerder hun politieke dan hun kerkelijke denkbeelden de achtergrond vormen van de rechtelijke steun voor de geestelijke verzorging, wat van

² Om statistische redenen zijn van de opvattingen over religie en recht alleen de religieuze en de rechtelijke ervaringen in de regressieanalyses meegenomen. Voor een volledige beschrijving van regressieanalyses zie Flierman, *o.c.*, 191 e.v.

modern burgerschap getuigt. Verder vormt de beperkte steun van de religieuze en rechtelijke opvattingen voor de doelen en het domein een indicatie voor de behoefte van de beroepsgroep aan een eigen theologie die de basis vormt van de professionele geestelijke zorg die dit beroep in de inrichtingen van justitie biedt. Vervolgens geven de uitkomsten aanleiding tot het inzicht dat de verbetering van de plaats en de positie van de geestelijke verzorging onder meer gezocht moet worden in het versterken van religieus geïnspireerde kerkelijke en justitiële rollen in het primaire proces van de justitiële inrichtingen.

Een volgend inzicht houdt in dat de zeer sterke gerichtheid van de geestelijk verzorgers op de presentiebenadering ten koste lijkt te gaan van de gerichtheid op de andere doelen dialoog en verkondiging. Verder wekken de uitkomsten van het onderzoek aandacht voor het belang van een gezamenlijke reflectie binnen de beroepsgroep op de profilering van het domein van de geestelijke verzorging als beroep in het werkveld van justitie. Een laatste inzicht betreft de dubbele band met de kerken en met justitie en meer in het algemeen de spanningsvolle relatie tussen religie en recht en tussen kerk en justitie. De beperkte steun voor de doelen en het domein vormt een indicatie van het belang dat het beroep zich blijvend dient te oriënteren op het versterken van de verankering van de praktijk van de geestelijke zorg in de culturele thema's religie en recht, in de institutionele thema's kerk en justitie en in de professionele thema's doelen en domein als de grond van het beroep.

Deze inzichten worden vervolgens verbonden met de probleemstelling van de geestelijke verzorging als beroep en wel aan de hand van drie begrippen van Luhmanns systeembenadering: '*Kontingenzformel*', '*Selbstreferenz / Fremdreferenz*' en '*Mikado-effekt*'. Een *Kontingenzformel* is een begrip waarover in de maatschappij in het algemeen *communis opinio* bestaat. Zo mag aangenomen dat er ten aanzien van de begrippen God en rechtvaardigheid een algemeen aanvoelen bestaat van waar deze begrippen over gaan. De uitkomsten van het onderzoek geven evenwel een grote variatie te zien in de denkbeelden over de *Kontingenzformeln* God en rechtvaardigheid. Hierdoor kan de vraag gesteld worden of het voor de deelnemers aan een gesprek over religie en recht nog wel over hetzelfde gaat wanneer men daarbij deze begrippen gebruikt. Deze vraag is voor de geestelijke verzorging bij justitie des te urgenter, omdat de steun voor deze beroepsgroep voor een belangrijk deel op de werking van deze *Kontingenzformeln* steunt. Vervolgens kunnen de opvattingen van de geestelijke verzorgers over hun werk gezien worden als bouwstenen voor de eigen *Selbstreferenz* van het beroep. De begrippen *Selbstreferenz* en *Fremdreferenz* hebben betrekking op het onderscheid tussen communicaties die als eigen, dat wil zeggen tot het eigen systeem behoren, worden gezien en communicaties die als vreemd ofwel als tot de omgeving van het systeem worden aangemerkt. Het gebruik van deze begrippen is er hier op gericht dat de geestelijke verzorging als beroep op basis van dit onder-

scheid de verdere professionalisering van het vak kan organiseren. Dit kan bijvoorbeeld door als beroepsgroep over de belangrijkste uitgangspunten zelf besluiten te nemen en deze vervolgens intern binnen de beroepsgroep mee te delen en extern aan alle partijen waar de beroepsgroep relaties mee heeft. Het *Mikado-effekt* is een begrip dat betrekking heeft op de grote voorzichtigheid waarmee deelnemers aan een gesprek op de mogelijk negatieve reactie van een ander kunnen gaan anticiperen, hoe onvoorspelbaar die reactie in principe ook is. De spanning die hierbij kan ontstaan om, zoals in het mikado spel, geen fouten te maken en 'af te zijn', kan een verlamrend effect hebben op degenen die aan het gesprek deelnemen. Toegepast op de geestelijke verzorging wijst het begrip op het precaire gegeven dat geestelijk verzorgers in al hun professionele handelen steeds de verschillende contexten van religie en recht en van kerk en justitie dienen mee te wegen, waarbij niet handelen geen keuze is. Omdat de relatie met deze culturele en institutionele contexten nu eenmaal bij dit beroep horen, zou een oplossing voor het *Mikado-effekt* erin kunnen bestaan dat de geestelijk verzorgers zich vooral richten op de collegiale professionele communicatie met de collega's van de andere hulp- en zorgverlenende disciplines.

II. *Hermeneutische doelen van de geestelijke verzorging*

In mijn studie sluit ik de evaluatie van het onderzoek af met een korte reflectie op de bijdrage die het levert aan de ontwikkeling van geestelijke verzorging als beroep in het werkveld van justitie. Op basis van de gevonden resultaten en de daarop gebaseerde inzichten kunnen een drietal hermeneutisch relevante doelen voor de ontwikkeling van de geestelijke verzorging als beroep worden geformuleerd. Een eerste doel betreft de uitwerking van de wijze waarop de kerken deze zorg als hun missie zien. Een tweede doel gaat over de ontwikkeling van de dialoog over religie en recht in de dubbele context van kerk en justitie. Een derde hermeneutische doel voor de ontwikkeling van geestelijke verzorging als beroep betreft de kwaliteitsontwikkeling van de professionele praxis. Op deze opgaven ga ik nader in.

Perspectieontwikkeling

In tegenstelling tot de geestelijke verzorging in zorginstellingen kent geestelijke verzorging in overheidsinstellingen geen vrijwillige maar een verplichte ambtelijke binding. Voor de aanstelling van een geestelijk verzorger bij justitie vraagt het ministerie van Veiligheid en Justitie de goedkeuring van het achtergrondgenootschap dat de geestelijk verzorger vertegenwoordigt. Deze goedkeuring komt tot uiting in de zending van de geestelijk verzorger en wordt vastgelegd in een zendingsbrief. Op deze wijze geeft de overheid gevolg aan de scheiding van kerk en staat en aan de gekozen terughoudendheid om inhoudelijke bemoeienis te hebben met kerkelijke aangelegenheden.

De discussie die momenteel gevoerd wordt over de wenselijkheid van de ambtelijke binding van de geestelijke verzorging is hiermee bij justitie en bij defensie vooralsnog niet aan de orde.³ De discussie maakt evenwel duidelijk dat precies de meerwaarde van de relatie van een geestelijk verzorg(st)er met zijn of haar achtergrondgenootschap niet langer voor iedereen evident is, al heeft de VGVZ in 2010 nog bepaald dat een ambtelijke binding nog steeds als voorwaarde geldt voor de registratie als lid van deze beroepsvereniging van geestelijk verzorgers in zorginstellingen.⁴ Voor het draagvlak voor de geestelijke verzorging bij justitie betekent dit alles dat de relatie van dit beroep met de zendende instanties behalve op historische en constitutionele ook op inhoudelijke gronden dient te berusten. In het onderzoek is uitgegaan van de aanname dat de professionele opvattingen van de geestelijk verzorgers over de doelen en het domein van de geestelijke zorg inhoudelijk mede gesteund worden door hun opvattingen over de kerken en over de relatie van de kerken met de geestelijke verzorging. Uit het onderzoek blijkt dat de overwegend positieve opvattingen over de kerken de professionele opvattingen over de doelen en het domein inderdaad, zij het in beperkte mate, steunen.

Vanuit deze benadering van de relatie van de geestelijke verzorging met de kerken heeft het eerste hermeneutische doel betrekking op de ontwikkeling van een professioneel perspectief op geestelijke verzorging en wel vanuit en met het oog op de relatie die de beroepsgroep met de kerken en met de religieuze tradities bezit. Belangrijk is dat deze relatie hierbij belicht wordt vanuit de bijzondere betekenis die het voor de feitelijke geestelijke zorg voor gedetineerden heeft. Die betekenis betreft in de eerste plaats de evangelische opdracht om de gevangenen te bezoeken, wat een maatschappelijke taak is die de kerken zichzelf stellen en waaraan hun geestelijk verzorgers bij justitie in pastorale zin gestalte geven. De geestelijke verzorging realiseert daarmee het recht van kerken om geestelijke zorg aan te bieden en tevens het recht van gedetineerden om geestelijke zorg te ontvangen.⁵ Daarmee vormt de relatie van de geestelijk verzorgers met de kerken hier het uitgangspunt voor de professionele legitimatie van de zorg die zij bieden.

Deze vaststelling dat de geestelijke verzorging bij justitie als beroep berust op de relatie met de kerken en de tradities vraagt zowel van de kerken als van de geestelijk verzorgers zelf om op basis daarvan de ontwikkeling van een professioneel perspectief voor de geestelijke verzorging als hermeneutisch doel te behartigen. Dit stelt de kerken voor de taak om in het licht van een eigentijdse interpretatie van de eigen traditie de

³ H. Zock, *Niet van deze wereld? Geestelijke verzorging en zingeving vanuit godsdienstpsychologisch perspectief*, 2007.

<http://theol.eldoc.ub.rug.nl/FILES/root/2007/niet/oratie.pdf>

⁴ http://www.vgvz.nl/userfiles/files/Algemene_teksten_website/

Besluit_ALV_t.a.v_de_adviezen_van_de_commissies_CLL_en_CAB_-1.pdf

⁵ Zie Flierman, *o.c.*, 124.

geestelijke verzorging als beroep te benaderen, een beroep namelijk dat namens haar de opdracht heeft om binnen de muren van de justitiële inrichtingen geestelijke zorg te bieden. Het gaat hier om de bereidheid van de kerken aan deze opgave in institutionele en professionele zin inhoud te geven en om daarbij tevens te kijken naar de praktische consequenties die deze uitwerking voor de geestelijke verzorging heeft. Dit vraagt ook van de geestelijk verzorgers zelf om aan de ontwikkeling van het beroep vanuit het kerkelijk perspectief een bijdrage te leveren. De aandachtspunten van deze opgave zijn niet de voorwaardenscheppende condities van de geestelijke verzorging want die worden door justitie bepaald en gerealiseerd. De thema's van deze oriëntatie en afstemming betreffen de uitwerking van de religieuze taak die juist in en vanuit de relatie met de kerken beoogd wordt. Omdat het hier om een vertegenwoordiging buiten de kerk gaat is het belangrijk dat deze hermeneutische opgave van de actualisering van de christelijke boodschap zoals daaraan in de traditie telkens is vormgegeven, niet begrensd wordt door een exclusief kerkelijke verantwoordelijkheid.

Het uitgangspunt van de ontwikkeling van de geestelijke verzorging als beroep met een ambtelijke relatie met de kerken zou erin dienen te bestaan dat de geestelijke zorgrelatie zelf de eigenlijke plaats is waar in de context van de justitiële inrichting de betekenis van het christelijk geloof gestalte krijgt. In de interacties tussen de geestelijk verzorger en de gedetineerden worden de religieuze ervaringen, opvattingen, normen en gevoelens van de gedetineerden gewekt en in het gesprek of in de liturgische rituelen op enigerlei wijze al dan niet geactualiseerd en bevestigd. In de bijzondere omstandigheid van de detentiebeleving van gedetineerden zijn de religieuze betekenissen van de christelijke tradities, van de kerken als historische en als eigentijdse geloofsgemeenschappen en van de geestelijk verzorgers als gesprekspartners en als voorgangers niet voorgegeven, maar worden in het actuele contact gerealiseerd, gevoed vanuit hun biografie en hun behoefte aan religieuze zingeving. Deze benadering van de ontwikkeling van een professioneel perspectief voor de geestelijke verzorging vanuit de relatie met de kerken plaatst de geestelijke zorg die geboden wordt daarmee ook in het perspectief van de bijdrage die deze beroepsgroep aan de gedetineerdzorg in de inrichting levert.

De betekenis van deze aandacht voor de wijze waarop de kerken deze specifieke zorg als haar missie zien ligt uiteindelijk in haar ontwikkelingskracht. Die betekenis hangt af van de daadwerkelijke bijdrage die door de kerken aan de ontwikkeling van de geestelijke verzorging als beroep wordt geleverd, een beroep dat door de kerken in de niet-kerkelijke omgeving van de justitiële inrichtingen gezonden wordt, waarbij de kerken bovendien zelf voortdurend in een proces van heroriëntatie gewikkeld zijn. Naast de formele behartiging van de zendingsband vraagt de ontwikkeling van de geestelijke verzorging als beroep van de kerken om haar bijdrage aan de professionele vormgeving van de geestelijke verzorging tevens in het perspectief te plaatsen van de ontwikkeling van een

professionele theorie. Zo'n theorie kan voor de beroepsgroep als instrument dienen voor de analyse van de eigen beroepspraktijk en voor de onderbouwing van de oriëntatie op de doelen en het domein van de geestelijke verzorging.

Dialogontwikkeling

Een tweede hermeneutisch doel voor de ontwikkeling van de geestelijke verzorging als beroep in de justitiële context betreft het bevorderen van de dialoog over religie en recht en aanverwante thema's die in de dagelijkse praktijk van de vrijheidsbeneming aan de orde zijn. Het belang van deze dialoog bestaat hier in de eerste plaats in de bijdrage die het levert aan de eigen oriëntatie van de beroepsgroep op de keuze van de doelen en de afbakening van het domein van de geestelijke verzorging. Deze professionele oriëntatie kan namelijk niet los gezien worden van de wijze waarop ze gevoed wordt door de dialoog tussen kerk en justitie over de betekenis van het religieuze en het rechtelijke perspectief op thema's als zingeving, schuld, straf, vergelding, verzoening, respect, rechtvaardigheid en herstel. De vraagstelling van het onderzoek berust op deze aanname en op het belang dat ermee gemoeid is dat deze dialoog in de professionele opvattingen van de geestelijk verzorgers over het vak geïntegreerd is. Het houdt in dat hun vertrouwdheid met deze perspectieven tot uiting komt in de wijze waarop zij ze in het gesprek met het management, met collega's in de hulp- en zorgverlening, met het overige personeel, en niet in de laatste plaats ook met gedetineerden, voor zover aan de orde en gewenst, inbrengen.

Het belang van de dialoog tussen religie en recht beperkt zich niet tot de gesprekken die de geestelijk verzorgers op de verschillende niveaus op de werkvloer voeren. In het verlengde namelijk van deze gesprekken kan in de tweede plaats gesteld worden dat de deelnemers van deze dialoog in algemene zin de kerken en justitie zijn. De relatie tussen deze organisaties kent een lange geschiedenis waarin zich de onderlinge betrekkingen in een proces van veranderende maatschappelijke verhoudingen weerspiegelt. De godsdienstvrijheid en het principe van scheiding van kerk en staat vormen de actuele en eigentijdse uitdrukking van de wijze waarop beide organisaties in de moderne maatschappij ieder hun geëigende plaats bezitten. De dialoog over religie en recht betreft de waarden en idealen die de grondslagen van de samenleving vormen, waarbij het in het bijzonder de functie van het recht is om in concrete casus in de juridische verheldering én afbakening van de maatschappelijke betekenis van die waarden en idealen te voorzien. Deze dynamiek waarin het recht zich bevindt betreft in het bijzonder ook en juist de religieuze waarden en idealen die in de maatschappij worden nagestreefd. Tegen deze achtergrond houdt dialoog in dat het rechtssysteem weliswaar oordeelt, maar dat de kerken en justitie er steeds op gericht zijn om vanuit de eigen respectievelijk religieuze en kerkelijke referentiekaders en rechtelijke en

politieke referentiekaders op deze rechtspraktijken te reflecteren en om de juridische oordelen die daarin geveld worden kritisch te becommentariëren.

Het voeren van de dialoog dient hier een publieke zaak, in dit geval die van de relatie tussen religie en recht. Door de deelname aan deze dialoog betreden de kerken de publieke arena die ook altijd een politieke arena is. Daarmee is in de huidige verhouding tussen de kerken en de overheid ook het spanningsveld gegeven dat kan ontstaan wanneer de becommentariëring van het justitiële beleid door de kerken een negatieve politieke lading krijgt. Een recent voorbeeld is het onderzoek dat *Justitia et Pax*, de Commissie voor Gerechtigheid en Vrede van de Nederlandse r.-k. bisschoppenconferentie, onder katholieke justitiepastores die werkzaam zijn in de vreemdelingenbewaring heeft geëntameerd.⁶ In het voorwoord geeft men aan dat de katholieke kerk voor zichzelf een verantwoordelijkheid ziet om op te komen voor de zwakkeren en gemarginaliseerden in de samenleving. Daarbij geeft men aan dat het ook de verantwoordelijkheid van de katholieke pastores is om in gevangenissen de rechten van gedetineerde personen te verdedigen. *Justitia et Pax* stelt dat er humanere middelen dan vreemdelingenbewaring in Nederland toegepast kunnen worden. Zij spreekt de wens uit om met de Nederlandse regering op zoek te gaan naar alternatieven voor vreemdelingenbewaring en naar een meer humaan vreemdelingenbeleid. En ze ziet daarbij voor de kerken en andere maatschappelijke organisaties een rol weggelegd.⁷

Dit voorbeeld toont aan dat de dialoog tussen de kerken en justitie ook de observaties van de geestelijke verzorging in de justitiële inrichtingen kan betreffen, waarbij het dan evenwel nog de vraag is in hoeverre geestelijk verzorgers als ambtenaren van het ministerie van Veiligheid en Justitie vrij zijn om hun ervaringen - in dit geval in de vreemdelingenbewaring - aan een kerkelijke commissie toe te vertrouwen. Hoe dit ook zij, geestelijk verzorgers zijn getuige van de wijze waarop in naam van de wet in de verschillende justitiële inrichtingen gestalte wordt gegeven aan een humane tenuitvoerlegging van de detentie. Belangrijk is om hierbij op te merken dat de dialoog tussen de kerken en justitie over de justitiële praktijk mogelijk weliswaar voor de betrokken organisaties een politieke lading kan hebben, maar dat de dialoog zelf daar niet op is gericht. De dialoog wordt niet gevoerd om institutionele belangen te behartigen, maar om tot een praktische oordeels- en besluitvorming te komen over belangwekkende kwesties op het terrein van religie en recht. Hier stelt het hermeneutisch religieus perspectief dat het in deze dialoog steeds om de gedetineerde medemens gaat, om diens vrijheid van godsdienst en gewe-

⁶ *Justitia et Pax Nederland, Humaniteit In Vreemdelingenbewaring. Ervaringen van het r.-k. justitiepastoraat.* Den Haag: 2010.

<http://www.justitiaetpax.nl/userfiles/file/Humaniteit%20in%20vreemdelingenbewaring.pdf>

⁷ *Justitia et Pax Nederland, o.c.*, 4 en 5.

ten en om het realiseren van humane omstandigheden waarin hij of zij aan zijn of haar eigen levensvisie gedurende de detentie en daarna vorm kan geven. Het is uiteindelijk deze op de individuele gedetineerde gerichte zorg die door de kerken via de geestelijke verzorging wordt behartigd en die in het huidige politieke bestel door de overheid in het faciliteren van de geestelijke verzorging en verder in de algehele zorg voor een humane detentie wordt nagestreefd. Deze zorg vormt een doel dat beide organisaties dient te motiveren om de onderlinge dialoog hierover te bevorderen.

Hiermee zijn we terug bij het primaire belang van dialoogontwikkeling voor de geestelijke verzorging, namelijk de professionele oriëntatie van de beroepsgroep op de doelen en het domein en wel vanuit en op basis van de opvattingen over religie en recht en over kerk en justitie die deze opvattingen steunen. Tot de taken van de geestelijk verzorgers bij justitie hoort namelijk ook het adviseren van het management over de humaniteit van de detentie.⁸ In deze context heeft dialoogontwikkeling betrekking op de specifieke inbreng van geestelijk verzorgers ten aanzien van de gedeelde zorg en aandacht voor de kwaliteit van de bejegening van de gedetineerden, in het bijzonder voor het geestelijk welzijn van gedetineerden en meer in het algemeen voor het goed functioneren van inrichting.⁹ In het sterk door juridisering bepaalde klimaat van de justitiële inrichtingen ligt het voor de hand de kwaliteit van de zorg af te meten aan de mate waarin gedetineerden datgene geboden wordt waar ze recht op hebben. Die rechten zijn vastgelegd in de *Penitentiaire Beginselenwet* en kunnen door gedetineerden in bepaalde gevallen via het beklagrecht afgedwongen worden. In de justitiële omgeving zou de ontwikkeling van de dialoog over de kwaliteit van de zorg dienen te beogen om het uitgangspunt van het wettelijk minimaal verschuldigde in het perspectief te plaatsen van het maximaal mogelijke. De dialoog hierover zou alle aspecten van de zorg voor gedetineerden dienen te belichten, zowel de dagelijkse kwesties als de thema's die te maken hebben met een goede voorbereiding van hun terugkeer in de maatschappij. Dialoogontwikkeling als hermeneutisch doel van de geestelijke verzorging draagt daarmee niet alleen bij aan de professionalisering en profilering van het beroep maar is daarbij zoals

⁸ Deze taak wordt in de geestelijke verzorging in zorginstellingen omschreven als ethische advisering. De Beroepsstandaard van de VGVZ versie 2010 beschrijft geestelijke verzorging in en vanuit zorginstellingen als 'de professionele en ambtshalve begeleiding van en hulpverlening aan mensen bij hun zingeving en spiritualiteit, vanuit en op basis van geloofs- en levensovertuiging en de professionele advisering inzake ethische en/of levensbeschouwelijke aspecten in zorgverlening en beleidsvorming.' Besluit van de algemene ledenvergadering van de VGVZ van 7 juni 2010.

⁹ A.H.M. van Iersel em J.D.W. Eerbeek, *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*. Budel: Damon, 2009, p. 557 en p. 579.

gezegd uiteindelijk gericht op het belang van de goede zorg voor gedetineerden.

Praktijkontwikkeling

De ontwikkeling van de geestelijke verzorging als beroep vergt tot slot de ontwikkeling van de professionele praktijk. Dit derde hermeneutische doel heeft betrekking op de relevantie van de kerkelijke missie van de geestelijke verzorging voor gedetineerden, voor de kerken en voor de maatschappij. De vraag naar relevantie is in de hermeneutische benadering van Schillebeeckx geen theoretische maar een praktische vraag. Naast het verhelderen van de actualiteit van het christelijk geloof en het bevorderen van de dialoog hierover, gaat het hier om de opgave van de geestelijke verzorging om in de omgang met gedetineerden het belang van het christelijk geloof voor hen erfahrbaar te maken. De professionele praktijk van de geestelijke verzorging dient de orthopraxis te zijn die de toetssteen is voor de orthodoxie die in de kerkelijke missie beoogd wordt.

De ontwikkeling van de praktijk van de geestelijke verzorging moet daarmee gezien worden als ontwikkeling van de kwaliteit van het functioneren van de geestelijk verzorgers. Wil dit als een hermeneutisch valide uitgangspunt erkend worden, dan vraagt dit om een zorgvuldige afstemming van de missionaire opdracht op enerzijds de specifieke kenmerken van dit werkveld en anderzijds de eindtermen van de opleidingen en trainingen voor geestelijk verzorgers. Afstemming op het justitiële werkveld houdt in dat de integratie van de geestelijke verzorging als professioneel beroep in de justitiële organisatie eisen stelt aan de samenwerking met alle andere geledingen van justitie. Naast de veiligheidseisen die aan iedere justitieambtenaar gesteld worden, gaat het hier in het bijzonder om de bijdrage van de geestelijke verzorging aan de interdisciplinaire besluitvorming ten aanzien van de individuele hulp- en zorgprogramma's voor gedetineerden. Een sprekend voorbeeld betreft de uitwisseling van gezichtspunten over gedetineerden. Voor geestelijk verzorgers ligt de grens bij het beroepsgeheim en bij de sfeer van vertrouwelijkheid die daarmee in het contact wordt geschapen en waarnaar het begrip vrijplaats onder meer verwijst.¹⁰ Maar daarmee is uitwisseling van vertrouwelijke informatie niet onmogelijk en zelfs vaak niet onwenselijk. De afstemming van de kerkelijke opdracht bij justitie op de eindtermen van de opleidingen en trainingen veronderstelt de bereidheid van de beroepsgroep, de kerken en de opleiders om gezamenlijk bij te dragen aan de condities die het verkrijgen van de gewenste competenties van geestelijk verzorgers mogelijk maken. Aanvullend op het beschikbaar stellen van stageplekken zou er een gezamenlijke oriëntatie dienen te komen op vraag en aanbod ten aanzien van opleidings- en nascholings-eisen. Voor de geestelijke verzorging als beroep is een sterk op de praktijk gerichte deskundigheidsbevor-

¹⁰ Over vrijplaats zie Flierman, *o.c.*, 14 e.v.

dering een belangrijke voorwaarde voor de hier beoogde kwaliteitsontwikkeling.

Het hermeneutische doel van de praktijkontwikkeling van de geestelijke verzorging is uiteindelijk gericht op de betekenis van de christelijke boodschap voor de gedetineerden. Het gaat dan om de bijdrage die de geboden geestelijke zorg levert aan de ontwikkeling van hun orthopraxis als mens en als gelovige. Zoals hiervoor de orthopraxis de kwaliteit van de professionele geestelijke zorg betreft, gaat het hier om de levenspraktijk van de gedetineerde. Het stelt iemand voor de vraag naar de kwaliteit van zijn of haar leven, een vraag die enkel beantwoord kan worden door het vertellen van de geschiedenissen uit iemands leven die er volgens hem of haar toe hebben geleid dat hij of zij de persoon geworden is die hij of zij is.¹¹ In de contacten met de geestelijke verzorging ligt de uitnodiging tot gezamenlijke reflectie op de thema's die in deze levensverhalen aan de oppervlakte komen. Het gesprek met medegedetineerden in een gespreksgroep over onderwerpen als onmacht, schuld, schaamte, dader zijn, spijt of toekomst kan iemand helpen zijn gedachten en gevoelens hierover onder woorden te brengen en tevens om de eigen opvattingen in het licht van de bijdragen van de andere deelnemers te relativiseren, te nuanceren of aan te vullen. Het bijwonen van een kerkdienst geeft een gedetineerde de mogelijkheid om individueel en gezamenlijk uiting te geven aan zijn of haar geloof.

Ook hier wordt een beroep gedaan op de religieuze reflectie, bijvoorbeeld door het luisteren naar de Bijbelse verhalen, naar de op de doelgroep toegespitste uitleg daarvan, door het gezamenlijk zingen van religieuze liederen en door het participeren in het gebed en het aansteken van kaarsjes. Omdat iemands detentiebeleving vaak verweven is met zijn of haar persoonlijke levensverhaal en verbonden met zijn of haar psychische en maatschappelijke problemen, biedt het individuele contact zo mogelijk de vertrouwelijkheid die nodig is voor een openhartig gesprek. Zowel in het individuele gesprek als in de andere contactmomenten kan het zwaartepunt van de geestelijke zorg wisselen en meer of minder op hulp en zorg gericht zijn dan wel op het uiting geven aan het geloof of op de verbreding en verdieping van iemands religieuze opvattingen. Belangrijk hierbij is dat de geestelijke zorg niet staat of valt met de succesvolle verandering van de levenspraktijk van een gedetineerde in termen van het terugdringen van zijn of haar kans op recidive.

Terwijl geestelijk verzorgers met hun professionele inzet beogen dat de contacten die zij met gedetineerden onderhouden meer inhouden dan een vrijblijvend tijdverdrijf, is het hermeneutische doel van de praktijkontwikkeling hier niet gericht op de geestelijk verzorgers maar op de gedetineerden en op hun bereidheid tot religieuze zelfreflectie en op hun behoefte aan religieuze zelfexpressie. Geestelijke verzorging biedt daartoe

¹¹ J. Dupont, *Identiteit is Kwaliteit*, Budel: Damon, 2010.

de gelegenheid. De wettelijke erkenning van het recht op geestelijke zorg beantwoordt niet alleen aan het recht op godsdienstvrijheid, maar ook aan deze bereidheid en behoefte en aan het belang dat gedetineerden in de context van de detentie, van het strafproces en eventueel van hun veroordeling in deze religieuze praktijken van de geestelijke verzorging over de zin van hun leven nadenken.¹²

De beschrijving van het derde hermeneutische doel van een op de orthopraxis gerichte oriëntatie van de geestelijke verzorging en van de gedetineerden dient tot slot aangevuld te worden met de orthopraxis van de kerken.

Ook voor de kerken geldt dat de rol die zij spelen bij de ontwikkeling van de geestelijke verzorging als beroep juist in hun bijdrage aan de praktijkontwikkeling een beslissend karakter heeft. Hun maatschappelijke taak ten aanzien van de gedetineerde medemens en alle persoonlijke, sociale en maatschappelijke problemen die daarmee verbonden zijn, vraagt van de kerken dat zij de geestelijk verzorgers die zij met deze diaconale missie belasten hun volledige steun geven. Deze steun betreft enerzijds het politieke belang van het behartigen van de positie van de geestelijke verzorging als professionele hulp- en zorgverlenende discipline binnen de Dienst Justitiële Inrichtingen en anderzijds het maatschappelijke belang om op basis van de eigen publieke verantwoordelijkheid op te komen voor de goede zorg en nazorg van gedetineerden en ex-gedetineerden.¹³ Het gaat hierbij om concrete zaken als het onderhouden van contacten met vertegenwoordigers van het ministerie van Veiligheid en Justitie en met politieke vertegenwoordigers. Verder gaat het om de bijdrage aan de re-integratie, opvang en rehabilitatie van gedetineerden, onder meer door de inzet van kerkelijke vrijwilligers.

Deze hermeneutische opgave van de orthopraxis laat zien dat de relatie van de kerken met de geestelijke verzorging niet enkel een evangelische legitimatie heeft, maar bovendien een praktische legitimatie ontleent aan de daadwerkelijke ondersteuning van deze beroepspraktijk. De kerkelijke opdracht tot het bieden van geestelijke zorg en daarin tot het behartigen van de menswaardigheid van iedere gedetineerde, plaatst de orthopraxis van de kerken uiteindelijk in het perspectief van de ontwikkeling van de eerder genoemde dialoog over de relatie tussen religie en recht en in het perspectief van de actualiteit van de evangelische boodschap voor het publieke debat in de samenleving.

¹² Artikel 41 van de Penitentiaire Beginselenwet.

¹³ In de geestelijke verzorging bij justitie ligt de nadruk op de zorg voor (ex)gedetineerden. Naast deze zorg zou er ook geestelijke zorg en nazorg voor slachtoffers van criminaliteit dienen te zijn. Deze laatste zorg is tot op heden echter niet of nauwelijks ontwikkeld.

III. Slot

Vanuit het oogpunt van geestelijke verzorging als beroep is justitie een van de werkvelden, naast de gezondheidszorg en defensie. Het werken in elk van deze werkvelden betreft een andere doelgroep en gaat gepaard met specifieke kenmerken die bijzondere eisen stellen aan de integratie van het zorgaanbod in de verschillende organisaties. Deze studie naar de geestelijke verzorging bij justitie heeft een aantal theoretische begrippen aangereikt voor de beschrijving van de professionele kenmerken van deze beroepsgroep. De versterking van de positie van de geestelijke verzorging in de justitiële organisatie vraagt van de beroepsgroep dat men werk maakt van de ontwikkeling van de *Selbstreferenz*. De bouwstenen hiervoor kunnen gevonden worden in de genoemde hermeneutische opgaven, te weten in het ontwikkelen van het perspectief van de geestelijke verzorging vanuit de band van de geestelijk verzorgers met de zendende instanties, in het ontwikkelen van de dialoog over religie en recht en in het ontwikkelen van de praktijk van de geestelijke verzorging. De toekomst van de geestelijke verzorging als zelfstandige hulp- en zorgdiscipline is afhankelijk van de daadwerkelijke inzet op deze ontwikkelingen, waarvoor de gerichte opleiding, na- en bijscholing van geestelijk verzorgers een van de belangrijkste instrumenten is. De behartiging van dit belang vraagt een gezamenlijke inspanning van alle bij de geestelijke verzorging betrokkenen partijen. Het vraagt in laatste instantie ook om daarbij over de grenzen van denominatieve scheidslijnen en onderscheiden werkvelden heen te kijken.

Auteurs

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

Prof. dr. **Erik Borgman** is lekendominicaan en hoogleraar Publieke Theologie en bekleedt de Cobbenhagen Chair van Tilburg University. Hij studeerde theologie en filosofie in Nijmegen, alwaar hij ook promoveerde. Zijn meest recente boeken zijn *Overlopen naar de barbaren: Het maatschappelijke belang van religie en christendom* (Kampen: Klement 2009) en *Omwille van goed samenleven: Cobbenhagen en onze universitaire cultuur* (Tilburg: Tilburg University 2011).

Dr. **Theo van Dun** is emeritus-justitiepastor en onderzoeker bij het Centrum voor Justitiepastoraat aan de Tilburg University. Op 7 december 2011 promoveerde hij aan die universiteit op het proefschrift *Invoeren in Vieren: Ritueel-liturgische Strategieën. Een onderzoek naar de katholieke kerkdiensten in inrichtingen van Justitie in Nederland*. Van dit proefschrift verscheen een Engelse samenvatting onder de titel "Introducing Prisoners to Worship: Ritual-Liturgical Strategies. A Study of Catholic Services in Secure State Institutions within the Netherlands" in: *Jaarboek voor liturgieonderzoek* 27, 2011, 279-304.

Mr. drs. **Ryan van Eijk** is werkzaam als r.-k. justitiepastor in Vught en als onderzoeker/secretaris aan het Centrum voor Justitiepastoraat te Tilburg, met als onderzoeksopdracht een dissertatieonderzoek naar menselijke waardigheid tijdens detentie als taak van de justitiepastor. Hij publiceerde 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) en 'Pastor en ook nog ambtenaar. Hoe twee heren te dienen', in: T.W.A. de Wit & E. Jonker (red), *Twee heren dienen: geestelijk verzorgers en hun beroepseer*, Tilburg/Kampen: WLP/CJP, 2011, 7-24.

Dr. **Fons Flierman** studeerde theologie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Sinds 1986 werkt hij als r.-k. geestelijk verzorger bij de Dienst Justitiële Inrichtingen van het ministerie van Veiligheid en Justitie. Hij verrichtte onderzoek naar de professionele kenmerken van het justitiepastoraat ('Kwaliteit van het justitiepastoraat', 2000) en deed

dat later ook bij de krijgsmacht ('Kwaliteit van het defensiepastoraat', 2007).

Dr. habil. **Stefan Gärtner** is als universitair docent praktische theologie (poimeniek) verbonden aan de School of Catholic Theology/ Tilburg University. Hij publiceerde o.a. *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge* (Freiburg/Br. et al. 2009) en 'Prophetic pastoral care. Resistance potential in late modernity?', in: A. Dillen/A. Vandenhoeck (eds.), *Prophetic Witness in World Christianities. Rethinking Pastoral Care and Counseling*, Berlin/Wien 2011, 23-29.

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

Prof. dr. **Theo W.A. de Wit** is politiek filosoof en sinds 2010 ook bijzonder hoogleraar 'Vraagstukken Geestelijke verzorging in Justitiële Inrichtingen' aan de School of Catholic Theology/Tilburg University en directeur van het Centrum voor Justitiepastoraat. Hij promoveerde op het politieke denken van Carl Schmitt en interesseert zich met name voor de precare relatie tussen religie en politiek. Zijn oratie had de titel *Dies Irae. De secularisering van het Laatste Oordeel* (Tilburg University, 2010).