

Niet storen?

Zielzorg bij justitie in *borderline times*



Niet storen?

Zielzorg bij justitie in *borderline times*

Redactie:

Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries en Niels den Toom

Afbeelding omslag: Vik Muniz, Wheat field with cypresses. After van Gogh (Pictures of Magazines 2, 2011).

Deel 11 uit de Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastaat
Tilburg/Amsterdam

ISBN: 9789462405127

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.

Niet storen?

Zielzorg bij justitie in *borderline times*

Onder redactie van
Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries & Niels den Toom

Deel 11

Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat
Tilburg/Amsterdam

2017

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

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

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

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

Th.W.A. de Wit, R.J. de Vries & R. van Eijk (red.), *'Graag een normaal gesprek', Geestelijk verzorgers aan het werk met gedetineerden* (Nijmegen 2012)

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

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

Th.W.A. de Wit, R.J. de Vries & R. van Eijk (red.), *Een heilige en veilige plek. Vrijplaats en spiritualiteit in de geestelijke verzorging bij justitie* (Nijmegen 2015)

Th.W.A. de Wit, R. van Eijk & G. Loman (red.), *For Justice and Mercy: International Reflections on Prison Chaplaincy* (Nijmegen 2016)

Th.W.A. de Wit, R.J. de Vries en N. den Toom (red.), *Koorddansen. Ethische vragen in justitiële inrichtingen* (Nijmegen 2016)

Th.W.A. de Wit, R.J. de Vries en N. den Toom (red.), *Onze manier van straffen. Essays van geestelijk verzorgers bij justitie* (Nijmegen 2017)

Inhoudsopgave

Inleiding: geestelijke verzorging in <i>borderline times</i>	1
Theo W.A. de Wit & Reijer J. de Vries	
Thema: <i>Zielzorg in borderline times</i>	
Als je iets wilt dat je nooit had, moet je iets doen wat je nooit hebt gedaan	7
P.J. Ferhagen	
Vreemdelingen en priesters. Stefan Paas in detentie	17
Sake Stoppels	
'Getuigen van Jezus' - een pastorale bijsluiter	31
Reijer J. de Vries	
De mogelijkheid van de ziel	49
<i>Een pleidooi voor herstelgerichte detentie</i>	
Niels den Toom	
'Ík heb geen wanen, hij zal ze hebben!'	65
<i>Geestelijke verzorging aan mensen met een stoornis</i>	
Cees van Veelen	
Overig	
Samenleven in geschonken vrijheid	71
<i>Hoe geloofsgemeenschappen in de nazorg de verbinding met ex-gedetineerden kunnen versterken.</i>	
Reijer J. de Vries	
Detentie als tijd en plaats van het geheim	85
Toine van den Hoogen	
'When the tickets to the future are no longer valid'	91
<i>A reflection on hope for 'criminals'</i>	
Theo W.A. de Wit	
Auteurs	103

Inleiding: geestelijke verzorging in *borderline times*

Theo W.A. de Wit en Reijer J. de Vries

Terwijl de rooms-katholieke studiedagen afgelopen jaar in het teken stonden van een 'sterkte-zwakteanalyse' van de werkzaamheden van geestelijk verzorgers en van de opvolging van Jan van Lieverloo als hoofdaalmoezenier door Ryan van Eijk, kozen hun protestante collega's ervoor, de studiedagen te wijden aan een vandaag breed besproken thema: de 'boosheid' die we 'zowel bij ingeslotenen, bij onszelf en in de maatschappij vinden'.

Als uitgangspunt daarbij is het boek *Borderline Times. Het einde van de normaliteit* (2012) van de Belgische psychiater Dirk De Wachter genomen. Daarbij werd het vermoeden uitgesproken dat justitiepredikanten in hun dagelijks werk vermoedelijk veel zullen herkennen van de in dat boek geboden diagnoses, zoals verlies van vertrouwen en van identiteit. Hoe kunnen we gedetineerden beter verstaan in het licht van De Wachters analyse? Tegelijkertijd wilden de justitiepredikanten niet voorbij gaan aan de viering van 500 jaar Reformatie: kan die erfenis onze identiteit vandaag versterken, nu wij ervaren dat wij in de context van de justitiële inrichting 'steeds meer als vreemdeling worden gezien'? Protestantse geestelijk verzorgers zochten dus op die studiedagen ook naar *empowerment*, om hun werk zowel geloofwaardig als realistisch te kunnen blijven uitoefenen.

Binnen het kader van deze vraagstelling gaat Pieter Verhagen in zijn bijdrage – de uitwerking van zijn lezing op 24 april te Elspeek – in op twee thema's: de vele veranderingen in de samenleving, waaronder die van de rol van religie, en welke invloed de marginalisering van religie heeft op het gezag van de professionele geestelijk verzorger. Verhagen gaat hierbij uit van De Wachters diagnose van de samenleving als *borderline tijd*. In deze crisistijd probeert de mens zich opnieuw uit te vinden. Religie lijkt te verdwijnen, en Verhagen vraagt zich af welke gevolgen dit voor de criminaliteit heeft. Toch is de rol van religie naar zijn idee niet uitgespeeld, deze verandert eerder mee met de meer seculiere waarden van zelfexpressie en subjectieve beleving.

Een van de waarden die je ziet verschuiven is die van autoriteit. Verhagen stelt dat autoriteit door het wegvallen van zoiets als een 'hoogste goed' is verzwakt, en daarmee is de vraag naar onze identiteit op een nieuwe wijze gesteld. Waaraan kan de professional zijn gezag eigenlijk nog ontlenen? Toch aan het Woord van God? Ja, stelt Verhagen, mits de Bijbel gelezen wordt als prototypische tekst, een grondmodel voor geloof en leven dat door mensen getest moet worden. En mits die tekst onder het gezag van de liefde wordt geïnterpreteerd. Die liefde is dermate transformerend dat ze een voldoende basis is om onszelf telkens opnieuw uit te vinden.

Wat is de protestantse missie in de door De Wachter geschetste, verbrokkelde en op drift geraakte samenleving? Die vraag werd voorgelegd

aan spreker Sake Stoppels. Stoppels neemt het in 2015 verschenen boek *Vreemdelingen en priesters. Christelijke missie in een postchristelijke samenleving* van Stefan Paas tot uitgangspunt. Paas richt zich vooral op de christelijke gemeente en haar missionaire roeping, maar het boek is niet eenkenig. Ook buiten de muren van de (lokale) kerk biedt het boek stof tot nadenken. Centraal in Stoppels' artikel staat de vraag waar en hoe het boek van Paas raakt aan de wereld van het justitiepastoraat. De auteur bespreekt de twee kernbegrippen in het boek – 'vreemdelingen' en 'priesters' – maar doet dat binnen het bredere missionaire kader van Paas' opvatting over de missionaire kerk. Paas stelt dat 'zending' pas tot zijn doel komt wanneer mensen worden uitgenodigd een respons te geven op het evangelie in Jezus Christus. Dat staat op gespannen voet met de hermeneutische openheid en gastvrijheid jegens de ander die gangbaar is binnen de veelkleurige wereld van de gevangenis.

De auteur stelt de vraag in hoeverre de uitnodiging aan mensen om zich fundamenteel met Jezus Christus te verbinden waarachtige dienst is, mogelijk zelfs de meest fundamentele dienst (*diakonia*) die er vanuit de kerk kan worden verricht. Aansluitend bespreekt hij de betekenis van Paas' beide kernconcepten voor het justitiepastoraat. Tot slot staat hij stil bij de verbinding van een belangrijk, maar vaak onderbelicht gebleven element in het boek – het 'oordeel Gods' – met de wereld van justitie en justitiepastoraat waarin (ver)oordelen een belangrijke plaats heeft.

Reijer de Vries schreef na de studiedagen een 'pastorale bijsluiters' bij de lezing van Stoppels en de warme ontvangst daarvan door de justitiepredikanten. Hij verbaast zich erover dat er tijdens de studiedagen geen kritische vragen gesteld zijn bij het uitdagende voorstel van Stoppels om gedetineerden uit te nodigen 'zich te verbinden met Jezus'. Het 'getuigen' is immers in de pastorale theorie niet onweersproken gebleven. Hij giet zijn reflectie in de vorm van een 'bijsluiters' zoals die bij geneesmiddelen wordt gegeven. Allereerst overweegt hij vier mogelijke verklaringen voor deze instemmende reacties, vanuit vier verschillende perspectieven die te maken hebben met de maatschappelijke context en met ontwikkelingen in het beroep van de justitiepastor. Vervolgens brengt hij de verschillen tussen 'evangelisatie' en 'zielzorg' in kaart. Dat doet hij door stil te staan bij de onderscheiden context, de doelen, het publiek, de beroepsrol en de (communicatieve) werkwijze van beide activiteiten.

Met zijn analyse maakt hij duidelijk dat zich spanningen kunnen voordoen als het 'geneesmiddel' van het getuigen uit de evangelisatie wordt toegepast in de zielzorg. Hij meent dat dan voorzichtigheid geboden is om 'bijwerkingen' voor de pastorale relatie te voorkomen. Die voorzichtigheid maakt hij tot slot concreet door met het oog op het pastorale handelen zes criteria te formuleren die bedoeld zijn om de pastorale relatie 'gezonder' te houden. Hij concludeert dat het in acht nemen van zulke criteria de justitiepredikant de ruimte biedt om vrijmoedig de mogelijkheden af te tasten voor het ter sprake brengen van het geloof bij ingeslotenen.

Niels den Toom verkent in zijn artikel de vraag of een nadruk op het zelf en op de zelfredzaamheid van gedetineerden bevorderlijk is voor herstel van gedetineerden. Hij problematiseert het vanzelfsprekende gebruik van het 'autonome zelf' door in gesprek te gaan met stemmen uit de neurowetenschap en de theologie. Van hieruit pleit hij voor een paradoxaal zelf, waarvoor hij inzichten ontleent aan Paul Ricoeur en Gerard Visser. Toch lijkt ook dit paradoxale zelf niet voldoende voor herstel, omdat dit zelf het individu terugwerpt op zichzelf. Daarom pleit Den Toom voor een herwaardering van de ziel. Dit begrip omsluit namelijk zowel de productiviteit als de ontvankelijkheid, twee essentiële momenten voor herstel. Zo opent de ziel een ruimte van mogelijkheden. Den Toom sluit af door enkele concrete handvatten te bieden voor geestelijk verzorgers die als zielzorgers werken met gedetineerden.

Geestelijk Verzorger Cees van Veelen verzorgde op 1 juni 2017 samen met zijn collega Brigit Kerkhof twee workshops op een mede door het Centrum voor Justitiepastoraat georganiseerd congres in Utrecht over een thema dat verwant is aan het thema van de protestantse studiedagen: 'Stoornis en strafrecht'. Hoe geef je geestelijke verzorging vorm aan mensen met een stoornis? - dat was de vraag tijdens de workshop. Hij gunt ons in zijn tot artikel uitgewerkte bijdrage een uniek en bij tijd en wijle ook enigszins hilarisch kijkje in de keuken van de pastorale begeleiding van verwarde gedetineerden.

De rest van de bijdragen in deze bundel vallen buiten het thema. In zijn uitgewerkte lezing, gehouden tijdens de ontmoetingsdag van Kerken met Stip (voorjaar 2017), maakt Reijer J. de Vries de balans op van drie jaar onderzoek in het kader van het CJP project 'Religieus geïnspireerde nazorg aan ex-gedetineerden'. Hij laat op basis van de onderzoeksresultaten zien hoe kerken met stip in de nazorg de verbinding met ex-gedetineerden kunnen versterken door aandacht te besteden aan drie thema's: hoe geloofsgemeenschappen meer een inclusieve, spirituele en lerende kerk kunnen worden. Bij enkele thema's reikt hij kerken met stip een zelftest aan om na te gaan waar verbeteringen mogelijk zijn. Bij het thema van de inclusiviteit komt het erop aan dat ex-gedetineerden in de geloofsgemeenschap erkenning ervaren. Daarvoor is het van belang dat de sociale samenstelling van de geloofsgemeenschap diversiteit laat zien en dat in het taalgebruik te merken valt dat er een wisselwerking is tussen de kerkleden en de ex-gedetineerden. Bij de spiritualiteit is het nodig dat geloofsgemeenschappen het belang van Bijbelverhalen en rituelen voor ex-gedetineerden erkennen. En dat ze vervolgens bereid zijn om daarmee rekening te houden door de zondagse eredienst toegankelijker te maken qua inhoud en vormgeving. En ook door in de doordeweekse ontmoetingen uitdrukkelijker de geloofsbeleving ter sprake te brengen. Als laatste gaat De Vries in op de vraag hoe de geloofsgemeenschap meer een lerende kerk kan zijn door op drie niveaus de communicatie te verbeteren. Daarbij wijst hij eerst op het samenleven met gevangenen als bestaansvoorwaarde van de kerk. Vervolgens bespreekt hij de noodzaak om de communicatie binnen de geloofsgemeen-

schap te verbeteren over wat de vrijwilligers doen en ervaren in de zorg en nazorg aan (ex-)gedetineerden. Als derde noemt hij het belang van meer communicatie tussen de verschillende partners in het nazorgnetwerk. Tot slot laat hij zien hoe de drie besproken thema's met elkaar samenhangen. Eerder dit jaar verscheen in de publicatiereeks van het CJP *Onze manier van straffen*,¹ een bundel met zes essays van rooms-katholieke en protestantse geestelijk verzorgers bij justitie. De titel verwijst niet zoals wel verondersteld is naar een alternatieve of 'utopische' wijze van straffen (zoals geestelijk verzorgers die zich voorstellen), maar bedoelt er juist op te wijzen dat (ook) geestelijk verzorgers die met gedetineerden werken deel uitmaken van ons strafstelsel, dat in een land als Nederland min of meer op steun van een democratische meerderheid kan rekenen. Wie de essays overziet, constateert dat hier zes auteurs aan het woord zijn die vanuit een intiem en vaak langdurig contact met de detentiewerkelijkheid evenzovele dimensies van de gevangenisstraf als geleefde ervaring beschrijven. De bundel werd ten doop gehouden in de tbs-kliniek te Nijmegen, in aanwezigheid van directieleden, behandelaars en ook een aantal bewoners. Theoloog Toine van den Hoogen vertelde daar over zijn leeservaring van het boek, waarbij hij zijn uitgangspunt nam bij de dichter Gerrit Achterberg, zelf ooit bewoner van de door dr. Pompe gestichte tbs-kliniek.

Begin dit jaar hield de *International Commission of Catholic Pastoral Care* (ICPPC) zijn driejaarlijkse (Engels- Frans- en Spaanstalige) conferentie, ditmaal in Panama. Theo de Wit was daar een van de sprekers, die van de organisatie de volgende, pittige vraag kregen voorgelegd. In het Lukas-evangelie – en alleen dáár – wordt een onderscheid gemaakt tussen de twee samen met Jezus gekruisigde en gestorven misdadigers. Een van de twee wordt volgens Lukas 23: 39-43 alsnog gered: 'Ik verzeker je: nog vandaag zul je met mij in het paradijs zijn' zegt Jezus tegen hem. Over het lot van de andere misdadiger, die Jezus aan het kruis bespote ('Red jezelf dan en ons erbij') vernemen we niets. Is er voor hem nog hoop? Geconfronteerd met die vraag gaat De Wit vervolgens op zoek naar de actuele betekenis van het begrip 'hoop' als een filosofische en theologische deugd, en stuit hij om te beginnen op een goede omschrijving van hoop in een tekst van de filosoof Bruno Latour na de verkiezing van Donald Trump. Van hoop in de pregnante zin kan men spreken wanneer 'de toegangkaartjes naar de toekomst' voor ons hun geldigheid hebben verloren en wij niettemin blijven verlangen naar zin en betekenis. Deze betekenis van hoop vindt men ook in de christelijke 'theologische' deugden geloof, hoop en liefde: ze worden eerder ontvangen dan verworven, en ze verbreken de band met calculerend optimisme. Verrassend is dat de niet-gelovige filosoof en literatuurwetenschapper Terry Eagleton juist hierbij aansluit in zijn boek *Hope without optimism* (2015). Alleen wanneer je een situatie als 'kritiek' beoordeelt en dus breekt met een

¹ Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries & Niels den Toom (red.), *Onze manier van straffen. Essays van geestelijk verzorgers bij justitie*, Wolf Legal Publishers: Nijmegen, 2017.

INLEIDING

vanzelfsprekend vooruitgangsoptimisme, kom je tot de erkenning dat er werkelijke verandering nodig is. In theologische termen: 'verlossing' is iets anders dan 'emancipatie'. Verlossing houdt ook verband met de ervaring van 'onteigening' en agonie die de toekomst ontdoet van garanties. De Wit brengt deze betekenis van hoop vervolgens in verband met de deugd van de barmhartigheid die een antwoord is op de ervaring van de eindigheid van het goede – een ervaring die elke justitiepastor vermoedelijk kent. Hij verwijst ook naar de duisternis die inviel en 'drie uur aanhield' vlak voordat Jezus de geest gaf, en constateert ten slotte dat wij, uitgaande van de in zijn bijdrage ontwikkelde betekenis van hoop, geen instrumenten in handen hebben om de tweede misdadiger definitief te veroordelen.

‘Als je iets wilt wat je niet hebt gehad, moet je iets doen wat je nooit hebt gedaan’¹

P.J. Verhagen

Inleiding: twee thema’s

Dat tijden veranderen is niet nieuw. Dat verandering gepaard gaat met onduidelijkheden, onzekerheden, spanningen en ‘nieuwe’ psychische kwalen is ook niet nieuw. Maar de schaal waarop dingen veranderen, en de snelheid (ook wel opgevat als flexibilisering met juist minder in plaats van meer vrije tijd als gevolg; aldus Devisch²) waarmee hebben ons in zekere zin overvallen. Eén van de meest in het oog lopende veranderingen is de veranderende rol van religie. De aanvankelijke gedachte of wens van sommigen dat religie weg zou vallen is onjuist gebleken, maar dat de rol van religie veranderd is, staat buiten kijf. Opvallende uiting van de onduidelijkheden is in ieder geval de steeds weer gestelde identiteitsvraag, op allerlei vlak. Voor de professional is dat ook zeker een vraag. Wat is de professionele identiteit? En tegelijk heeft de professional zich in zijn beroepsmatige doen en laten te verhouden tot dit alles, terwijl hij er zelf onderdeel van is. De veranderende maatschappij, en speciaal de rol van religie is het eerste onderwerp van deze bijdrage, met religie en criminaliteit als thema. Het tweede onderwerp is het zich verhouden tot al die veranderingen, met het (fundament van het) gezag van de professional als thema. Ontleend aan de Bijbel als Woord van God? Wellicht, of niet meer, maar hoe dan?

We blijven veranderen

Er zijn de voorbije jaren een flink aantal analyses verschenen van de hand van meer en minder spraakmakende onderzoekers en inmiddels gepensioneerde hoogleraren over het huidige tijdsgewricht. Onder hen vinden we vertegenwoordigers van diverse disciplines. Zo zijn er de psychiaters – psychoanalytici en gedragswetenschappers. Spraakmakend was en is Dirk de Wachter met zijn ‘Borderline Times’. Hij nam de persoonlijkheidskenmerken die horen bij een borderline stoornis als uitgangspunt om inzicht te verschaffen in wat er in de samenleving gaande is. Is psychiatrie niet de spiegel waarin de samenleving haar ‘gekte’ ziet? En is ‘borderline’ niet een maatschappelijke ziekte geworden? Even boeiend en intrigerend is het werk van Paul Verhaeghe³ en Paul Kinet⁴, die de psychoanalyse als vanouds

¹ Ik heb deze zin op de radio gehoord, de herkomst is mij onbekend.

² Ignaas Devisch, *Rusteloosheid. Pleidooi voor een mateloos leven* (Amsterdam 2016), 115-119.

³ Paul Verhaeghe, *Autoriteit* (Amsterdam 2015).

weten te verbreden naar maatschappelijke thema's. Van de Nederlanders noem ik de klinisch psycholoog Jan Derksen⁵ en de orthopedagoog Aryan van der Leij.⁶ Niet te vergeten in dit verband is de sociaalpsycholoog Hans Boutellier.⁷ Ook de filosofen doen mee, zoals Ignaas Devisch met het door hem op dubbelzinnige wijze geduide trefwoord 'rusteloosheid'⁸ en Joke Hermsen met haar essay⁹ over de melancholische mens, die zich opnieuw zoekt te verhouden tot de wereld en zichzelf. Het 'Tijdschrift voor gereformeerde theologie ten dienste van kerk en geloof in de hedendaagse cultuur' (*Theologia Reformata*) wijdde het decembernummer van 2016 geheel aan de vraag '... hoe de populaire cultuur van verlangen naar geluk geduid kan en moet worden vanuit het perspectief van het geloof dat de wereld en zij die daarin wonen het wettig eigendom van de Heer is'.¹⁰

Het zijn sociaal-maatschappelijke, kritische analyses, vooral vanuit psychologisch en psychoanalytisch perspectief, met daarbij het nodige filosofische en sociologische veldwerk. Intrigerend en boeiend, stuk voor stuk gedreven vanuit een zekere urgentie, over wat er toch aan de hand is, vanuit een soort van crisisbesef, over waar we vandaan komen en waarheen we vermoedelijk, maar zonder het echt te weten, onderweg zijn.

Tegelijkertijd verschenen en verschijnen er (wereldwijde) bestsellers, die vooral een zeker optimisme propageren. Het gaat alles opgeteld en afgetrokken uiteindelijk alleen maar beter met ons. Ik reken Dick Swaab daartoe, met zijn succesvolle 'breinboeken', met als bekendste *Wij zijn ons brein*¹¹, en Yuval Noah Harari met zijn *Homo Deus*,¹² die duidelijk maakt dat we na de christelijke traditie met slechts één homo deus op weg zijn allemaal homo deus te worden. Ik denk in dit verband ook aan Steven Pinker met zijn *Ons betere ik*¹³ met als boodschap dat, tegen ons gevoel en onze indruk in, mensen steeds minder geweld gebruiken. En passant concludeert hij, nadat hij heeft laten zien hoeveel geweld er in het Oude Testament passeert, dat christenen de Bijbel 'lippendienst bewijzen als symbool van een hoogstaande ethiek, terwijl ze hun ethische principes op modernere waarden baseren' (37). En als hij vervolgens laat zien dat het in het vroege christendom niet veel anders is, luidt zijn stelling dat mensen die hun geloof

⁴ Paul Kinet, *Psychopathologie van het hedendaagse leven. Vier verhandelingen* (Amsterdam 2013).

⁵ Jan Derksen, *Iedereen een psychische aandoening? Een visie op 35 jaar ambulante ggz* (Utrecht 2015).

⁶ Aryan van der Leij, *De pretparkgeneratie* (Amsterdam 2013).

⁷ Hans Boutellier, *Het seculiere experiment. Hoe we van God los gingen samenleven* (Amsterdam 2015).

⁸ Ignaas Devisch, *Rusteloosheid*, > Amsterdam, -: *De Bezige Bij*, 2016.

⁹ Joke Hermsen, *Melancholie van de onrust* (Amsterdam 2016).

¹⁰ Van de Belt & De Graaf, *Theologia Reformata* (jrg. 59, nr.4 2016), 330-334.

¹¹ Dick Swaab, *Wij zijn ons brein* (Amsterdam 2010).

¹² Yuval Noah Harari, *Homo Deus* (Amsterdam 2017).

¹³ Steven Pinker, *Ons betere ik* (Amsterdam 2011). De getallen tussen haken geven de paginering aan.

belijden dat weliswaar doen op basis van overtuigingen die in tweeduizend jaar nauwelijks veranderd zijn, maar dat ze in het dagelijks leven de moderne normen van geweldloosheid en verdraagzaamheid respecteren, 'een goedaardige hypocrisie waarvoor we allen dankbaar moeten zijn' (44). Tot slot en van geheel andere orde, noem ik de Leidse hoogleraar Andrea Maier met haar boek *Eeuwig houdbaar*¹⁴. Zij is deskundige op het terrein van veroudering en laat zien dat wij binnen de kortste keren 120 jaar oud zullen worden of nog veel ouder! Alternatief nieuws voor Pasen zozegd, nog even en we gaan helemaal niet meer dood: eeuwig houdbaar in plaats van eeuwig behoud. Maar wellicht is dat voor veel mensen allang geen tegenstelling meer, en weten mensen allang welke van de twee nep nieuws is! (Er schijnen filmpjes op YouTube te vinden te zijn, die laten zien wat er tegen die tijd moet gebeuren met het surplus aan mensen.)

Mijn lijstje is zeker niet volledig, dat is ook niet mijn bedoeling. Ik signaleer dat er op allerlei fronten behoefte is aan analyse en beschouwing, waarin ik als rode draad zie dat we van alles en vooral onszelf opnieuw aan het uitvinden zijn: de nieuwe mens¹⁵. Ik richt mij in het vervolg vooral op de analyse van Boutellier en zijn *Het seculiere experiment* uit 2015.¹⁶ Hij onderzoekt de vraag naar de morele consequenties van samenleven zonder God. Zonder God wordt het een zootje, had zijn vader hem ooit gezegd (9). Is het, zo zou je zijn boek kunnen begrijpen, inderdaad een zootje geworden? Nee, zal de conclusie van Boutellier luiden. Het is geen zootje geworden, ondanks het gevoelen van velen, onder wie 'de boze witte man', of met welke titel de onvrede ook aangeduid moet worden. Het is geen zootje geworden omdat de westerse samenleving behoorlijk veerkrachtig is gebleken, ook als het gaat om de morele ordening. Daar is geen God bij nodig. In het secularisatiediscours, zo betoogt hij, zijn we pragmatisch ingesteld geraakt en met succes (30). Het algemeen belang is vooral stabiliteit en continuïteit. Daarbij gaat het niet langer om goed of kwaad, maar om beter of slechter.

Criminaliteit en geloof: een correlatie?

Als het een zootje geworden zou zijn, dan zou dat toch hebben kunnen blijken op het terrein van criminaliteit in termen van toename of verergering. Boutellier wijdt een informatief en boeiend hoofdstuk aan die suggestie (73-88). De vraag of geloof of godsdienst invloed heeft op criminaliteit is al oud. Niet alleen de vader van Boutellier, ook Emile Durkheim (1858-1917) en Max Weber (1864-1920) hadden zo hun zorgen. Er is nu eenmaal meer nodig om een goed mens te zijn dan wetten alleen. En zorgde geloof of godsdienst van oudsher niet voor die inbedding? Een pastoor die de angst

¹⁴ Andrea Maier, *Eeuwig houdbaar* (Amsterdam 2017).

¹⁵ Boutellier, *Het seculiere experiment*, 202-205; P.J. Verhagen, 'Blijven we onszelf opnieuw uitvinden?', in: *Theologia Reformata*, (jrg. 59, nr.4, 2016), 335-344.

¹⁶ Getallen tussen haakjes geven paginering aan.

voor de hel levendig weet te houden is waardevoller dan honderd agenten, aldus W.F. Hermans (1921-1995). In vijftig jaar tijd, sinds de jaren vijftig, vertienvoudigde de criminaliteit en werd deze ook zwaarder. Heeft dat met de secularisatie te maken (74)?

Ver voor die tijd, in 1913, wordt al aannemelijk gemaakt dat het tegendeel - godsdienst heeft geen invloed op criminaliteit - wel eens waar zou kunnen zijn. Uit de gevangenisstatistieken bleek dat gelovigen zwaar oververtegenwoordigd waren ten opzichte van onkerkelijken en dat katholieken meer crimineel waren. De onderzoeker van toen had een heldere verklaring voor dit verschijnsel: het lag aan de achtergestelde positie van katholieken. En waarom was de criminaliteit onder onkerkelijken in verhouding dan zoveel lager, zoals uit de cijfers bleek? Wel, zij wonen in de grote stad, zijn intellectuelen of gekwalificeerde arbeiders. Bovendien, zo stelt de onderzoeker, het afzweren van het geloof is juist in hun voordeel, want dat versterkt hun karakter, en het vergt moed om op die manier toch tegen de stroom in te willen roeien. Toen later de cijfers gunstiger werden voor de katholieken werd dat, geheel in lijn met de verklaring uit 1913, in verband gebracht met de emancipatie van het katholieke volksdeel (74-76).

En hoe staat het dan nu, een eeuw later, vraagt Boutellier. Is er toch geen reden om te vermoeden dat minder kerkelijkheid gepaard gaat met meer criminaliteit? Of zijn er alternatieve verklaringen? Die zijn er wel degelijk. Niet alleen de criminaliteit is gestegen, ook de welvaart. Daarbij hoort de alternatieve verklaring: 'toegenomen gelegenheid'. Het is niet de morele verloedering, de mogelijkheid tot criminaal gedrag nam nu eenmaal toe. Dat is een verklaring met als grote voordeel dat men concreet preventief kan handelen door de gelegenheid te verminderen. Daar dient zich het pragmatisme van de veerkrachtige westerse samenleving al aan. Inmiddels is er een hele business ontstaan rond beveiliging, cameratoezicht, certificering en controle, met steeds meer technologische ontwikkelingen met mogelijkheden. Over dat laatste beschikt de criminele wereld natuurlijk ook. Een heel gedoe, maar altijd nog minder gedoe, en minder controversieel, dan eindeloos praten over normen en waarden, achterstand en armoede. Maar wat belangrijker is, de criminaliteitscijfers zijn sinds 1995 dalende (78). Dat kan van ontkerkelijking niet gezegd worden. Dat kan weinig anders betekenen dan dat er geen causale relatie (meer?) is tussen criminaliteit en ontkerkelijking.

Eigenlijk tekent zich een herkenbaar fenomeen af. Als men een meta-analyse maakt van studies over religie en criminaliteit, dan vind je gemengde resultaten. Men vindt positieve en negatieve correlaties, die opgeteld en afgetrokken tot een bepaalde trend leiden. Een voorbeeld van zo'n meta-analyse is het artikel van Baier & Wright uit 2001 onder de veelzeggende titel: *"If you love me, keep my commandments": A meta-analysis of the effect*

of religion on crime'.¹⁷ Uitgangspunt was de 'Hellfire' hypothese, die we in de woorden van Hermans al tegenkwamen. Maar dat was natuurlijk maar één hypothese. Daarnaast was er de 'social control theory'- er is geen vertaling nodig om te begrijpen wat daarmee bedoeld wordt. En de 'rational choice theory': het individu legt zich zelf, gegeven religieuze betrokkenheid, beperkingen op, al dan niet uit schaamte. Vanuit een meer biologische optiek werd gedacht aan biologisch verankerde variatie in 'arousal', waaraan tot criminaliteit neigende individuen meer behoefte hebben. En ten slotte werden er nog allerlei invloeden van de groep waartoe men behoort beschreven.¹⁸ De auteurs analyseerden 60 studies en vonden een bescheiden positief effect van religie op criminaliteit. Daarbij spelen de invloed van gemeenschap en het type criminaliteit (waarbij geen slachtoffers vallen) een rol. Een vergelijkbare studie dateert uit 2015. Ditmaal ging het om een meta-analyse naar religie, drugsgebruik en delinquentgedrag bij adolescenten.¹⁹ Op basis van hun analyse van 62 relevante studies komen zij tot een vergelijkbare conclusie: er is een bescheiden negatieve correlatie tussen religie, delinquentie en drugsgebruik bij adolescenten. De verklaring is deels dat religie een mediërende rol heeft, bijvoorbeeld als het gaat om zelfcontrole. Maar volgens de auteurs blijft er ook nog een rol voor religie zelf over na controle voor andere variabelen. Daarbij zou volgens hen meer aandacht gegeven moeten worden aan de betekenis van religieuze coping.²⁰

De religieuze gemeenschap speelt een rol, zoals we dat eerder ook al vanuit de godsdienstpsychologie zagen, zodat het wegvallen daarvan, zoals in Nederland, een reden voor enige stijging van criminaliteit zou kunnen zijn. Een religieuze gemeenschap kan een kanaliserend effect hebben, terwijl een pluriforme gemeenschap dat veel minder heeft. Ondertussen bleek al dat het criminaliteitscijfer weer daalde; kennelijk zijn er andere manieren gevonden om dat te bewerkstelligen. Religie speelt steeds minder een rol, dat geldt ook voor religie als verklarende factor in tal van sociaal-maatschappelijke processen.

¹⁷ Colin J. Baier & Bradley R.E. Wright, "'If You Love Me, Keep My Commandments": A Meta-Analysis of the Effect of Religion on Crime.', in: *Journal of Research in Crime and Delinquency* (jrg. 38, nr.1, 2001), 3-21.

¹⁸ *Ibidem*, 4-5.

¹⁹ P. Elisabeth Kelly, Joshua R. Polanin, Sung Joon Jang, & Byron R. Johnson, 'Religion, delinquency, and drug use: A meta-analysis.', in: *Criminal Justice Review* (jrg. 40, nr.4, 2015), 505-523.

²⁰ Dit type empirisch onderzoek doet sterk denken aan vergelijkbaar onderzoek in onder andere de godsdienstpsychologie naar de correlatie tussen religie en (geestelijke) gezondheid. Ook daar komt men altijd weer uit op positieve, negatieve, gemengde en geen correlaties. Die uitkomsten zijn 'vertaald' naar de volgende vijf mogelijke relaties tussen religie en (geestelijke) gezondheid: religie als *therapeuticum*, religie als kanalisator van gestoord gedrag, religie als toevluchtsoord, religie als uitdrukking van stoornis, religie als ziekmakend, zie: Joseph Z.T. Pieper & Marinus H.F. van Uden, *Religion and coping in mental health care* (Amsterdam: Rodopi, 2005), 27. Als we dat vergelijken met het onderzoek naar religie en criminaliteit dan is er vermoedelijk in ieder geval ook sprake van die kanaliserende rol van religie.

Rol van religie is niet uitgespeeld

Als het waar is dat de rol van religie toch niet is uitgespeeld, dan is de vraag hoe die veranderende rol er dan uit ziet. Ik zou willen zeggen dat die rol gemodelleerd wordt naar heersende culturele waarden. Daarvoor moeten we kijken naar de zogenaamde ‘values surveys’ uit de Europese- en Wereld Waardenstudies (European Values Studies/World Values Studies), waarin onderzoek gedaan wordt naar de geloof- en waardepatronen van mensen. De uitkomsten laten zien dat enerzijds economische ontwikkeling gepaard gaat met een groeiende afstand tot traditionele waarden. Het verschil in heersende waarden tussen lage inkomen landen en ontwikkelde landen kan afgezet worden tegen twee dimensies: traditionele versus seculiere-rationele waarden en overlevingswaarden versus waarden die verbonden zijn met zelfexpressie.²¹ De traditionele versus seculiere-rationele dimensie weerspiegelt veranderingen die voortkomen uit de overgang naar de industriële samenleving en het vervolg daarop, gerelateerd aan rationalisering en secularisatie. De tweede dimensie is gerelateerd aan het niveau van bestaanszekerheid en verbonden aan de overgang van de industriële naar de postindustriële of kennissamenleving. Als overleven onzeker is staan overlevingsstrategieën meer op de voorgrond. Is dat niet meer het geval dan staan andere waarden op de voorgrond. De eerste dimensie laat het contrast zien tussen samenlevingen waarin God en religie belangrijk zijn en samenlevingen waarin dat veel minder het geval is. De tweede dimensie laat het contrast zien tussen waarden die belangrijk zijn om te overleven en waarden gericht op zelfexpressie. Zo is er in de West-Europese samenleving sprake van een verschuiving van traditionele naar seculiere waarden en van overleven naar zelfexpressie. Binnen de zelfexpressie-waarden nemen interpersoonlijk vertrouwen en tolerantie, welzijn en kwaliteit van leven een belangrijke plaats in. Het is mijn indruk dat dit ook de vorm is die religie heeft aangenomen: die van de grote waarde van subjectieve beleving en zelfexpressie in alle variëteit waarin het zich aandient.

Wat zullen wij van deze dingen zeggen? Of, hoe zullen we ons ertoe verhouden?

Hoe zullen we ons als professionals tot deze dingen verhouden? Hoe hervinden of hoe hernieuwen we onze (professionele) identiteit? Ik maak gebruik van de analyse die Verhaeghe geeft in zijn *Autoriteit* (2015). Kort gezegd komt onze identiteitsontwikkeling neer op twee processen: identificatie en separatie. Vanaf het allereerste moment groeien we op in een wereld

²¹ Ronald Inglehart & Wayne E. Baker, ‘Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values.’, in: *American Sociological Review* (jrg. 65, nr.1, 2000) ,19-51. En: Ronald Inglehart & Christian Welzel, ‘Changing mass priorities: The link between modernization and democracy. *Perspectives on Politics* (jrg. 8, nr.2 2010), 551-567.

vol beelden en woorden, die we overnemen. Daartegenover staat dat we al heel jong niet alles zomaar overnemen. De peuterpuberteit en de puberteit zijn in dat opzicht bekend en berucht. Natuurlijk zetten deze lijnen zich voort, met qua typen de onverzettelijken aan de ene en de meelopers aan de andere kant, met de meesten van ons ergens daartussenin. Separatie leidt naar autonomie, identificatie brengt ons bij groepen. Maar dan is vervolgens de vraag 'wie ik dan ben?' Verhaeghe kiest ervoor om onze identiteit te begrijpen aan de hand van vier belangrijke verhoudingen. In het kort: ik verhoud me in de eerste plaats tot de andere sekse, ik verhoud me tot autoriteit, ik verhoud me tot gelijken en ik verhoud me, in de vierde plaats, tot mijn belichaamde zelf.

Nu gaat het erom dat deze verhoudingen vol ge- en verboden zitten, vol normen en waarden. De verhouding tot de andere sekse is zeker vanuit traditioneel christelijk perspectief een kwestie op zich, denk aan de van ouds vanzelfsprekende hiërarchie, en de gedelegeerde autoriteit van de vaderfiguur. In mijn optiek is deze verhouding als de meest alledaagse ook de meest gecompliceerde in de kerk van oudsher. De emancipatie van homoseksuelen en transseksuelen moest uit heel andere hoek komen. In het licht van wat wij zo-even vaststelden met betrekking tot waarden in kennissamenlevingen valt dan ook een grote verschuiving te verwachten vergeleken met de traditionele waarden. Zo zijn ook de verhoudingen tot 'gelijken' danig gewijzigd, bijvoorbeeld op de werkplek, denk aan het 'nieuwe werken' in vrije en open werkplekken. De verhouding tot ons lichamelijke zijn is danig in beweging. Niet alleen is 'broeder ezel'²² lang geleden, we kunnen ook denken aan het al genoemde werk van mevrouw Maier en het oprekken van onze leeftijdsgrenzen.

Maar de meest omvattende kwestie is de verhouding tot autoriteit. Instituties als politiek, kerk en opvoeding hebben hun gezag verloren. Verhaeghe neemt de uitspraak van Freud over: opvoeden, genezen en regeren zijn drie onmogelijke beroepen.²³ Wat Verhaeghe betreft is de oplossingsrichting zeker geen terugkeer maar verandering. Kort samengevat, Verhaeghe baseert zich op het essay van Hannah Arendt (1906-1975) over autoriteit (34).²⁴ Er is een belangrijk verschil tussen macht en autoriteit. Macht is tweeledig: de een is sterker dan de ander; we spreken over 'machthebbers'. Autoriteit is drieledig: autoriteit wordt verleend aan de een door de ander op basis van een gedeelde overtuiging, een hoger doel of groter goed. We spreken dan ook over 'gezagdragters'. Autoriteit wordt verleend. Aan de koning-filosof in Plato's tijd, aan de leden van de senaat op basis van de traditie, zeden en gewoonten in het oude Rome, aan de kerk in de vijfde eeuw. Of om het wat dichterbij te halen: aan de professional vanwege diens deskundigheid.

²² Zo betitelde Franciscus van Assisi zijn lichaam.

²³ Paul Verhaeghe, *Autoriteit*, 62. Getallen tussen haakjes verwijzen naar paginering.

²⁴ Hannah Arendt, *What is authority?*, in: H. Arendt, *Between Past and Future. Eight exercises in political thought* (1968).

Op dit punt nu komen de betogen van Boutellier en Verhaeghe samen: dat derde element in de structuur van autoriteit, het hogere goed, is weggefallen. We leven wat dat betreft aan het eind van een tijdperk, zegt Verhaeghe (61). 'We nemen afscheid van de patriarchale autoriteitsvorm, die, ruw geschat, zo'n tienduizend jaar allesbepalend was, seksueel, sociaal, religieus, politiek, economisch.' (61) Dat is mede de reden waarom de identiteitsvraag zo dikwijls gesteld wordt vandaag: het onszelf telkens opnieuw uitvinden. Op zoek naar een nieuwe identiteit dus; Verhaeghe vindt het hoopgevend (85). Boutellier en Verhaeghe naderen elkaar dan ook als ze beiden uitkomen bij wat dan heet een vloeiende of horizontale autoriteit.

De titel van dit verhaal

Hoe zullen wij ons nu tot deze dingen verhouden? Zo kom ik bij de titel van deze bijdrage. Want waaraan ontleen wij als professionals, als geestelijk verzorgers in het bijzonder, ons gezag, al dan niet afhankelijk van richtlijnen, protocollen en beroepscode's? Ik kom zelf uit een traditie waarin het gezag van het Woord van God boven alles stond, en daarmee ook het gedelegeerde gezag van de vaderfiguur in allerlei rollen. Dat bestaat nog altijd, maar het territoir waarop het bestaat is teruggedrongen. Wat is het dan, waaraan gezag ontleend kan worden door de professional? Wouter Slob, in een boeiend artikel in een themanummer van *Kerk en Theologie*, wijst in navolging van anderen naar de 'geleefde geloofspraktijk'.²⁵ Nu ben ik de laatste om te beweren dat die geleefde geloofspraktijk niet een vast bestanddeel was van die traditionele gezagsverhouding, maar door die gezagsverhouding natuurlijk wel in belangrijke mate bepaald werd. Maar Slob neemt als het gaat om het gezag van het Woord van God toch een geheel andere positie in. Hij onderscheidt op basis van de literatuur het archetypisch en prototypisch verstaan van de Bijbel. Archetypisch wil zeggen dat het gaat om autoritaire en normatieve teksten die overal en altijd gelden. De Bijbel als prototypische tekst wil zeggen: een formatief grondmodel voor geloof en leven. Een prototype is een model in ontwikkeling, om te testen en verder te verbeteren. Prototypisch Bijbellezen veronderstelt dan de gemeenschap van gelovigen ('der heiligen') om te delen, te toetsen en om uit te dragen als getuigenis van geleefd geloofd; alleen onder het gezag van de Geest, die in ons is. Daarom vooral en alleen onder het gezag van de liefde. In de liefde gaat het, zegt Slob, ook om waarborg van de waarheid, maar anders dan we gewend waren: 'middels aanzegging, waarborg en correctie van eigen overtuigingen'.²⁶ In het geloofsgesprek staat niet het eigen gelijk voorop maar het mogelijke gelijk van de ander. Zoals ook Brümmer²⁷ indertijd de relatie van liefdevolle verbondenheid typeerde: niet mijn belang

²⁵ Wouter H. Slob, 'Verlangen naar wat ons wordt aangereikt', in: *Kerk en Theologie* (jrg. 61, 2016), 21-34. Hier: 28.

²⁶ Slob, *Verlangen naar wat ons wordt aangereikt*, 32.

²⁷ Victor Brümmer, *The model of love* (Cambridge 1993).

staat voorop, maar het belang van de ander, alsof het mijn eigen interesse is. Zo maken we de liefde als transformerende kracht van het evangelie waar! En daarin ligt ook de betekenis van de titel van mijn bijdrage: 'als je iets wilt dat je nooit hebt gehad, moet je iets doen wat je nooit hebt gedaan'. Doorgaans is dat iets wat niet ontvangen werd: liefde, veiligheid, bevestiging. Doorgaans is dat iets wat nooit gedaan werd: het delen van de eigen kwetsbaarheid. En dat is nu net waar het om te doen is. In de liefde van de ander vind ik in alle kwetsbaarheid wat mij maakt tot wie ik mag zijn, kan zijn en wil zijn. En dat alles steeds wederzijds gedacht. Zo luidt het evangelie: 'menselijke kwetsbaarheid en ontoereikendheid vinden veiligheid in de liefde van Christus', zegt Slob tot slot.²⁸ En dat ook andersom. Dat gezichtspunt getuigt van een diep psychologisch inzicht in wie wij zijn, in wat ten grondslag ligt aan onze ontwikkeling, en in wat de basis kan zijn van ons onszelf telkens weer uitvinden.

²⁸ Slob, Verlangen naar wat ons wordt aangereikt, 34.

Vreemdelingen en priesters. Stefan Paas in detentie¹

Sake Stoppels

In 2015 verscheen Stefan Paas' boek *Vreemdelingen en priesters*.² De ondertitel geeft aan waar het boek over gaat: 'christelijke missie in een postchristelijke omgeving'. Het boek werd een bestseller en is inmiddels een aantal keren herdrukt. Paas richt zich vooral op de christelijke gemeente en haar missionaire roeping, maar ook buiten de muren van de (lokale) kerk biedt het boek stof tot nadenken. De organisatoren van de tweedaagse voor protestantse justitiepastores in het voorjaar van 2017 plaatsten dit boek – naast dat van de Vlaamse psycholoog Dirk de Wachter, *Borderline times* – dan ook op de agenda en vroegen mij het in te leiden, mede gericht op het werk van de justitiepastor. Dit artikel is een bewerking van die inleiding.

De titel van het boek bevat de twee meest centrale begrippen uit het boek van Paas. Bij beide termen en Paas' uitwerking ervan sta ik stil, maar dan in omgekeerde volgorde. Ik begin echter niet met deze beide kernbegrippen, maar met een missiologische basisstelling uit het boek, namelijk dat evangelisatie het hart van zending is. Dat geeft onmiddellijk al een zekere spanning aan zijn boek, want zeker niet iedereen zal hem dat nazeggen.

1. *Zieltjes die zielen moeten worden...*

1.1 *Eerherstel voor evangelisatie?*

Het is al weer meer dan 20 jaar geleden dat ik mijn proefschrift verdedigde.³ Het onderzoek ging over zogenaamde kerkelijke inloopcentra die destijds als paddenstoelen uit de grond schoten. Wat ik merkte tijdens het onderzoek was dat er een grote terughoudendheid was in de verbale communicatie van het Evangelie. Het geloof van de medewerkers was primair een bron van eigen inspiratie, niet iets wat ze graag wilden communiceren met de gasten. Alles wat ook maar zweemde naar 'zieltjes winnen' was verdacht. Een van de doelen van het onderzoek was reflectie op principiële zaken binnen dit werk en het zoeken naar goed beleid. In dat kader kwam ik aan het einde van het boek tot elf bouwstenen voor inloopcentra. Een daarvan was 'een geopende deur naar Christus'. Daarbij maakte ik heel voorzichtig ruimte voor de uitnodiging aan gasten om zich te verbinden met Jezus Christus. Hoe behoedzaam ik het ook had proberen te formuleren, er stak een storm van protest op. 'Onderzoeker wil zieltjes winnen', 'het inloopcen-

¹ Met dank aan Stefan Paas voor zijn reactie op een eerdere versie van dit artikel.

² Stefan Paas, *Vreemdelingen en priesters. Christelijke missie in een postchristelijke omgeving* (Zoetermeer, 2015).

³ Sake Stoppels, *Gastvrijheid. Het inloopcentrum als gestalte van kerkelijke presentie* (Kampen, 1996).

trum als fuik' en meer van dat soort kwalificaties kwam ik tegen. Met soms grote felheid werd ik gewezen op het overschrijden van theologische en missionaire fatsoensgrenzen.

Ik haal deze herinnering op omdat we in onze tijd op dit punt een behoorlijke kentering zien. Het boek van Paas is er een getuige van. In dit boek gaat het om een missionaire heroriëntatie van kerken in een postchristelijke tijd. Zoals gezegd staan twee begrippen centraal, vreemdelingschap en priesterschap, maar die twee zijn wel ingekaderd in het bredere missionaire denken van Paas, waarin zijn opvatting over zending belangrijk is. Daarom is het zinnig iets over dit bredere kader te zeggen. In het begin van zijn boek legt hij zijn missionaire kaarten op tafel. Evangelisatie is voor Paas het hart van zending. In zijn eigen woorden: 'Hoewel alles wat onder "zending" valt integriteit heeft in zichzelf en goed is omwille van zichzelf (...), is "zending" pas tot zijn doel gekomen wanneer mensen worden uitgenodigd een respons te geven op het evangelie in Jezus Christus (...)'.⁴ Evangelisatie heeft ten opzichte van alles wat onder zending valt een ultiem karakter. Ze nodigt mensen uit om leerling van Jezus te worden en zichzelf te laten inschakelen in de missie van God.⁵ Dat is een ander geluid dan we met name binnen de mainstream kerken heel lang hebben gehoord. De forse kritiek op mijn voorzichtig pleidooi om ruimte te maken voor de uitnodiging aan mensen om zich te verbinden met Jezus Christus, is een illustratie van die enorme beduchtheid en gevoeligheid.

Bij Paas zien we een soort van nieuwe onbevangenheid rondom het 'werven' van mensen. Hij is daarin overigens niet de eerste. Al 10 jaar eerder schreef Henk de Roest in zijn boek *En de wind steekt op* het volgende: 'Bij missionaire communicatie overweegt het appel. Centraal staat het initiatief om anderen in contact te brengen met het evangelie. Wie getuigt wil een ander motiveren tot bepaald gedrag, namelijk om God in Jezus te leren kennen. Wie getuigt, is er op uit een ander te involveren in de beweging die van Jezus is uitgegaan. Missionaire communicatie gaat om werving'.⁶

Verrassend is een soortgelijk geluid van de rooms-katholieke theoloog Erik Borgman. In zijn boek *Waar blijft de kerk?* uit 2015 voert ook hij een pleidooi voor het winnen van mensen voor het christelijk geloof. We moeten elkaar opvissen, schrijft hij. Jezus wilde zijn leerlingen tot vissers van mensen maken (zie Mattheus 4:19) en voor Borgman geldt die uitnodiging nog altijd. Je merkt in het boek ergens de verlegenheid met deze opvatting, maar Borgman wil toch serieus werk maken van dat 'zielen winnen'. We mogen de zielen van tijdgenoten niet aan zichzelf overlaten, aldus Borgman. 'De ziel, die in het Grieks wordt aangeduid als *psychè*, is inderdaad dat wat een mens leven doet. En juist aan deze ziel lijden hedendaagse mensen

⁴ Paas, *Vreemdelingen en priesters*, 33.

⁵ *Ibidem*, 33-34.

⁶ Henk de Roest, *En de wind steekt op. Kleine ecclesiologie van de hoop* (Zoetermeer, 2005), 142-143.

massaal schade'.⁷ Borgman komt uit bij Jezus' woorden aan het adres van de Samaritaanse vrouw uit Johannes 4. Die woorden gaan over levend water en nooit meer dorst krijgen. Als dit woord waar is, zo schrijft hij, 'dan kun je toch alleen maar alle moeite doen om dit levende en leven gevende water te delen en zo zielen te winnen! Niet voor de kerk, uiteraard niet! Maar wel voor het niet meer kapot te krijgen leven in gemeenschap met God en de rest van Gods schepping'.⁸ Voor Borgman is dit geen eenrichtingsbeweging, maar een wederzijds gebeuren. Want in het winnen van anderen, winnen wij zelf ook. Deze verbondenheid haalt ons samen uit het isolement. We zijn van elkaar en daarin zijn we samen van God.

Decennia lang lag er in bepaalde kerkelijke kringen een taboe op een oproep tot bekering aan niet- of andersgelovigen, maar we zien nu – in ieder geval op papier – een duidelijke kentering.⁹ Vanwaar deze opmerkelijke ommezwaai? Is dat kerkelijk paniekvoetbal of zijn er uitstekende redenen om mensen weer op te gaan 'vissen'? Als ik het boek van Dirk de Wachter, *Borderline Times*, op me laat inwerken, dan lijken daar zeker goede redenen voor te zijn. De Wachter wil zeker geen cultuurpessimist zijn, maar komt als psychiater en psychotherapeut wel volop in aanraking met de schaduwkanten van onze samenleving. Blijkens onderzoek staat de geluksbarometer behoorlijk hoog in onze contreien en aan geluk wordt ook hard gewerkt, maar dat is voor De Wachter niet het hele verhaal: 'Vanwaar dan al die depressies? Al die ADHD-ers? Zoveel autismespectrumstoornissen? Om nog te zwijgen van de trieste zelfmoordcijfers...'.¹⁰ Deze en andere cijfers – waar talloze mensen achter schuil gaan – dagen uit om na te denken over de bijdrage vanuit de christelijke traditie aan het welzijn van mensen.

Intrigerend in dit verband is een korte videoclip die gaat over een van de grote gevangenis in de VS, *Angola Prison* (Louisiana State Penitentiary). Ik zag het vorig jaar tijdens een conferentie over leiderschap bij wijze van voorbeeld van transformerend leiderschap.¹¹ Centraal staat Burl Cain die tegen wil en dank directeur is geworden van een van de meest gewelddadige en desperate Amerikaanse gevangenis met meer dan 6000 gedetineerden. Hij wordt gevraagd leiding te gaan geven aan deze gevangenis,

⁷ Erik Borgman, *Waar blijft de kerk? Gedachten over opbouw in tijden van afbraak* (Baarn, 2015), 123.

⁸ Borgman, *Waar blijft de kerk?*, 124. Opmerkelijk is hier de felheid waarmee hij het winnen 'voor Jezus' en het winnen 'voor de kerk' uit elkaar trekt. Mogelijk heeft dat te maken met de spanning die er is in zijn betrokkenheid op zijn kerk, de Rooms-katholieke Kerk in Nederland.

⁹ Zie bijvoorbeeld de recente WCC publicatie van Gerrit Noort, Kyriaki Avtzi en Stefan Paas (eds.), *Sharing Good News. Handbook on Evangelism in Europe* (Geneva 2017). Meer over deze ommezwaai in Nynke Dijkstra-Algra, Sake Stoppels, *Back to basics. Zeven cruciale vragen rond missionair kerk-zijn* (Utrecht, 2017), 40-42.

¹⁰ Dirk de Wachter, *Borderline Times. Het einde van de normaliteit* (Leuven, 2016³⁰), 16.

¹¹ Zie https://www.glsnext.com/video_detail_share.asp?id=SS2015001 (26 juni 2017). Zie ook een interview met Burl Cain: <http://barrylgadden.com/2015-global-leadership-summit/> (26 juni 2017).

maar wil dat niet. Echter na ‘tactically coerced’ te zijn deze verantwoordelijk tijdelijk op zich te nemen, begint hij toch. Het is dan halverwege de jaren ‘90. Al gauw ontdekt hij dat deze gevangenis een vreselijk oord is waar enkel het recht van de sterkste geldt.¹² ‘Je bent hier ofwel roofdier ofwel prooi’, zegt een van de gevangenen in de video. Cain gaat op zoek naar manieren om de gevangenis tot een meer leefbare plek te maken. Het leefklimaat in de gevangenis is zeer destructief en hij heeft dringend behoefte aan een instrument om daar iets aan te doen. Voor hem is (de christelijke) religie binnen de Amerikaanse samenleving de meest geschikte weg waarlangs je kunt werken aan morele (om)vorming. ‘We found a morality in religion, because in our culture you find morality quicker in religion than anywhere else’, stelt hij. En als religie een goed voertuig is om aan het leefklimaat te werken, dan moet ze daarvoor ook gebruikt kunnen worden. Dat klinkt erg pragmatisch, maar die keuze heeft uiteraard ook alles te maken met de persoonlijke levensovertuiging van deze directeur. Hoe dan ook, er komt een theologisch seminarium binnen de muren van de gevangenis. Dit seminarie wordt een belangrijk instrument om tot een verbetering van het leefklimaat te komen. Wat mij in het bijzonder trof aan het einde van het filmpje was de dubbele typering van de gevangenen. Ik beperk me tot één gevangene: ‘Justin Singleton: doc # 509 976 second degree murder, life in prison’, maar vervolgens ook ‘seminary graduate, inmate associate pastor, inmate mentor’.

Het filmpje fascineert en bevreemdt tegelijk. Het is erg Amerikaans en ook evangelicaal, maar toch raakt het me, met name rond het punt van presentie vanuit de christelijke traditie. Ik vermoed dat justitiepastores allemaal op de een of andere manier zoeken naar zo’n tweede typering van gevangenen. Ze zijn meer dan hun registratienummer en hun misdaad en de kunst lijkt me om dat besef in gevangenen te versterken of misschien zelfs vanaf de grond weer op te bouwen. Burl Cain doet dat langs de weg van religie omdat dat in zijn cultuur de meest aangewezen weg lijkt. Onze cultuur is anders en de setting waarbinnen in ons land justitiepastores werken, zal vermoedelijk ook niet toestaan dat er binnen de gevangenis iets als een theologisch seminarium komt. In een omgeving van levensbeschouwe-

¹² Na afloop van mijn lezing tijdens de tweedaagse van protestantse justitiepastores in april 2017 kreeg ik het boek *Street god*, geschreven door Dimas Salaberrios in samenwerking met Angela Hunt (Amsterdam 2015). Het is het autobiografische verhaal van een tiener in New York die uitgroeit tot drugsbaron, maar daarbij de gevangenis ook herhaaldelijk van binnen ziet. Het boek is een illustratie van de keiharde wereld binnen de Amerikaanse gevangnissen, zoals die ook geschetst wordt in de video over Burl Cain. Uiteindelijk komt Salaberrios tot bekering en gaat hij werken als straatpastor, sterk gericht op het tot bekering komen van niet-gelovigen. Het boek wordt cadeau gedaan aan gevangenen en blijkt voor veel gedetineerden zeer herkenbaar te zijn, zo werd me verteld. De spiritualiteit van in ieder geval een deel van de justitiepastores zal niet echt sporen met die van de auteur. Daarom is het in zekere zin opmerkelijk dat pastores juist dit boek cadeau doen. Het boek is overigens ook een illustratie van dubieuze kerkelijke praktijken.

lijke diversiteit en religieuze veelkleurigheid komt het aan op hermeneutische openheid en gastvrijheid jegens de ander, zo lees ik bij Reijer de Vries.¹³ Respect voor het anders zijn van de ander is een groot goed in het werk als geestelijk verzorger. Maar de uitdaging is dezelfde als die in het filmpje: hoe kunnen we werken aan rehabilitatie van mensen voor wie gevangenschap een enorme impact op hun zelfverstaan en hun beleving van de toekomst heeft? En zou het daarbij zo kunnen zijn dat we de kracht van de christelijke traditie om mensen een nieuwe bodem onder hun bestaan en een nieuw dak boven hun hoofd te geven onderschatten? Het trof mij in het laatste hoofdstuk van Dirk de Wachter *Borderline times* dat bij het schetsen van hoopvolle ontwikkelingen, religie volledig buiten beeld blijft. Religie is voor de Wachter iets van vroeger, zo lijkt het, in ieder geval staat het niet in het rijtje met hoopvolle fenomenen die de Wachter noemt. Evenmin vinden we christelijke denkers onder de positieve denkers die hij opvoert. Dat is opmerkelijk, want in dit laatste hoofdstuk schrijft de Wachter ook dat mensen die God hebben verloren, alleen nog maar zin kunnen geven aan hun bestaan door te presteren.¹⁴ Maar waar die prestatiesamenleving toe leidt, dat weten we inmiddels wel en dat is ook niet echt hoopgevend. Daarom opnieuw de vraag: hoe hoopvol is religie in een borderline samenleving? En hoe hoopvol is religie in de gevangenis?

1.2 *Secularisatie als deprivatie*

In juni 2017 verscheen er een themanummer van het tijdschrift *Handelingen*, getiteld 'Gevangen'. In dat nummer staat onder andere een artikel van Fred van Iersel, van 2002 tot 2010 hoofdaalmoezenier bij het Ministerie van Veiligheid en Justitie. Een centrale stelling in zijn artikel is dat 'secularisatie specifiek voor gedetineerden niet primair gezien moet worden als resultaat van emancipatie, maar als vorm van deprivatie. De gedetineerde heeft, zoals op vele terreinen in zijn leven (...), voorafgaand aan zijn detentie vaker niet dan wel toegang gehad tot belangrijke spirituele bronnen en competenties – ongeacht welke traditie: ze was ontoegankelijk. Dit gebrek aan toegang geldt in feite ook voor zijn gebrek aan toegang tot spirituele tradities en de instituties en organisaties die deze dragen, de genootschappen op geestelijke grondslag. (...) Wat er als geëmancipeerde secularisatie uitziet, is in de context van detentie uitdrukking van een gebrek aan toegang tot spirituele tradities waarin spirituele competenties ontwikkeld kunnen worden en competente keuzes in dit domein gemaakt kunnen wor-

¹³ Reijer de Vries, 'Spiritualiteit en detentie vanuit pastoraal-theologisch perspectief', in: *Handelingen, Tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap*, 44 (2017), 2, 55-63.

¹⁴ Dirk de Wachter, *Borderline times*, 239. In een interview in het tijdschrift *De nieuwe koers* typeert De Wachter zichzelf als een 'christelijke non-theïst' die veel opheeft met het godsbegrip van de filosoof Spinoza. Jasper van den Bovenkamp, 'In de verworpen mens ontmoet ik God', in: *De nieuwe koers* (2017), nr. 5, 16.

den'.¹⁵ Als er ergens – om aan te sluiten bij Erik Borgman – schade aan de ziel is of wordt geleden, dan is dat misschien wel in de gevangenis. En wat betekent in dat verband 'het opvissen van mensen'?

De ethicus Theo van Willigenburg, die zelf gevangen heeft gezeten en daarover ook een boek schreef,¹⁶ deed onderzoek naar bekeringen tijdens detentie en ontdekte dat een religieuze bekering een effectieve coping strategie is in de strijd om te overleven in de gevangenis.¹⁷ Hij noemt daarbij twee positieve effecten van bekering: allereerst een sterkere identiteit en vervolgens empowerment die leidt tot een grotere mate van autonomie. Qua identiteit is er een nieuwe en positievere beleving van zichzelf als vergeven zondaar. Soms wordt de verkeerde weg die is gegaan ook geduid als een voertuig naar een nieuwe identiteit als gelovige. Zonder detentie zou er geen bekering zijn geweest, is dan de gedachte en zo ontstaat een heel nieuw perspectief op wat is gebeurd. Versterking van de autonomie, het tweede punt van Van Willigenburg, zien we gestalte krijgen in bijvoorbeeld *Angola Prison: de gevangenen zijn niet enkel meer gedetineerden*, maar ook pastores en mentoren. Zo worden ze meer dan dat waartoe ze veroordeeld zijn en ontstaat er ook een zekere vrijheid ten opzichte van het repressieve gevangenisregime. 'God is mijn uiteindelijke rechter' kan er dan klinken en zo verliest de gevangenis haar totale zeggenschap over het leven van de gedetineerde.

Van Willigenburg beroept zich onder meer op een onderzoek van Shadd Maruna en anderen die onderzoek deden onder 75 gevangenen die zich bekeerden tot het christendom. De religieuze bekering bleek op minstens vijf manieren een vorm van *shame management* te zijn. De bekering:

- creëert een nieuwe sociale identiteit die het etiket 'gedetineerde' of 'crimineel' vervangt;
- geeft aan de ervaring van detentie doel en zin;
- bekrachtigt ('empowers') de machteloze gedetineerde en maakt hem of haar tot een instrument van God;
- verschaft de gedetineerde een taal en een frame voor vergeving;
- biedt een zekere controle over een onbekende en onzekere toekomst.¹⁸

Dat zijn allemaal bepaald geen geringe zaken die het leven van de bekeerling fundamenteel op een ander spoor kunnen zetten. Bovendien ontstaat er

¹⁵ Fred van Iersel, 'Christelijke spiritualiteit in detentie: een terreinverkenning', in: *Handelingen. Tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap*, 44 (2017), 2, 39-51. Hier: 46-47.

¹⁶ Theo van Willigenburg, *Gevalen vogel. Kant, Wittgenstein, Nietzsche, Foucault, Agamben, Lyotard achter tralies* (Eindhoven, 2014).

¹⁷ Theo van Willigenburg, 'Post-incarceration syndrome and religious coping behind bars', in: Srdjan Sremac, Ines W. Jindra (eds.), *Religious Conversion and Recovery. A Lived Religion Perspective* (nog te verschijnen).

¹⁸ Shadd Maruna, Louise Wilson, Kathryn Curran, 'Why God Is Often Found Behind Bars: Prison Conversion and the Crisis of Self-Narrative', in: *Research in Human Development* 3 (2006), 2/3, 174 e.v.

een vorm van gemeenschap die anders is dan de gedwongen gemeenschap van de gevangenis. Zingeving is fundamenteel een sociaal gebeuren, schrijft De Wachter. 'Als we zin willen terugvinden, moeten we beseffen dat het niet iets is wat we individueel dragen. (...) Zin moet gedragen worden door een cultuur en een traditie om overeind te blijven, houvast te hebben en duurzaam te zijn. Zin kan niet hertaald worden naar een hedonistische 'fast-short-kicking-new'-cultuur. Zin heeft met verankering en verbondenheid te maken'.¹⁹ De Wachter komt daarbij, zoals ik al schreef, niet bij religie uit, maar wat hij schrijft raakt wel direct aan de religieuze gemeenschap. Het gaat dan om gemeenschap rond verhalen en in sacramentele handelingen en andere religieuze praktijken. Bekeerlingen gaan deel uitmaken van een gemeenschap die er al is en stappen bij wijze van spreken in iets dat al klaar ligt, in dat wat in een traditie al is voorgegeven. Ze hoeven dus hun levensbeschouwing niet zelf bij elkaar te sprokkelen. Justitiepastor Okke Wisse schrijft dat juist in crisissituaties mensen terug willen kunnen vallen op beproefde 'formules'.²⁰ Herkenbaarheid is dan een groot goed. Wisse zal ongetwijfeld het pleidooi van De Vries voor hermeneutische openheid en gastvrijheid herkennen en onderschrijven, maar hij pleit tegelijk ook voor helderheid: 'Als je je heil zoekt bij een geestelijk verzorger heb je ook recht om enigszins te weten welke kant dat heil op zal gaan'.²¹

Onze tijd van subjectivering en eindeloos veel opties zou ons wel eens kunnen overvragen. Keuzestress en 'kiespijn' zijn bepaald niet onbekend in onze samenleving.²² We leven in een samenleving die het spoor behoorlijk bijster lijkt te zijn en zich afvraagt wat er mogelijk mis is gegaan. Op het niveau van het collectief komt bijvoorbeeld momenteel de joods-christelijke traditie weer in beeld, met name in politieke debatten rond normen en waarden en bij discussies over onze multireligieuze samenleving. Voor een deel is die referentie oneigenlijk en ook oppervlakkig, maar breed leeft het besef dat onze samenleving ontworteld is geraakt. Dat besef is er ook op het niveau van individuele mensen. Paas' centrale missionaire uitgangspunt dat het hart van zending uiteindelijk altijd weer de uitnodiging aan mensen is zich met Jezus Christus te verbinden, brengt me in dit verband dan ook bij een fundamentele vraag: in welke mate zien pastores de uitnodiging aan mensen om hun leven diepgaand en beslissend te verbinden met Jezus Christus als waarachtige dienst (*diakonia*)?

De theoloog Van Ruler schreef in 1969 dat het er in de kerk primair en centraal om gaat 'zieltjes te winnen [...] want die zieltjes moeten zielen worden'. Dat was in zijn ogen belangrijker dan alle dienst aan de wereld²³.

¹⁹ Dirk de Wachter, *Borderline times*, 226.

²⁰ Okke Wisse, *121 dagen onvoorwaardelijk. Geestelijke verzorging in een huis van bewaring* (Den Haag, 2002), 158.

²¹ Ibidem. 158.

²² Vergelijk Trudy Dehue, *De depressie-epidemie. Over de plicht het lot in eigen hand te nemen* (Amsterdam, 2015).

²³ A.A. van Ruler, 'De kerk in een zich mondig noemende wereld', in: *Theologisch Werk II* (Nijkerk, 1971), 126.

Hij schreef het in de beginjaren van een maatschappelijke revolte die onze samenleving ingrijpend zou doen veranderen. Daarmee zijn die woorden sterk gedateerd, maar in andere bewoordingen – minder provocerend – komen ze juist in onze tijd weer terug.²⁴ Van Rulers uitspraak was uiteraard bewust provocerend bedoeld, want de uitdrukking ‘zieltjes winnen’ heeft feitelijk nooit een goede pers gehad, noch buiten de kerk noch daarbinnen. Zojuist schreef ik al over het diaconale karakter van de uitnodiging aan mensen zich met Christus te verbinden. We kunnen het ook nog scherper formuleren: zou het hier kunnen gaan om de meest fundamentele dienst die de kerk aan mensen, dus ook aan gedetineerden, kan bewijzen? Gesteld dat we deze vraag willen stellen, dan is er onmiddellijk een boemerangwerking: hebben geloofsgemeenschappen gelovigen daadwerkelijk geholpen hun ‘zieltje’ te doen uitgroeien tot een volwassen ziel? Het voert te ver om in het bestek van dit artikel uitvoerig in te gaan op deze vraag, maar het gewicht ervan mag duidelijk zijn.²⁵

2. *Priesterschap*

Ik ga nu naar de beide woorden uit de titel van het boek van Paas, vreemdelingen en priesters. Ik begin met het tweede woord, priesters. De nadruk op een open en uitnodigende communicatie van het Evangelie staat bij Paas centraal, maar er zit een zekere spanning in zijn boek, want hij werkt ook sterk met het concept priesterschap waarin het juist gaat om de representerende functie van de gelovige. Daarmee krijgen we ook een behoorlijke spanning tot wat ik hierboven schreef over ‘zieltjes winnen’. Het accent op evangelisatie lijkt in de loop van het boek wat naar achteren te schuiven ten gunste van de aandacht voor het dragend en vertegenwoordigend vermogen van geloofsgemeenschappen. Paas ziet de christelijke geloofsgemeenschap mede als een gemeenschap van priesters die bij wijze van spreken ook voor en namens anderen gelooft. ‘Als ik naar de kerk ga als enige uit mijn straat of als enige uit mijn familie, dan doe ik dat ook namens mijn buurt of namens mijn familie. Christen-zijn betekent op dat moment: priester zijn uit naam van de bewoners van de straat, offeren ten behoeve van de familie. Ouders gaan voor hun kinderen, kinderen voor hun ouders, burens voor elkaar’.²⁶ We zouden dit nog kunnen uitbreiden: justitiepastores gaan voor hun gedetineerden en gedetineerden gaan voor hun pastor. Dat laatste dus ook! Paas haalt geloof daarmee weg uit de sfeer van de enkeling die

²⁴ De Rooms-katholieke theoloog Jozef Wissink haalde Van Rulers uitspraak nog in 2003 instemmend aan. Zie Jozef Wissink, ‘Een kerk met toekomst’, in: Staf Helleman e.a. (red.), *Een kerk met toekomst? De katholieke kerk in Nederland 1960-2020* (Zoetermeer 2003), 145. Ik wijs ook op Gerben Heitinks provocerende vraag ‘Zieltjes winnen? Wat is er eigenlijk tegen?’ in zijn boek *Kerk met karakter. Tijd voor heroriëntatie* (Kampen, 2007), 192.

²⁵ Meer hierover in Nynke Dijkstra-Algra, Sake Stoppels, *Back to basics*, met name hoofdstuk 2.

²⁶ Stefan Paas, *Vreemdelingen en priesters*, 224-225.

volledig verantwoordelijk is voor het eigen leven en het opbouwen en onderhouden van een eigen spiritualiteit. Er is iets als een dragende gemeenschap om je heen, zelfs als je je daarvan helemaal niet bewust bent. Paas refereert daarbij onder meer aan Job die voor zijn kinderen offert in verband met hun mogelijke zonden (Job 1: 4,5) en aan de ongelovige man of vrouw die dankzij de gelovige huwelijkspartner aan God toebehoort (I Korintiërs 7: 14). Deze manier van denken is ons vreemd geworden. 'Ieder voor zich' is het parool in onze geïndividualiseerde samenleving, maar Paas ziet goede theologische redenen om het element van 'plaatsbekleding' een plek te geven in het missionaire handelen van de kerk. Niet alles hangt af van onze individuele keuzes en beslissingen. Er zijn anderen die iets voor mij bemiddelen, iets waar ik helemaal niet bij kan of niet bij wil. Zo zou je ook naar de justitiepastor kunnen kijken: priester namens God die in en door zijn of haar aanwezigheid al iets laat zien van de zorg van de Eeuwige voor elk mensenkind. Ik herinner me in dit verband een pastorale ontmoeting van prof. Schreuder, docent Pastoraat, met iemand in het ziekenhuis. Ze vertelde er over in een college pastoraat aan de VU. De man stelde haar bezoeken zeer op prijs, maar wilde niet over God of geloof praten. Dat respecteerde ze ook. Toen zijn einde naderde, kwam ze nog een keer langs bij wijze van afscheid. Hij zei toen: 'Ik heb met u nooit over God of geloof willen spreken, maar ik heb altijd wel begrepen dat u niet namens uzelf daar op die stoel zat'. Dat lijkt op een vorm van priesterschap waarover Stefan Paas het heeft. De pastor brengt een wereld mee die groter is dan hij of zij zelf, ook als deze wereld helemaal niet genoemd of benoemd wordt. In de ogen van Paas ontspant dat type priesterschap ook: 'Priester zijn betekent niet ons voortdurend druk maken om mensen die (nog) geen priester zijn en het ook niet willen worden; het betekent allereerst dat wij ons ertoe zetten om ook namens hen God de lof te brengen die hem toekomt'.²⁷ Met name de doxologische roeping van de kerk komt bij Paas naar voren. 'De kerk prijst God namens een wereld die God niet kent'.²⁸ Het bestaan van de kerk is bij hem primair doxologisch.

Paas beweegt zich met zijn pleidooi voor een dragend priesterschap wat weg van de protestantse nadruk op ieders individuele verantwoordelijkheid en betrokkenheid. Dat brengt me bij de Canadese filosoof Charles Taylor. Zelf van katholieke huize, beschrijft hij beeldend het verschil tussen het katholicisme en het protestantisme: 'Ik ben passagier op het schip van de kerk dat op reis is naar God. Maar voor het protestantisme kunnen er geen passagiers zijn. Dit is zo omdat er geen schip is in de katholieke zin, geen gemeenschappelijke beweging die mensen naar verlossing draagt. Elke gelovige roeit zijn of haar eigen boot'.²⁹ Dat is een intrigerende beeldspraak.

²⁷ *Ibidem*, 224.

²⁸ *Ibidem*, 191.

²⁹ Charles Taylor, *Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit* (Rotterdam, 2011³), 301. Zie ook Gerben Heitink, *Golfslag van de tijd. Europa's niet te stillen verlangen naar God* (Utrecht, 2011), 106. Informatief en leerzaam is

Taylor brengt me ook weer terug naar het eerste deel van mijn artikel: is mijn benadering met een zekere gerichtheid op 'beking' van het individu niet sterk een expressie van een wat je zou kunnen noemen 'roeibootmentaliteit'? En zou je daar in onze tijd en zeker binnen de setting van het justitiepastoraat niet een wat meer ontspannen benadering tegenover moeten zetten? Iemand als Gerben Heitink doet dat als hij pleit voor 'concentrische gemeentevorming'. Hij schrijft dat in de kerk graden van betrokkenheid legitiem zijn. Niet iedereen hoeft zelf aan sport te doen om er als toeschouwer en supporter toch van te kunnen genieten en niet iedereen hoeft zelf een instrument te bespelen om toch volop te kunnen genieten van een concert. Zou je op die ontspannen manier ook naar de kerk kunnen kijken?³⁰ Te denken valt bijvoorbeeld aan de voorbede voor de wereld; de kerk doet dat voor, maar ook namens de wereld, plaatsbekledend, haar meenemend voor het aangezicht van God. En is het niet voldoende als de pastor het spel speelt en mensen om zich heen verzamelt die dat spel mooi en intrigerend vinden, maar niet de behoefte voelen zelf mee te gaan doen? De protestantse justitiepastor als priester, is dat een perspectiefrijk concept? Of brengt het ons in een sfeer van onvruchtbaar consumentisme?

Paas vindt de benadering van Heitink te mager. Bij hem is het priesterschap nadrukkelijk gekoppeld aan de missionaire (evangeliserende!) geloofsgemeenschap. Er zijn domweg geen loslopende priesters. Een fenomeen als '*rent a priest*' is voor Paas een randverschijnsel. Je bent priester als lid van het lichaam van Christus, niet omgekeerd. Eerst is er de geloofsgemeenschap en van daaruit ontstaat het priesterschap. In zijn reactie op een eerdere versie van dit artikel schreef hij mij dat hij het nu nog scherper zou zeggen: 'in de eucharistie ontstaat de gemeenschap en met die verbinding aan Christus en elkaar is het priesterschap gegeven'. 'Bij Christus horen is bij zijn kerk horen; een andere manier is er niet'.³¹ Daarin is Paas heel stellig, hij zegt het de kerkvader Cyprianus zelfs na: '*extra ecclesiam nulla salus*', buiten de kerk is er geen heil.³²

Dit roept de vraag op naar de relatie tussen pastores bij justitie – 'priesters' in termen van Paas – en de 'gewone' kerk. Geestelijk verzorgers bij justitie werken altijd op grond van een zending vanuit een religieus verband. Dat betekent in onze tijd echter niet automatisch een levendige en dialogische verbinding van het werk in de gevangenis met de zendende geloofsgemeenschap(en). Maar al te vaak is er sprake van een kloof. Principieel gezien ga ik mee met Paas: er zijn binnen de christelijke traditie eenvoudigweg geen 'loslopende' priesters. Maar dit principiële standpunt moet wel opboksen tegen allerlei 'ontbindende' krachten in onze samenleving, binnen de kerken en ook in onszelf. Daarmee komt een belangrijke vraag

hier ook een artikel van Marcel Sarot vanuit het Rooms-katholieke denken: 'Bidt zonder ophouden', in: *Kerk en Theologie*, 59 (2008), 4, 324-336.

³⁰ Gerben Heitink, *Een kerk met karakter*, 117

³¹ Paas, *Vreemdelingen en priesters*, 204

³² *ibidem*, 204

op: in hoeverre moeten we actief willen vasthouden aan zending vanuit en verbinding met de kerk? Bij Paas is de kerk niet een abstractum, maar primair een lokale geloofsgemeenschap. Dat maakt de vraag naar (ver)binding heel concreet en nog spannender. Als we deze blijven zoeken, kunnen we haar dan op een zinvolle manier vorm en inhoud geven?

3. *Vreemdelingschap*

Een tweede kernbegrip in Paas' boek is vreemdelingschap, direct gekoppeld aan ballingschap. De kerk is in deze tijd in ballingschap, maar dat geldt in nog veel directere zin voor de gedetineerden.³³ Dat geeft dus een onverwachte verbinding die we bij Paas uiteraard niet zo aantreffen. Een belangrijke bron van inspiratie voor Paas' benadering is het boek I Petrus. Wat de Romeinenbrief was voor Luther, is de I Petrus brief voor ons, schrijft hij. In I Petrus 2: 11 lezen we: 'Ik vermaan u dan als bijwoners en vreemdelingen...' (παροίκους καὶ παρέπιδημούς). Bijwoners zijn niet de hoofdbewoners en vreemdelingen worden met argwaan bekeken. Voor Paas zijn twee elementen van vreemdelingschap constitutief: door de ontmoeting met Jezus Christus is een mens anders geworden en daarmee vreemdeling. De vreemdeling is vervolgens ook relatief machteloos. Bij beide sta ik stil, in omgekeerde volgorde.

De vreemdeling is relatief machteloos. De sociale bewegingsruimte wordt door anderen bepaald. Verwijzend naar de oudtestamentische figuur Daniel schrijft Paas dat je het ene moment minister bent en het volgende moment in een vurige oven kunt worden geworpen.³⁴ Vreemdelingschap betekent dus allermindst per definitie antithese en verzet tegen de dominante samenleving. Te denken valt daarbij aan het befaamde woord uit het boek van de profeet Jeremia: 'bid tot de Heer voor de stad waarheen ik jullie weggevoerd heb en zet je in voor haar bloei, want de bloei van de stad is ook jullie bloei' (Jeremia 29:7).

Paas' tweede element is dat door de ontmoeting met Jezus Christus een mens een ander mens is geworden. Hij raakt vervreemd en wordt vreemdeling in zijn eigen leefwereld. 'Ze horen niet bij de wereld', zegt Jezus over zijn leerlingen in het Evangelie van Johannes (17:14). Maar waarin ligt dan dat anders zijn? Wat zijn de markeerders van de eigen identiteit in een ballingschapssituatie? Voor Israël in de verstrooiing waren dat de besnijdenis, de sabbat en de reinheidswetten. Mede daardoor is het Joodse volk nooit volledig geassimileerd geraakt en is het tot op de dag van vandaag onderscheiden en herkenbaar. In onze tijd van vervloeiende identiteiten zien we op veel plekken een hernieuwde interesse in vragen rond de eigen identi-

³³ Zie ook: Ryan van Eijk, 'Tussen Egypte en Babylon ligt Emmaüs. De justitiepastor en de relatie tussen bajeskerk en "buitenkerk"', in: Theo de Wit, Reijer de Vries en Ryan van Eijk (red.), *Grensverkeer. De meerstemmigheid van de geestelijk verzorger bij justitie* (Nijmegen, 2013), 67-83.

³⁴ *Ibidem*, 171

teit. In een sterk veranderende, soms zelfs grenzeloze samenleving stellen levensbeschouwelijke groepen en stromingen de vraag wie ze zijn. Zo daagt 500 jaar Reformatie uit om te kijken naar de protestantse identiteit. Welke markeerders zijn er? Als ze er zijn, welke zijn het dan en hoe kleuren zij het werk binnen bijvoorbeeld de gevangensystemen? Zouden we die markeerders willen versterken en zo ja, hoe dan? In een open samenleving met vaak zeer permeabele grenzen worden levensbeschouwelijke groepen uitgedaagd om zich te verhouden tot hun omgeving. Vaak is er alle reden voor coalitievorming en samenwerking. Bondgenootschappen van alle 'mensen van goede wil' zijn vruchtbaar en ook hard nodig. Maar we moeten daarbij verschillen niet willen uitpoetsen. De theoloog Miroslav Volf schrijft dat we zuinig moeten zijn op verschillen: 'whoever wants the Christian communities to exist must want their difference from the surrounding culture, not their blending into it'. Vreemdelingschap zal dus op de een of andere wijze in stand moeten blijven. Volf hecht aan 'boundary maintenance'.³⁵ Hij is bepaald niet een theoloog van het isolement en daarom is er in mijn ogen alle reden serieus naar hem te luisteren. Is er een onopgeefbare eigenheid van de christelijke traditie – en daarbinnen de protestantse – waar we heel zuinig op moeten zijn, gegeven onze plurale samenleving met diffuse religieuze voorstellingen en vervagende grenzen? Is er reden tot 'grensbewaking', zo niet 'grenscontrole', ook in het protestantse gevangenispastoraat?

Ik trek het hier even wat breder. Op gemeenteavonden en andere kerkelijke bijeenkomsten vertel ik soms dat bepaalde kerkelijke gemeenten zich presenteren op spirituele en paranormale beurzen. Ik vertel het omdat de identiteitsvraag onontkoombaar wordt. Want wat zou de kerk daar willen presenteren? Wat kan ze bijdragen aan persoonlijke ontwikkeling? Wat aan gemeenschapsvorming en wat rond maatschappelijke uitdagingen? Is dat anders dan wat andere aanbieders te bieden hebben? En zo ja, waar zit hem dat dan in? Waarom zou ze mensen (eventueel) willen uitnodigen zich fundamenteel met Jezus Christus te verbinden? Ik vind dit leerzame vragen, ze voeren ons echt *back to basics*. Ik merk tijdens ontmoetingen in allerlei kerkelijke gemeenten echter vaak dat het lastig is antwoorden te vinden op die vragen. Er is op dit punt heel veel verlegenheid. Vaak hoor ik iets als 'u stelt eigenlijk wel een goeie vraag, maar we weten niet zo gauw een antwoord...'. En als ik het weer terugbuig naar de werksetting van de gevangenis: is er iets eigens aan protestants justitiepastoraat of moeten we die vraag helemaal niet meer willen stellen? Is er hier een element van vreemdelingschap dat onvervreemdbaar(!) hoort bij het werk?

4. Tot slot: oordeel Gods

Ik rond af met een fundamenteel element uit Paas' boek dat echter vermoedelijk totaal geen rol heeft gespeeld bij het besluit tijdens de studiedagen

³⁵ Miroslav Volf, *A Public Faith. How Followers of Jesus Christ Should Serve the Common Good* (Grand Rapids, 2011), 81.

aandacht aan *Vreemdelingen en priesters* te besteden. Het is een element dat theologisch gezien van groot belang is, maar dat ondanks de grote aandacht voor zijn boek de schijnwerpers nauwelijks gehaald heeft. Het betreft het 'oordeel Gods'. Weliswaar met de nodige slagen om de arm, maar toch ziet Paas God zelf als grond voor onze culturele ballingschap, de teloorgang van de christelijke traditie in onze contreien en de marginalisering van de kerk. Paas denkt dat er goede redenen zijn om de crisis van kerk en cultuur te zien als een oordeel van Godswegen. Hij distantieert zich van denkers als Bram van de Beek³⁶ en Wim Dekker³⁷ met hun tamelijk massieve opvattingen op dit punt, maar hij houdt wel vast aan Gods aanwezigheid in de crisis van kerk en cultuur. Dat is voor hem ook troostend, we zijn niet zonder God in deze tijden. Ballingschap heeft ook heilzame kanten.³⁸ Het behoedt ons bijvoorbeeld voor activisme waarmee we het tijt denken te kunnen keren. Deze duiding helpt ons af van machtsstreven en sektarisme en maakt ons open voor zelfonderzoek en bescheidenheid.³⁹ Paas heeft niets met een kerk die koste wat het kost relevant wil zijn. Het besef van iets als een goddelijk oordeel leeft binnen de mainstream van het protestantisme niet of nauwelijks, maar de categorie 'oordeel' raakt natuurlijk wel zeer direct aan de werksetting van de justitiepredikant. Binnen de gevangenis is immers oordelen, beoordelen en veroordelen aan de orde van de dag. Mogelijk ligt er onder de oppervlakte dus toch een onverwachte en mogelijk zelfs vruchtbare verbinding tussen de noodzaak om te (ver)oordelen in het menselijk samenleven en een goddelijk oordeel over onze werkelijkheid.

³⁶ A. van de Beek, *Lichaam en Geest van Christus: De theologie van de kerk en de Heilige Geest* (Zoetermeer, 2012).

³⁷ Wim Dekker, *Marginaal en missionair: Kleine theologie voor een krimpende kerk* (Zoetermeer 2011).

³⁸ Paas, *Vreemdelingen en priesters*, 139.

³⁹ *Ibidem*, 174. Vergelijk ook Stefan Paas, *Church Planting in the Secular West. Learning From the European Experience* (Grand Rapids, 2016), 205-207.

‘Getuigen van Jezus’ – een pastorale bijsluiter

Reijer J. de Vries

Lees de hele bijsluiter goed vóórdát u van Jezus gaat getuigen in het justitiepastoraat, want er staat belangrijke informatie in voor u.

- Bewaar deze bijsluiter. Misschien heeft u hem later weer nodig.
- Heeft u nog vragen? Neem dan contact op met de auteur.

Inhoud van deze bijsluiter

1. Waarvoor wordt het getuigenis gebruikt?
2. Wanneer mag u dit getuigen niet gebruiken of moet u er extra voorzichtig mee zijn?
3. Hoe gebruikt u dit getuigen?
4. Mogelijke bijwerkingen

Getuigenis als ‘geneesmiddel’

Sake Stoppels deed de justitiepredikanten tijdens hun studiedagen het voorstel om gedetineerden uit te nodigen zich te verbinden met Jezus Christus.¹ Daarmee gaf hij antwoord op hun vraag hoe ze kunnen reageren op de boosheid die ze herkennen in de samenleving, in zichzelf en bij de ingesloten. Volgens Dirk De Wachter is die boosheid een van de negen kenmerken van de *Borderline Personality Disorder* welke diagnose hij van toepassing acht op de hedendaagse samenleving.² Met andere woorden: in de als ziek gediagnosticeerde samenleving met boosheid als een van de symptomen stelt Stoppels het getuigenis voor als ‘geneesmiddel’ in het justitiepastoraat. Het getuigenis in de lichte variant van de uitnodiging om Jezus te volgen.

Met dat voorstel sloot hij aan bij het pleidooi van Stefan Paas voor evangelisatie in zijn boek *Vreemdelingen en priesters*. Paas roept kleine gemeenten op om in hun seculiere omgeving te getuigen van hun geloof in Jezus Christus en anderen te overtuigen om zich toe te vertrouwen aan Jezus en zich bij de aanbidde geloofsgemeenschap aan te sluiten.³ Stoppels vertaalde die missionaire visie van Paas op een uitnodigende manier naar het justitiepastoraat. Ik kreeg daarbij de indruk dat Stoppels zijn uitnodiging opzettelijk formuleerde als een uitdagende voorzet voor discussie.

¹ Zie de lezing van S. Stoppels, ‘Vreemdelingen en priesters. Stefan Paas in detentie’ elders in deze bundel, gehouden op 24 april 2017.

² Dirk De Wachter, *Borderline Times. Het einde van de normaliteit* (Leuven: Lannoo-Campus, 2012), hier 12.

³ S. Paas, *Vreemdelingen en priesters. Christelijke missie in een postchristelijke omgeving* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2015), passim, hier 188.

Tot mijn verrassing reageerden veel justitiepredikanten alsof Stoppels het geneesmiddel niet had voorgesteld maar voorgeschreven. Tijdens de korte koffiepauze na de lezing namen zij het middel direct in. Bij de aansluitende bespreking in kleine groepen viel mij op hoezeer vele pastores van harte instemden met het appel van Stoppels en Paas. Daarover bestond in mijn subgroep nauwelijks discussie. Daarmee wil ik niet suggereren dat er geen vragen of bezwaren gerezen zijn bij deze of gene justitiepastor. Mijn punt is dat instemming en een warm onthaal de dominante reacties waren op Stoppels' lezing. De predikanten knapten bij wijze van spreken zienderogen op van het 'geneesmiddel'. Hun instemmende reactie bevestigde de waarneming van Stoppels in zijn lezing dat 'we in onze tijd op dit punt een behoorlijke kentering zien'. Twintig jaar geleden riep zijn voorstel in zijn proefschrift om gasten in een inloophuis uit te nodigen zich te verbinden met Jezus Christus nog een storm van protest op. Wat een verschil met de positieve reacties op het boek van Paas.

Mijn verrassing kwam voort uit het feit dat er in de pastorale theorie kritische vragen worden gesteld bij het getuigen door een pastor. Ik vroeg me daarom af (het eerste punt van deze bijsluiter): waartoe wordt dit 'geneesmiddel' door de predikanten gebruikt? Het leek wel of het op dit moment vooral henzelf hielp, terwijl Stoppels het bedoeld had voor de gedetineerden. In de eerste paragraaf ga ik in op deze vraag door vier mogelijke verklaringen te overwegen die kunnen helpen de instemming door de justitiepredikanten te begrijpen. In de volgende paragraaf ga ik dan in op de vraag of het 'geneesmiddel' ook gebruikt *mag* worden in het pastoraat. Evangelisatie en pastoraat zijn immers verschillende activiteiten met onderscheiden doelen en werkwijzen. In mijn analyse vraag ik aandacht voor mogelijke spanningen tussen de beide benaderingen van mensen en voor de voorzichtigheid die dat vraagt. Vervolgens ga ik in de laatste paragraaf na hoe het 'geneesmiddel' zo gebruikt moet worden dat de mogelijke bijwerkingen zoveel mogelijk worden vermeden. Daartoe formuleer ik enkele pastorale criteria voor een gezond getuigenis. Anders gezegd: in deze bijdrage onderzoek ik de aansluitingsmogelijkheden en de valkuilen van het missionaire appel van Paas en Stoppels aan de justitiepredikanten.

1. *Waarvoor wordt het getuigenis gebruikt?*

De vier mogelijke verklaringen voor de instemming met het getuigen door veel justitiepredikanten kunnen in twee groepen verdeeld worden. De eerste twee verklaringen benaderen de vraag vanuit de maatschappelijke context, terwijl ik bij de laatste twee verklaringen uitga van het perspectief van het beroep van de justitiepastor. De rol van de maatschappelijke context benader ik bij de eerste verklaring vanuit een meer cultureel-filosofisch perspectief, waarbij ik aansluit bij de samenlevingsdiagnose van de psychiater Dirk De Wachter. Bij de tweede verklaring benader ik de maatschappelijke context vanuit een meer cultureel-theologisch perspectief op basis van

de missiologische visie van de theoloog Stefan Paas. Ik werk de vier verklaringen in het vervolg beknopt uit.

1.1 *Verbrokkelde samenleving*

Zoals gezegd vormde de samenlevingsanalyse van Dirk De Wachter in zijn *Borderline Times* het uitgangspunt voor de studiedagen van de justitiepredikanten. Van de verschillende termen die gebruikt kunnen worden om onze samenleving te typeren, koos de voorbereidingscommissie voor de studiedagen thema's als het verlies van vertrouwen en van identiteit, en begrippen als 'verwilderde/op drift geraakte/verbrokkelde/borderline samenleving'. Als invalshoek kies ik hier het begrip 'verbrokkeld' omdat dat verwijst naar het gefragmenteerde karakter van het leven en samenleven van mensen en de instabiliteit van de intermenselijke relaties.

De vraag die op basis van deze analyse aan de justitiepredikanten werd voorgelegd, was tweeledig.⁴ De eerste vraag luidde: 'Hoe helpt de analyse (of duiding) die De Wachter geeft van de samenleving als *borderline times*-jou met betrekking tot het verstaan van de gedetineerde en van jezelf?' De ontwikkeling van zo'n gedeeld verstaanskader vormde het eerste doel van de studiedagen. Dat de focus daarbij gericht werd op het verschijnsel boosheid, zowel bij de gedetineerden als bij onszelf en in de samenleving, had alles te maken met het gegeven dat de voorbereiding van de studiedagen plaatsvond in de maanden voorafgaand aan de parlementsverkiezingen van maart 2017. In het publieke debat speelde het thema boosheid toen een dominante rol. De tweede vraag was: 'Wat maakt het daarbij voor jou uit dat je protestants predikant bent?' Daarmee werd aangesloten bij het gegeven dat 2017 het herdenkingsjaar van 500 jaar Reformatie is. Dat laatste bood de mogelijkheid om stil te staan bij ontwikkelingen in de werkcontext van justitiepastores die door de voorbereidingsgroep getypeerd werd als een 'context waarin wij steeds meer als vreemdeling worden gezien, zowel door directie en personeel als door gedetineerden'. In dat licht werd als tweede doel van de studiedagen geformuleerd: 'Wij zoeken naar *empowerment* in onze protestantse identiteit om van daaruit op geloofwaardige en realistische wijze te kunnen spreken in ons werken met ingeslotenen'.

Tegen deze achtergrond van de verbrokkelde samenleving slaat Stoppels in zijn lezing naar mijn indruk de spijker op de kop met zijn opmerking dat justitiepastores het als hun taak zien te zoeken naar een 'tweede typing' van gevangenen. Ze doen dat vanuit een dubbele overtuiging. 1. Wat de gevangenen betreft: dat zij 'meer zijn dan hun registratienummer en hun misdaad'. 2. Wat hun eigen missie betreft: het geloof in 'de kracht van de christelijke traditie om mensen een nieuwe bodem onder hun bestaan en een nieuw dak boven hun hoofd te geven'. Dat is wat justitiepredikanten bezielt in hun werk. Stoppels signaleert dat De Wachter bij het noemen van

⁴ Vragen en doelen worden hier geciteerd volgens de uitnodigingsbrief voor de studiedagen. Het pleonasme in de tweede vraag ('protestants predikant') beoogde de protestantse identiteit van de predikant te accentueren.

hoopvolle fenomenen voor onze samenleving de religie buiten beschouwing laat. Paas benoemt juist die hoopvolle kant van de religie en Stoppels voegt daaraan toe dat religie wellicht ook hoop biedt in de gevangenis, in de verbrokkelde levens van de ingesloten. Daar stemmen de justitiepastores kennelijk mee in.

1.2 *Postchristelijke omgeving.*

Het tweede punt dat Stoppels noemt sluit aan bij de ondertitel van het boek van Paas: 'christelijke missie in een postchristelijke omgeving'. Gelovigen zijn als minderheid nog het best te typeren als 'vreemdelingen' zoals de eerste Petrusbrief daarover spreekt. En in dat vreemdelingschap worden zij bepaald bij de vraag naar hun identiteit.⁵ Met het oog op de gevangenis herinnert Stoppels aan de analyse van Fred van Iersel dat de secularisatie voor gedetineerden eerder gezien moet worden als een vorm van deprivatie dan van emancipatie. Van Iersel definieert die deprivatie als een 'gebrek aan toegang' tot 'spirituele bronnen en competenties' en tot 'de instituties en organisaties die deze dragen, de genootschappen op geestelijke grondslag'. Daaraan moet mijns inziens tegenwoordig in veel situaties toegevoegd worden dat deze deprivatie op een andere wijze ook geldt voor directie en personeel in de gevangenis. Justitiepastores geven aan dat ze ook door hen steeds meer als vreemdeling worden gezien. Hoewel het personeel, net als andere burgers, potentieel wel toegang heeft tot de tradities van de religie, nemen ze er feitelijk steeds minder kennis van. Daarom spreken we van een postchristelijke samenleving.

Het werken in zo'n context kan problematisch zijn omdat het belang van activiteiten die verband houden met de identiteit van het werk van de justitiepastor door anderen niet begrepen wordt.⁶ Justitiepastores delen die ervaring overigens met veel andere geestelijk verzorgers, zoals onder andere blijkt uit de beweging 'Voorbij de Onteigening' die aandacht vraagt voor het 'kantelen' van het beroep van geestelijk verzorgers.⁷ Deze ontwikkelingen in de maatschappelijke context maakt de behoefte aan *empowerment* van de protestantse identiteit begrijpelijk. Stoppels heeft in zijn lezing de justitiepredikanten bevestigd in hun ervaring van vreemdelingschap en hun zorg aangaande de identiteit van hun werk. Deze bevestiging hebben zij kennelijk ervaren als een vorm van zulke bekrachtiging. Dat kan een tweede verklaring bieden voor hun instemmende reacties.

⁵ Paas, *Vreemdelingen en priesters*, hoofdstuk 5 over vreemdelingschap en identiteit. Over de christenen in de eerste Petrusbrief schrijft Paas: 'Deze 'ballingen' worden teruggeworpen op de kernvragen van een christelijke identiteit, de onrustig makende funderingsverhalen van de kerk.' (a.w., 155).

⁶ F. Flierman, 'De vrijplaats herijkt', in: Th. de Wit, R. de Vries en R. van Eijk (red.), *Een heilige en veilige plek. Vrijplaats en spiritualiteit in de geestelijke verzorging bij justitie* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2015), 39-55, hier 39-45.

⁷ Zie de website: <http://voorbijdeonteigening.nl/> (geraadpleegd 12-10-2017). Zie de vernieuwde website: <http://zinderend.nu/>

1.3 *Sprakeloosheid.*

Voor de derde en vierde verklaringmogelijkheid kies ik, zoals gezegd, het perspectief van het beroep van de justitiepastores. Hun instemming met het missionaire appel kan dan enerzijds verstaan worden in het licht van ontwikkelingen in de pastorale communicatie, en anderzijds vanuit de aandacht voor de professionalisering en de daarmee gepaard gaande verzakelijking. Ik vermoed dat Stoppels de justitiepredikanten op deze punten dieper aanspreekt, omdat zijn voorstel het hart van hun werk raakt, namelijk het contact met de ingesloten. Dat verklaart mijns inziens waarom zij niet alleen rationeel instemmen met Stoppels' betoog, maar er ook affectief op reageren met een warm onthaal. Wat is er aan de hand?

In de eerste plaats spelen ontwikkelingen in de pastorale communicatie een rol. Stefan Gärtner wijst op twee factoren die de professionele identiteit van de pastor onder druk zetten. Hij duidt deze factoren aan als *Ideologieverdacht* en *Ignoranzverdacht*.⁸ Het gaat hier om verdenkingen waarmee mensen in de laatmoderne tijd reageren op de taal van de pastor. Beide verdenkingen hebben een theologische sprakeloosheid tot gevolg. Hier gaat het me vooral om de eerste factor, de ideologieverdenking.⁹ Deze verdenking houdt in dat pastores de taal en het spreken over God misbruiken om anderen moreel of sociaal te disciplineren en zo hun eigen religieuze voorrangspositie veilig te stellen. Vooral mensen met negatieve ervaringen met vertegenwoordigers van de kerk reageren afwijzend op het 'religieuze geklets'. Om te voorkomen dat ze meteen afgewezen worden, hebben pastores een list bedacht. Ze hebben de verdenking geïntegreerd in hun professionele identiteit en anticiperen op de verwachte afwijzing door de theologische taal te vermijden. Ze zijn theologisch sprakeloos geworden, aldus de analyse van Gärtner. Eerder heeft Rein Nauta al gewezen op 'de wat povere presentie van de theologie in het pastorale optreden' in het vorige decennium.¹⁰ Het paradoxale gevolg van deze strategie is echter dat veel mensen om die reden juist niet met de pastor willen spreken. Dat komt doordat er inmiddels weer veel mensen zijn die juist van pastores verwachten dat ze met hen over God en geloof kunnen praten. Dat betekent dat het zelfbeeld van menige (oudere) pastor en de verwachtingen van meerdere pastoranten in het vorige decennium sterk uiteen zijn gaan lopen.

Het is precies dit verschijnsel dat Stoppels signaleert aan de hand van de reacties op het pleidooi in zijn proefschrift. Het uitnodigen van mensen om zich te verbinden met Jezus Christus is te verstaan als een reactie op de

⁸ S. Gärtner, *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge* (Freiburg: Herder, 2009), 239-247.

⁹ De verdenking van miskenning (*Ignoranzverdacht*) houdt in dat de religieuze taal van de pastor een soort 'ghettotaal' is die volkomen langs de leefwereld van de pastoranten heen gaat. In de context van de gevangenis leren pastores het snel af om in 'lege taalhuizen' en clichés te spreken, zodat ze geen last hebben van de verdenking 'ghettotaal' te spreken.

¹⁰ R. Nauta, *Paradoxaal leiderschap. Schetsen voor een psychologie van de pastor* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2006), 111-128, hier 117.

genoemde sprakeloosheid als gevolg van de ideologieverdenking. Paas beschrijft in zijn boek hetzelfde verschijnsel als hij in hoofdstuk 1 de afwijzende reacties op het woord ‘missionair’ weergeeft. ‘Ik ben bezorgd dat juist van de zijde van theologen momenteel via eenzijdige analyses korte metten wordt gemaakt met ‘missionair’ denken. Juist de mensen die opgeleid zijn om denkend bij te dragen aan de noodzakelijke vernieuwing van de christelijke traditie in Europa lijken vastbesloten nukkig in de achteruitkijkspiegel te blijven staren.’¹¹ Ook volgens Gärtner is de theologische sprakeloosheid geen oplossing voor de ideologieverdenking. Bovendien is de voedingsbron voor die verdenking in de vorm van negatieve ervaringen met kerk en pastores de laatste decennia in belangrijke mate opgedroogd. Paas wijst erop dat in onze postchristelijke situatie oude afweermechanismen niet meer werken en ook niet meer nodig zijn. Met zijn pleidooi om te getuigen van Jezus Christus maakt hij ruimte voor de passie van de pastor om aan de ideologieverdenking voorbij weer zonder schaamte over God te spreken. Stoppels is het met Paas eens. Daarmee bekrachtigen zij de justitiepredikanten in hun voortgaande zoektocht naar hun (protestantse) identiteit.

1.4 *Verzakelijking.*

De identiteit van de justitiepredikant is op nog een tweede manier in het geding. In het spanningsveld van overheidsdienaar met een kerkelijke zending ervaren justitiepastores al jaren een toenemende druk door meer regelgeving en deskundigheidseisen en de bijbehorende administratieve werkzaamheden die de speelruimte voor het pastorale werk verkleinen.¹² Deze professionalisering gaat vrijwel altijd gepaard met meer aandacht voor de rationele en zakelijke aspecten van het beroep. In de afgelopen tien, twintig jaar is het steeds gebruikelijker geworden om, met een beroep op het vergroten van de efficiency (en de noodzaak van bezuinigingen), de resultaten van het werk meetbaar te maken en vast te leggen. In de bijscholing wordt veel aandacht besteed aan aspecten die met deze opvatting van professionalisering te maken hebben.

Richard Huijzer laat in zijn proefschrift zien dat veel geestelijk verzorgers in beslag worden genomen door wat hij noemt de adaptatie aan de werkcontext, dat wil zeggen het zich aanpassen aan de bedrijfsmatige manier van werken in de instelling.¹³ Hij maakt inzichtelijk dat deze adaptatie

¹¹ Paas, *Vreemdelingen en priesters*, 19.

¹² Zie de CJP bundel over dit thema: Th de Wit, E. Jonker en R. van Eijk (red.), *Twee heren dienen. Geestelijk verzorgers en hun beroepseer* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2011). Te denken valt ook aan de beperkingen die het gevolg zijn van het *Toetsingskader promoveren en degraderen*, in de wandelgangen het stoplichtsysteem genoemd. Zie: <https://www.commissievantoezicht.nl/documenten/handleiding-prom-degr.pdf> (geraadpleegd 11-10-2017).

¹³ R. Huijzer, *De binnenkant van het ambt. Een groundedtheory-onderzoek naar de ambtsbeleving en levensbeschouwelijke identiteit van protestantse pastores in zorginstellingen, in dialoog met Paul Ricoeur* (Delft: Eburon, 2017), hier 285-307 en 381-386.

op gespannen voet kan komen te staan met de passie voor hun werk. Die passie ervaren (protestantse) geestelijk verzorgers vooral in wat hij noemt de attestatie, het wortelen in hun levensbeschouwelijke identiteit. Hiervan getuigen ze vooral in de pastorale contacten met patiënten en diens naasten. Maar in de werkcontext spreken ze daar zelden over. Dat houdt in dat de geestelijk verzorger zich terugtrekt op het individuele gesprek met de patiënt en diens naasten, en de bemoeienis met het zorgproces beperkt.¹⁴ Huijzer pleit daarom voor de erkenning van het belang van attestatie en voor een goede balans tussen attestatie en adaptatie.

Vanuit dit perspectief van de verzakelijking van het beroep kan het warme onthaal van de missionaire drive verstaan worden als een reactie op de grote aandacht voor professionalisering in de afgelopen tien of twintig jaar. De predikanten wisten zich door Stoppels' aangesproken in hun passie, het getuigen. Het zijn de mooiste momenten van hun werk, maar behalve bij de gedetineerden ervaren ze daar in de instelling verder weinig herkenning en erkenning voor. Stoppels' voorstel sluit aan bij het verlangen naar die (h)erkenning.

2. *Wanneer moet u extra voorzichtig zijn met getuigen? Over het onderscheid tussen evangelisatie en zielzorg.*

De uitnodiging om zich met Jezus Christus te verbinden wordt door Stoppels gepresenteerd als een vorm van zielzorg. Daarvoor beroept hij zich op Erik Borgman.¹⁵ De ziel is volgens Borgman 'dat wat een mens leven doet' en juist in dat opzicht lijden tegenwoordig veel mensen schade. Daarom mogen we volgens hem mensen niet aan zichzelf overlaten, maar moeten zij gewonnen worden voor het christelijk geloof. Dat wil zeggen dat mensen zo deel krijgen aan 'het niet meer kapot te krijgen leven in gemeenschap met God en de rest van Gods schepping'. Daarmee worden mensen ook opgenomen in de gemeenschap met elkaar. 'Deze verbondenheid haalt ons samen uit het isolement. We zijn van elkaar en daarin zijn we samen van God', zo vat Stoppels het betoog van Borgman samen. Als zorg voor de ziel kan de zo opgevatte evangelisatie dus inderdaad gezien worden als een vorm van zielzorg, sterker nog, evangelisatie is dan het hart van de zielzorg. In aansluiting bij Van Ruler stelt Stoppels daarom de retorische vraag of deze uitnodiging niet gezien moet worden als 'de meest fundamentele dienst die de kerk aan mensen, dus ook aan gedetineerden, kan bewijzen'. De pastorale taak van de kerk is om gelovigen te helpen hun 'zieltje' te doen uitgroeien tot een volwassen ziel.

In deze redenering van Stoppels dient het zielzorg-argument ertoe om het belang van evangelisatie in de justitiecontext te onderbouwen. Zijn redenering maakt duidelijk dat er overeenkomsten zijn tussen evangelisatie en zielzorg in motieven en doeleinden. Waar ik nu aandacht voor vraag is

¹⁴ A.w., 373.

¹⁵ De citaten zijn ontleend aan de lezing van Stoppels. Zie aldaar.

dat er ook verschillen zijn tussen beide praktijken. In zijn lezing gaat Stoppels hieraan voorbij. Het nadeel daarvan is dat de mogelijke risico's van evangelisatie in de praktijk van het (justitie)pastoraat over het hoofd worden gezien. Dan moeten we dus 'extra voorzichtig zijn met dit geneesmiddel', aldus de bijsluiter.

Om deze situaties van 'extra voorzichtigheid' scherp te krijgen ga ik hier in op de vraag waarin evangelisatie en zielzorg van elkaar zijn te onderscheiden. Daarbij beperk ik me tot de missiologische benadering van Stefan Paas in zijn genoemde boek. Een eerste aanwijzing voor het onderscheid is dat het begrip zielzorg in zijn boek niet voorkomt en het begrip pastoraat slechts twee keer.¹⁶ In beide gevallen gaat hij niet inhoudelijk in op wat hij onder pastoraat verstaat en waartoe het dient. Het is een blinde vlek in zijn missiologische visie. Dat is begrijpelijk omdat Paas een andere blikrichting heeft: naar buiten de kerk, de seculiere omgeving. Dat bepaalt ons direct bij de verschillen tussen evangelisatie (in de betekenis die Paas eraan geeft) en zielzorg. Ik werk er vijf uit die mijns inziens van belang zijn met het oog op de 'extra voorzichtigheid': context, doel, publiek, rol, en werkwijze, meer specifiek de manier van communiceren.

– *Context.*

Vanaf het begin van zijn boek is duidelijk waar Paas evangelisatie situeert: een dorp, de camping, de straat, Amsterdam, de Vechtstreek, kortom de 'seculiere omgeving' waarin kleine gemeenten zich tegenwoordig bevinden. Anders gezegd: evangelisatie speelt zich af in het publieke domein. Daarin verschilt het van het pastorale gesprek dat plaats vindt in het privé-domein van de huiskamer (zielzorg als 'huisbezoek'), de spreekkamer van de pastor of een afgebakende ruimte in een instelling: een cel, een ziekbed.

Dit verschil in context maakt dat de woorden van de pastor anders aankomen. In de publieke ruimte ben ik autonoom en vrij om me wel of niet te laten gezeggen door een getuigenis van een ander. Ik kan ernaar luisteren, maar ook mijn schouders ophalen en doorlopen. Als ik echter een pastor binnen heb gelaten in mijn privésfeer bevinden we ons in een interactie en daarin kan ik niet niet reageren op de boodschap van de ander. Mijn vrijheid om me aan het getuigenis van de ander te onttrekken is beperkt. In de context van insluiting in het gevangeniswezen, waar de bewegingsvrijheid per definitie sterk beperkt is, is dit een gevoelig punt dat extra aandacht van de pastor vraagt.

– *Doel.*

Met de context is deels ook het doel bepaald. Bij zending gaat het volgens Paas om beïnvloeding met als doel veranderingen te bewerken in het leven van mensen.¹⁷ Dat gaat gepaard met overdracht waarmee Paas bedoelt: 'de een probeert de ander iets te leren of ergens van te overtuigen of ergens

¹⁶ Paas, *Vreemdelingen en priesters*, resp. 147 en 178.

¹⁷ A.w., 13, 20, 24, 36.

mee te helpen'.¹⁸ Inhoudelijk komen het overtuigen en beïnvloeden neer op het uitnodigen van mensen om te geloven in Jezus en zijn discipel te worden, en om mee te doen in de vierende en aanbiddende gemeenschap.¹⁹ Het uitnodigen heeft dus een duidelijke focus in het zich toevertrouwen aan en navolgen van Jezus Christus. Paas gebruikt op vier plaatsen uitnodigen bijna als synoniem van getuigen.²⁰

Op dit punt van de doelen is er een zekere overeenkomst met de visie op zielzorg in het zogenaamde verkondigende model van pastoraat.²¹ De rol van de pastor wordt hier aangeduid met de metafoor van de getuige. De overeenkomst betreft zowel de verbinding met Jezus Christus als het zich aansluiten bij de vierende gemeente. Eduard Thurneysen stelt in de zielzorg de heiliging van het leven en het discipelschap centraal.²² Echter, in de hedendaagse opvatting van pastoraat wordt deze benadering als onvolledig of eenzijdig beschouwd. In het hermeneutische model van pastoraat, dat op dit moment in Nederland als de dominante stroming beschouwd kan worden, wordt niet gesproken in termen van overtuigen en getuigen, maar van zorg, begeleiding, hulp. Die hulp betreft vooral het helpen bij het verstaan en duiden van de eigen levens- en geloofsvragen.²³ Bij deze doelen is de pastor meer volgend en luisterend aanwezig, eerder de gast dan de uitnodigende partij, als een 'gastvrije gast'.²⁴ De pastor doet dat om af te tasten wat de ander nodig heeft. Misschien heeft die zich al verbonden met Jezus, maar roept dat vragen op. Misschien wil hij/zij zich wel verbinden met Jezus, maar moet eerst duidelijk worden wat dat inhoudt, en hoe dat kan. En misschien roept verbinding met Jezus weerstand op en moet die eerst uitgesproken en verkend worden. Daarmee is de bewegingsrichting bij de doelen van evangelisatie en zielzorg verschillend: de evangelist nodigt de ander uit om zijn/haar kant op te komen, terwijl de pastor zich naar het 'huis' van de ander begeeft met het verzoek bij die ander binnen te mogen komen.

¹⁸ A.w., 20.

¹⁹ A.w., resp. 20, 181 en 188.

²⁰ A.w., 134, 145 (2x), 163.

²¹ R.R. Ganzevoort en J. Visser, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding* (Zoetermeer: Meinema, 2007), 70-75.

²² E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge* (Zürich: Theologischer Verlag, 1946/1980⁵), 26. De tucht interpreteert Thurneysen als 'disciplina' in de zin van 'leerling van Gods Woord worden' (a.w., 42). Vgl. voor de nadruk op heiliging en discipelschap als kenmerken van de 'priesterkerk': Paas, *Vreemdelingen en priesters*, 181.

²³ G. Heitink, *Pastorale zorg. Theologie, differentiatie, praktijk* (Kampen: Kok, 1998), 41; Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het verhaal*, 96-98; C. Menken-Bekius en H. van der Meulen, *Reflecteren kun je leren. Basisboek voor pastoraat en geestelijke verzorging* (Kampen: Kok, 2007), 121.

²⁴ M. Walton, 'Geestelijke verzorging als gastvrijheid', *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 15/67 (2012), 32-39.

– *Publiek.*

Met het verschil in doelen wordt ook een ander publiek benaderd. Het publieke domein of de cultuur wordt door Paas gedefinieerd als seculier, post-christelijk. Het is ‘de meerderheid die het geloof niet deelt’.²⁵ De mensen die de evangelist daar ontmoet leven ‘zonder God of kerk’ en worden getypeerd door de houding van ‘apatheïsme’, wat inhoudt dat voor hen God niet interessant genoeg is om een standpunt over hem in te nemen.²⁶ Het publiek van de pastor is wat geloof betreft veel diverser en mede afhankelijk van de context waar de gesprekspartner zich bevindt. In het gemeentepastoraat is het publiek van de pastor in eerste instantie gedefinieerd door het behoren tot de geloofsgemeenschap. In de geestelijke verzorging wordt vaak niet de kerkelijke binding als uitgangspunt gekozen, maar de existentiële vragen die opgeroepen worden in de verschillende situaties waarin mensen zich bevinden, zoals een ziekenhuis of de gevangenis. Toch is bij justitie en de krijgsmacht en soms ook in de zorg nog steeds het behoren tot een geloofsgemeenschap bepalend voor het pastorale contact.²⁷

Voor het ‘toedienen’ van het getuigen als ‘geneesmiddel’ in het pastoraat en de werking ervan bij de gesprekspartner moet wel eerst duidelijk zijn wie de ander is en wat diens ‘kwaal’ is. We kunnen dit vergelijken met bewegingsadviezen. Wie al op de sportschool zit, hoeft men niet aan te raden meer te gaan sporten. En iemand met artrose helpt men beter met gerichte bewegingsadviezen die rekening houden met de beperkingen van de aangepaste gewrichten. Getuigen bij kerkleden kan op vergelijkbare wijze overbodig zijn of averechts uitpakken.

– *Rol.*

De verschillen in context, doel en publiek bepalen mede het rolprofiel van de evangelist en de pastor. Paas gebruikt voor de evangelist het beeld van de priester: degene die de wereld bij God vertegenwoordigt en omgekeerd God bij de wereld. ‘De metafoor van het priesterschap stelt ons in staat om een minderheidsbestaan te aanvaarden als een hoopvolle roeping, zonder op een conflictkoers met de wereld af te stevenen.’²⁸ Daarbij komt, zo beschrijft Paas in hoofdstuk 6 van zijn boek, dat de term priesterschap verwijst naar de gemeenschap met God en elkaar als de ruimte waar het heil gebeurt, vooral in de viering van de liturgie. Nu wordt in de zielzorg de metafoor van de priester ook wel gebruikt, vooral in verband met de voorbede door de pastor ten behoeve van de ander.²⁹ Het is echter een bijrol. Als de

²⁵ Paas, *Vreemdelingen en priesters*, 187.

²⁶ A.w., 9.

²⁷ Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het verhaal*, 27, relativeren om die reden de verschillen tussen pastoraat en geestelijke verzorging.

²⁸ Paas, *Vreemdelingen en priesters*, 163

²⁹ Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het verhaal*, 244 v. Een bredere uitwerking van de priestermetafoor voor het pastoraat (in aansluiting bij het boek van Paas) geven A. Romkes en N. van der Voet, *Priesterlijk pastoraat. Een verrijking van de pastorale theologie* (Utrecht: Boekencentrum, 2017).

centrale rol voor de pastor wordt in de dominante stroming van het hermeneutische model gekozen voor de metafoor van de tolk en de gids.

Het verschil in de rollen van priester en tolk wordt duidelijk als we nagaan wat de bijbehorende complementrol is en welke rolverdeling daaruit spreekt. De priester vertegenwoordigt het volk en neemt tijdelijk de plaats van anderen in. De complementrol is de vertegenwoordigde, die de eigen bevoegdheid delegeert aan de vertegenwoordiger. De rolverdeling is dat de priester als vertegenwoordiger de handelingen verricht en daarin de nodige vrijheid geniet wat betreft de vormgeving, terwijl de vertegenwoordigde zelf niet handelt. De complementrol van de tolk is een spreker van een andere taal, wiens woorden uit de brontaal vertaald moeten worden in een doeltaal om verstaan te worden door anderen. De rolverdeling is hier dat de tolk gebonden is aan de woorden van de spreker. Het verschil tussen de priester en de tolk is dus dat de priester het recht van spreken van de vertegenwoordigde overneemt, terwijl de tolk het spreekrecht van de ander dient. Het subjectzijn of het auteurschap van de ander wordt door de tolk juist versterkt. Het risico van het priesterlijk handelen in het pastoraat is manipulatie doordat de priester de onderwerpen selecteert en de invulling daarvan bepaalt met als mogelijk gevolg dat de ander niet meer wordt gehoord.³⁰ Een tweede verschil is dat in de metafoor van de tolk verschillen in sociale, culturele of linguïstische achtergrond zijn voorondersteld, zodat de diversiteit van de gesprekspartners gerespecteerd wordt. Bij de metafoor van de priester wordt ervan uitgegaan dat hij (zelden een zij) een gemeenschappelijk referentiekader deelt met het volk. Dit verschil is hier echter niet relevant, omdat Paas in zijn uitleg van de Bijbelse metafoor benadrukt dat het volk Israël en de kerk de vertegenwoordiger zijn van alle andere volken of de mensheid.

– *Werkwijze.*

De genoemde verschillen leiden in de communicatie tot verschillen in de primaire werkwijze. De evangelist getuigt en nodigt uit, de pastor luistert en probeert te begrijpen. In de communicatie heeft de evangelist een eigen agenda, neemt het initiatief en richt zich tot de ander met het verhaal van Jezus. De pastor laat de ander de agenda bepalen, legt het initiatief bij de gesprekspartner en luistert naar diens verhaal. Beide werkwijzen hebben ook een andere kant. De evangelist stelt zich ontvankelijk op jegens de ander en toont oprechte interesse in diens taal en cultuur. Bovendien laat hij zich gezeggen door de feedback van de ander. 'Zending kan en moet leiden tot wederzijds leren en ontvangen van elkaar.'³¹ Omgekeerd zal de pastor in het hermeneutische model het verhaal van de gesprekspartner verbinden met de traditie en 'het verhaal van God'. Hij kan dan de rol van de getuige op zich nemen. Deze keerzijden impliceren dat de evangelist en de pastor uiteindelijk in hun doel en werkwijze veel overeenkomst kunnen hebben. Dat

³⁰ Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het verhaal*, 244.

³¹ Paas, *Vreemdelingen en priesters*, 32-35, hier 34.

neemt niet weg dat hun inzet verschilt. Dat is ook nodig gelet op hun verschillende context, publiek en rol.

We kunnen concluderen dat evangelisatie en pastoraat beide de zorg voor de ziel op het oog hebben, maar doel en werkwijze in beide benaderingen verschillend zijn. Dat betekent dat er in verschillende situaties en bij verschillende mensen anders gehandeld moet worden met het 'geneesmiddel' van het getuigen. Er zijn pastorale situaties waarin het getuigen ertoe kan leiden dat de communicatie direct wordt verbroken doordat de ander geen aansluiting, maar uitsluiting ervaart of zich overweldigd voelt.³² In het bijzonder in situaties van verlies en trauma is de wijze van communiceren beslissend voor het contact en kan het 'medicijn' van getuigen in de zielzorg volkomen averechts werken.³³ Om deze reden zal ik tot slot enkele pastorale criteria formuleren voor het gebruik van dit 'geneesmiddel' en daarbij de mogelijke bijwerkingen vermelden.

3. *Pastorale criteria*

In de (protestantse) pastorale theorie wordt het getuigen meestal besproken op de noemer van 'de communicatie van het Evangelie', het 'ter sprake brengen van het Woord', het 'verhaal van God' of vergelijkbare aanduidingen. In dat verband wordt veel aandacht besteed aan de criteria waaraan de communicatie moet voldoen om dienstbaar te zijn aan de pastorale relatie. In de oudere literatuur lag de nadruk op de algemene communicatieve vaardigheden in het kader van de gespreksvoering.³⁴ Als basis daarvoor wordt nog altijd de 'grondhouding van de pastor' genoemd die in het spoor van Carl Rogers wordt getypeerd met de drie principes van echtheid, aanvaarding en empathie. In de pastorale theorie is er overeenstemming dat deze grondhouding en gespreksvaardigheden onverminderd gelden voor de communicatie van het Evangelie. In dit verband ga ik daar verder niet op in.

Hier gaat het meer specifiek om de vraag welke criteria van belang zijn voor het ter sprake brengen van het geloof of het inbrengen van bronnen uit de christelijke traditie. In dat verband wordt in de literatuur gewezen op mogelijke gevaren of valkuilen die tot gevolg kunnen hebben dat de pastor en de gesprekspartner langs elkaar heen praten of dat de gesprekspartner zich niet begrepen of in de steek gelaten voelt.³⁵ In de taal van de bijsluiters: het noemen van de bijwerkingen. Uit de risico's kunnen de criteria eenvoudig worden afgeleid door te formuleren wat positief nodig is om de valkuilen te vermijden.

³² Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het verhaal*, 247-252, geven hiervan vele voorbeelden, bv. in verband met het gebed.

³³ A.w., 316-322.

³⁴ Vgl. bijvoorbeeld: C.H. Lindijer, *Gids voor reisgenoten. Een handboek voor lekepastoraat* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1989).

³⁵ Zie bijvoorbeeld: H.C. van der Meulen, *De pastor als reisgenoot. Pastoraal-theologische gedachten over geestelijke begeleiding* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2004), 191-199.

3.1. *Vertrouwen*

Vertrouwen is de basis voor elk gesprek over existentiële en levensbeschouwelijke thema's.³⁶ Daar zitten voor het pastorale handelen twee kanten aan: de betrouwbaarheid van het gesprek en de vertrouwdheid van de pastor. Het is allereerst de taak van de pastor om zorg te dragen voor de betrouwbaarheid van het gesprek. Er is geborgenheid en veiligheid nodig voor de openheid waarin de ander zijn of haar verhaal aan de pastor toevertrouwt en omgekeerd bereid is zich open te stellen voor de inbreng van de pastor. Anthonie Verheule duidt deze pastorale ruimte aan als 'terreurvrije ruimte'.³⁷ Hij heeft in dat verband gewezen op het belang van het begrenzen van de pastorale ruimte en de rol van de pastor getypeerd als de bewaker van deze grenzen. Dit criterium van basisvertrouwen geldt voor elk pastoraal gesprek. Het geldt meer in het bijzonder voor het gesprek over levens- en geloofsvragen. Johan Smit situeert de existentiële en levensbeschouwelijke laag van het gesprek fysiek gezien in de bovenbuikholte van de maagstreek en merkt daarbij op: 'Deze laag heeft al veel intimiteit. Niet iedereen mag hier binnenkomen. (...) Er moet veel vertrouwen zijn in de pastorale relatie om verder te kunnen'.³⁸

In de tweede plaats vraagt dit van de pastor vertrouwdheid met deze 'intieme innerlijke wereld', aldus Smit. De pastor moet thuis zijn in die innerlijke wereld van de spiritualiteit en daarvoor is nodig dat hij/zij 'zich geaard heeft in zijn innerlijke ruimte', zoals Smit het noemt.³⁹ We zouden dit tweede aspect van de vertrouwdheid ook kunnen formuleren als afzonderlijk criterium: spiritueel congruent. De pastor put dan uit eigen bronnen, vanuit een eigen, bereflecteerd en geleefd geloof. Dit criterium draagt eraan bij dat de pastor vertrouwen kan wekken bij de ander. Tegelijk behoedt het de pastor ervoor om zich te verschuilen achter een masker van gemaakte vroomheid, Bijbelse kennis of theologische geleerdheid. Voor deze spirituele congruentie moet de pastor de personale bekwaamheid ontwikkelen.

Voor het geloofsgesprek komt hier nog een derde aspect van het vertrouwen bij. Ik typeer dat als geloofsvertrouwen. Dat is taalkundig een tautologie, maar ik bedoel ermee vertrouwen in religieuze zin. Als God ter sprake wordt gebracht, gebeurt dat in het pastoraat via mensen, in het interpersoonlijke gesprek. Dat gesprek heeft echter niet alleen een interactionele dimensie, maar ook de theologische dimensie van een betrokkenheid op God. Die betrokkenheid op God veronderstelt een openheid om te vertrouwen in Gods belofte dat Hij aanwezig zal zijn. Het hoort bij het ambt of

³⁶ 'Alleen in een vertrouwensrelatie heeft het zin om over existentiële problemen te spreken (...) Over gemeenschap met God kan men alleen spreken wanneer mensen gemeenschap met elkaar hebben.' H. van der Geest, *Van hart tot hart. Zielszorg in praktijkvoorbeelden* (Den Haag: Voorhoeve, 1983), 176.

³⁷ A. Verheule, *Angst en bevrijding. Theologisch en psychologisch handboek voor pastorale werkers* (Baarn: Callenbach, 1997), 370-379, hier 372 v.

³⁸ J. Smit, *Tot de kern komen. De kunst van het pastorale gesprek* (Kampen: Kok, 2006), 57.

³⁹ A.w., 62.

de symboolfunctie van de pastor dat hij/zij communiceert vanuit dit geloofsvertrouwen.

3.2. *Betrokken*

Kenmerkend voor pastoraat is dat een pastor betrokken is op een gesprekspartner. De pastor voert het gesprek niet voor zichzelf, maar met het oog en oor gericht op de gesprekspartner. De vraag is steeds of het belang of de behoefte van de ander gediend wordt. Dat betekent niet dat God niet ter sprake kan komen als de ander daaraan geen behoefte heeft. In het pastoraat wordt het belang of de behoefte van de ander niet alleen fysiologisch of psychologisch opgevat, maar vooral theologisch in de zin van gericht op heel de mens.⁴⁰ Peter Bukowski formuleert dit criterium zo: 'Wij kunnen de Bijbel in het gesprek inbrengen, omdat en voor zover haar boodschap voor onze gesprekspartner *heilzaam en zinvol* is bij verwerking van de huidige omstandigheden'.⁴¹ In het spoor van Carl Rogers wordt deze betrokkenheid op de ander aangeduid als *client-centered* (1951), of zoals hij het later noemde *person-centered* (1961). In aansluiting bij Helmut Tacke en Peter Bukowski geef ik de voorkeur aan de term 'partnergericht' als criterium voor het geloofsgesprek.⁴²

Lang voor Rogers, in 1938, werkte Bonhoeffer deze betrokkenheid op de ander in het pastoraat uit op de noemer van de 'dienst van het luisteren'.⁴³ Daarmee doelde hij niet zozeer op het luisteren als gespreksvaardigheid, maar als een gericht zijn op wat de ander als broeder (of zuster, voeg ik toe) te vertellen heeft. Luisteren met 'de oren van God' noemt hij dat. Voor Bonhoeffer houdt dit criterium in dat in het pastoraat eerst 'lang en geduldig' naar de ander geluisterd moet worden voordat het Woord van God ter sprake gebracht wordt. Pastores gaan er soms vanuit dat de ander het best gediend is door middel van het Woord van God en dat zij dat moeten brengen. 'Ze vergeten dat luisteren een groter dienst kan zijn dan praten'. Volgens Bonhoeffer begint daar 'de dood van het christelijk leven, en ten slotte blijft alleen nog maar het geestelijk geklets over, de dominees-achtige minzaamheid, die stikt in vrome woorden'. Het gevolg is dat deze praters 'langs de anderen heen praten en het ten slotte zelf niet eens meer merken', aldus Bonhoeffer.

⁴⁰ Vgl. de werkhypothese van Heitink, *Pastorale zorg*, 41: pastorale zorg richt zich op 'heel de mens'.

⁴¹ P. Bukowski, *De Bijbel ter sprake brengen. Een basisvraag in het pastoraat* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2003), 11, cursivering RJdV.

⁴² H. Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975), 55; Bukowski, *Bijbel ter sprake*, 15-22.

⁴³ D. Bonhoeffer, *Gemeenschapsleven*, in: dez., *Verborgene omgang* (Baarn: Ten Have, 2003) 93-95. Vgl. R.J. de Vries, 'Dietrich Bonhoeffer als uitdaging voor de justitiepastor', in: Th. de Wit, R. de Vries en N. den Toom (red.), *Koorddans. Ethische vragen in justitiële inrichtingen* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2016), 119-137, hier 128-135.

3.3. Aansluiten

Het pastorale gesprek begint meestal in de concrete situatie waarin de ander zich dan bevindt.⁴⁴ De pastor hoort daarin een verzoek van de gesprekspartner om binnen te komen in diens leefwereld. Het gesprek begint dus niet met de uitnodiging van de pastor aan de ander om zich te verbinden met Jezus, maar met de uitnodiging van de ander aan de pastor om zich te verbinden met zijn of haar levenssituatie en het verhaal daarover. Aarzelend of met de deur in huis vallend begint het gesprek met wat de ander doet, bezig houdt, denkt, zich afvraagt. In de pastorale theorie wordt dan gezegd dat de gesprekspartner de agenda bepaalt. Volgens Ganzevoort en Visser helpt het de ander wanneer de pastor kiest voor de houding van niet-weten en zo ruimte biedt.⁴⁵ Wanneer de pastor op enig moment (zie onder) aanleiding ziet om God ter sprake te brengen, dan moet dat aansluiten bij de gang van het gesprek en bij wat de ander daarin 'te berde brengt', dat wil zeggen ter tafel brengt voor bespreking. In het Duits wordt dit criterium van het aansluiten aangeduid als 'Gesprächsgerecht' en 'Problemorientiert'.⁴⁶ Overigens lijkt mij de term 'themagericht' beter dan 'probleemgericht', omdat gesprekspartners niet alleen maar problemen te berde brengen. Het aansluiten heeft dus zowel een communicatieve als een inhoudelijke dimensie. De pastor moet recht doen aan de gang van het gesprek en inhoudelijk een verbinding leggen met het thema dat door de gesprekspartner geagendeerd is. Gods Woord is niet een pakketje dat gedropt wordt zoals ongewenst reclame drukwerk in de brievenbus wordt gestopt – om ongelezen bij het oud papier te worden gelegd.

3.4. Concreet

In het pastorale gesprek brengen mensen hun persoonlijke, concrete situatie te berde. Misschien niet direct en aanvankelijk verhuld, en vaak ook onduidelijk of warrig, omdat het voor henzelf ook niet duidelijk is of beladen met ambivalente gevoelens of oordelen. Maar wat ze vertellen draait om een concrete vraag of vreugde. Het gaat om 'contingente situaties en omstandigheden', zoals Heitink het noemt.⁴⁷ De pastor kan de ander helpen door deze 'situaties en omstandigheden' te verbinden met of te belichten vanuit de Bijbel of de geloofstraditie. Maar dat helpt de ander alleen wanneer het Woord van God zo vertolkt wordt dat het 'werkelijkheid betrekken' is, een Woord voor dit alledaagse leven hier en nu, betrekking hebbend op deze concrete situatie van de ander. Deze rol van de tolk vereist aan de kant van de pastor een hermeneutische competentie.⁴⁸

⁴⁴ Naar de formulering van P. van de Kamp, *Verhalen om te leven. Levensverhalen in het pastoraat* (Utrecht: Kok, 2013), 11.

⁴⁵ Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het verhaal*, 139.

⁴⁶ Tacke, *Glaubenshilfe*, 88; Bukowski, *Bijbel ter sprake*, 24 en 64.

⁴⁷ Heitink, *Pastorale zorg*, 41, werkhypothese.

⁴⁸ Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het verhaal*, 96-98.

De valkuil is hier, volgens Henk van der Meulen, een oppervlakkig gebruik van de Bijbel, dat hij typeert als ‘manchettenpastoraat’ waarbij de pastor een vroom woord uit de mouw schudt. Andere vormen van dit oppervlakkige spreken over geloof zijn generalisaties waarbij algemene geloofsuitspraken worden gedaan los van de concrete situatie van de ander. Ook het bieden van goedkope troost in de vorm van clichés gaat voorbij aan de werkelijkheid waarin de gesprekspartner zich bevindt. Henk van der Meulen wijst er terecht op dat op deze manier ook geen recht wordt gedaan aan het Woord van God.⁴⁹ Op de ander kunnen zulke vrome stoplappen overkomen als een vlag op een modderschuit, alsof God erbij gesleept wordt.⁵⁰ Voor de pastor heeft zulk oppervlakkig spreken vaak de functie van het uit de weg gaan van een diepere ontmoeting. De pastoraal-psychologische vraag welke factoren daarbij meespelen, laat ik hier verder onbesproken.

3.5. *Timing*

Een belangrijk, maar moeilijk te definiëren criterium is dat van het juiste moment waarop God ter sprake wordt gebracht. Bukowski spreekt in dit verband van het *kairos*. ‘Ik kan het *kairos* voor geloofshulp niet voor elkaar krijgen.’⁵¹ Hiermee zinspeelt hij op het verschil tussen *chronos* en *kairos*, tussen kloktijd en belevingstijd. Bij *kairos* gaat het om de goede ‘timing’, het benutten van de juiste kans of gelegenheid.⁵² Daar komt voor Bukowski nog een ander aspect bij als hij opmerkt dat de pastor de geloofshulp niet voor elkaar kan krijgen. Dat herinnert aan de opvatting van Rudolph Bohren dat het eigenlijke van het pastoraat ‘niet maakbaar’ is.⁵³ De geloofshulp bestaat immers daarin dat de tussenmenselijke ontmoeting ervaren wordt als een ontmoeting met God en dat is een geschenk dat niet door pastorale methoden kan worden bewerkt. Heitink typeert *kairos* in deze zin als ‘een geschenken en daarom geschikte gelegenheid’.⁵⁴

In het pastorale contact heeft dit criterium een negatieve en een positieve kant. Negatief geformuleerd beoogt dit criterium de pastor te verlossen van de zogenaamde ‘verkondigingsdwang’ om het pastorale gesprek af te sluiten met Bijbellezen en gebed. Die activistische dwang gaat gepaard met krampachtigheid. De pastor is dan meer bezig met zijn eigen agenda (‘Wat moet ik lezen?’) dan met luisteren naar het verhaal van de gesprekspartner. De positieve keerzijde van het criterium heeft als doel de gevoelig-

⁴⁹ Van der Meulen, *De pastor als reisgenoot*, 196.

⁵⁰ G.L. Goedhart, *Het gesprek besproken. Praktische handreiking voor ouderlingen* (Kampen: Kok, 1971), 74 v.

⁵¹ Bukowski, *Bijbel ter sprake*, 56-59, hier 58.

⁵² J. Hermsen, *Kairos. Een nieuwe bevlogenheid* (Amsterdam: Uitgeverij Arbeiderspers, 2015).

⁵³ R. Bohren, *Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik* (München, 1975), 218: ‘Das was nach Thurneysen die Seelsorge zur Seelsorge macht, ist nicht machbar’.

⁵⁴ Heitink, *Pastorale zorg*, 181.

heid van de pastor te bevorderen voor het ‘geschonken en daarom geschikte moment’. Of in de woorden van Bukowski: ‘Het is voor de pastor van belang een neus te krijgen voor het juiste tijdstip’.⁵⁵ Het gaat dan om het moment waarin het geloofsverhaal op het goede niveau aansluit bij het levensverhaal van de ander en daar tegelijk een nieuw licht op werpt. Praktisch betekent dat de moed om te kunnen wachten. In haar boek *Wachten op God* heeft Simone Weil daarover gezegd: ‘De kostbaarste waarden moet men niet zoeken, ze moeten worden afgewacht. Uit eigen kracht immers kan de mens hen niet vinden’.⁵⁶ Het betekent ook dat de pastor zo betrokken is op de gesprekspartner dat hij/zij aanvoelt op welk moment de ander open staat voor of verlangt naar een woord of een beeld van de andere kant.⁵⁷

3.6. *Bijbels en theologisch verantwoord*

De intimiteit van het pastorale gesprek kan ertoe leiden dat er tussen de gevoelswerelden van beide gesprekspartners zoiets ontstaat als communicerende vaten. De beleving van de gesprekspartner ‘stroomt’ dan binnen bij de pastor zodat hij/zij met de ander meevoelt: verdriet, machteloosheid, woede, enzovoort. Als het goed is, is de pastor zich bewust van de bron van deze emoties in de gevoelswereld van de ander, maar meevoelen kan door de gesprekspartner zeer op prijs gesteld worden en de pastor kan gevoelig zijn voor deze waardering. Dit verschijnsel wordt wel aangeduid als *pleasen*, het behagen van de ander. In dat geval dient zich de valkuil aan dat de pastor de Bijbel laat buikspreken, bijvoorbeeld uit behoefte om de gesprekspartner te troosten of tegen te spreken. Een Bijbeltekst of -verhaal wordt dan uit de context losgemaakt en gebruikt voor een andere situatie, waarbij er aan de tekst een draai wordt gegeven die op gespannen voet staat met de oorspronkelijke bedoeling ervan. Dit verschijnsel staat bekend als ‘elke ketter heeft zijn letter’.

Het criterium dat het ter sprake brengen van God en geloof moet gebeuren op een manier die Bijbels en theologisch verantwoord is, heeft als doel het theologisch geweten van de pastor wakker te houden tijdens het pastorale gesprek. In zichzelf voert de pastor steeds het gesprek over de vraag of de toepassing van een Bijbeltekst exegetisch en hermeneutisch verantwoord is; of de uitleg van een bepaalde geloofsopvatting dogmatisch en ethisch gerechtvaardigd is. Op de langere termijn staat of valt de geloofwaardigheid van de inbreng van de pastor met deze exegetische en hermeneutische bekwaamheid.⁵⁸

⁵⁵ Bukowski, *Bijbel ter sprake*, 56.

⁵⁶ S. Weil, *Wachten op God*, vertaald uit het Frans door prof. drs. R. Hensen, (Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2014³), 78.

⁵⁷ Heitink, *Pastorale zorg*, 181; Bukowski, *Bijbel ter sprake*, 57.

⁵⁸ Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het verhaal*, 218-224.

Samenvatting en conclusie

Het pleidooi om in onze postchristelijke samenleving vrijmoedig mensen uit te nodigen zich te verbinden met Jezus Christus spreekt justitiepastores kennelijk aan in het hart van hun beroepsidentiteit. Het sluit ook aan bij het verlangen van (sommige, veel?) ingeslotenen naar een nieuw verhaal voor hun leven, naar verandering, bekering misschien wel. Het komt ook overeen met de geloofsovertuiging dat de weg van Jezus heilzaam en bevrijdend is voor mensen. Zo bezien is er een grote overeenkomst in het uiteindelijke doel van evangelisatie en zielzorg.

Met het oog op de context waarin en het specifieke publiek waarmee justitiepastores werken, te weten de levens- en geloofsvragen van mensen die worstelen met complexe problematiek, is het van belang om oog te hebben voor de risico's van het getuigen en aandacht te besteden aan de eigen doelen en werkwijze van de zielzorg. Dat vraagt van de pastor een eigen rolprofiel. Daarbij hoort de zorg voor de relatie en om die zorg veilig te stellen dient de pastor met ten minste zes pastorale criteria rekening te houden. Het in acht nemen van die criteria helpt ongewenste bijwerkingen van het getuigen in de zielzorg voorkomen. Maar dat hindert de pastor niet, het biedt juist de ruimte om vrijmoedig de mogelijkheden af te tasten voor het ter sprake brengen van het geloof in het contact met ingeslotenen. En als het zo uit komt ook hen uit te nodigen zich te verbinden met Jezus – of hoe de pastor dat in eigen woorden (spiritueel congruent) zal formuleren.

De mogelijkheid van de ziel

Een pleidooi voor herstelgerichte detentie

Niels den Toom

Herstel na detentie is een enorme opgave. De ex-gedetineerde moet de draad van zijn leven oppakken, al moet hij¹ anders verder dan het leven dat hem tot criminaliteit bracht. Hij dient weer zelfstandig te leven buiten de structuren van de gevangenis. Dit vraagt veel van een gedetineerde en het gaat dan ook vaak mis. Het recidivecijfer (binnen twee jaar) is 47%.²

Dit cijfer stelt ook vragen bij het strafrechtstelsel. Is er voldoende aandacht voor de strafdoelen resocialisatie en herstel, of is er voornamelijk aandacht voor vergelding, afschrikking en onschadelijkmaking middels opsluiting? Nu zijn er verschillende initiatieven die gericht zijn op herstel en resocialisatie in de gevangenis. Zo is er de mogelijkheid voor ketenpartners om al binnen aan de slag te gaan met een nazorgtraject. Een van de uitgangspunten hiervan is 'Binnen beginnen om buiten te blijven', zoals dat doorgevoerd is in het in 2016 geopende Justitiele Complex Zaanstad. 'De focus in de nieuwe inrichting ligt op de zelfredzaamheid: gedetineerden moeten meer zelf doen (...) ze worden aangesproken op hun eigen verantwoordelijkheid'.³ Men beoogt de kans op herstel te verhogen door de zelfredzaamheid, autonomie en verantwoordelijkheid van de gedetineerde te bevorderen.⁴

In dit artikel wil ik de vraag opwerpen, in welke mate aandacht voor het zelf en de zelfredzaamheid van de gedetineerde het herstel bevordert. Ik zal betogen dat de nadruk op het zelf behulpzaam, maar eenzijdig is, en dat er een aanvullend begrip nodig is. Tot slot stel ik voor dat het begrip 'ziel' afgestoft mag worden en gebruikt kan worden in de context van herstel van gedetineerden. Geestelijk verzorgers bij justitie kunnen hierin als zielzorgers het voortouw nemen.

1 *Zelf en autonomie*

Bauk Zondag, geestelijk verzorger in een tbs-inrichting, beschrijft hoe het taalgebruik in zo een inrichting een spanning zichtbaar maakt in het be-

¹ Uiteraard kan dit ook een 'zij' betreffen. Vanwege de oververtegenwoordiging van mannen, spreek ik consequent over 'hij'.

² www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/recidive/vermindere-recidive. Geraadpleegd op 13 juli 2017.

³ <https://www.dji.nl/nieuws/nieuwsbericht/koning-opent-vandaag-nieuwe-gevangenis.aspx>. Geraadpleegd op 13 juli 2017.

⁴ <https://www.dji.nl/pers-media/expertblogs/gedetineerde-krijgt-steeds-meer-eigen-verantwoordelijkheid.aspx>. Geraadpleegd op 13 juli 2017. Zie ook T. Molleman, *Zelfredzame gedetineerden. Mogelijkheden binnen de muren*, Cahier 2014-8, WODC, 26-27.

roep dat gedaan wordt op het ‘zelf’ en de eigen verantwoordelijkheid van de patiënt.

“Elke handeling van de patiënt kan worden geformuleerd met het woord ‘kiezen’. Als voorbeeld: een patiënt mag om bepaalde redenen niet van de afdeling, hij mag gesprekken met medewerkers alleen voeren in de zichtbare gesprekskamer op de afdeling. Als de patiënt aangeeft met de geestelijk verzorger in vertrouwen te willen spreken en dus niet in een gesprekskamer waar iedereen hem kan zien, wordt dit benoemd als ‘keuze’. Het gevolg is dat hij geen gesprekken met de geestelijk verzorger heeft, de mogelijkheid wordt hem strict genomen niet onthouden maar hij ‘kiest’ er voor niet van die mogelijkheid gebruik te maken. De behandelaars geven meerdere redenen om het verzoek van de patiënt niet in te willigen: de patiënt is ‘niet goed in de samenwerking’, de patiënt moet ‘in het zicht blijven’, ze ‘kennen de patiënt nog niet lang genoeg om hem deze vrijheid al te geven’, ze ‘willen geen precedent scheppen’ ten opzichte van de andere patiënten, de patiënt mag niet ‘splitten tussen medewerkers’ (splitten is een tweedeling in het team creëren), de patiënt ‘mag geen exclusieve situatie eisen’, en: ‘het team is verantwoordelijk voor de veiligheid van de geestelijk verzorger’.”⁵

In het voorbeeld dat Zondag schetst wordt door middel van de taal alle verantwoordelijkheid aan de patiënt gegeven, *jij kiest*, maar staan de opties in zekere zin op voorhand vast. Enerzijds is er sprake van autonomie, maar anderzijds van een grote afhankelijkheid. Dit voorbeeld maakt kortom inzichtelijk dat een nadruk op autonomie spanningen oproept op de weg naar herstel en resocialisatie van gedetineerden. Om dit beter in beeld te krijgen, reflecteer ik eerst op het ‘zelf’ waarop een beroep wordt gedaan.

De nadruk op het zelf past in de geïndividualiseerde, westerse samenleving. Het is de basis van de rechtstaat en het strafrecht dat je iemand zelf verantwoordelijk kunt houden. Dit houdt in dat hij schuldig is bij een overtreding en tegelijk zijn schuld op zich moet nemen door bijvoorbeeld een gevangenisstraf. Hoewel dit niet direct hieruit volgt, houdt dit jargon dikwijls ook in dat iemand zelf verantwoordelijk is voor zijn terugkeer en verandering. Immers, een gedetineerde moet niet enkel terugkeren, hij dient ook de ervaringen in de gevangenis van zich af te schudden en te veranderen, opdat hij of zij geen crimineel meer is.

Binnen het proces van detentie en herstel lijkt de nadruk te liggen op dit zelf,⁶ zonder dat precies duidelijk is waar dit op gestoeld is. En dat terwijl een kritische blik op dit zelf grote consequenties heeft voor de samenleving en overheid. Het zou bijvoorbeeld kunnen betekenen dat het een gezamenlijke verantwoordelijkheid van de samenleving is dat iemand goed reintegreert.

⁵ Bauk Zondag, ‘Het kan altijd weer anders zijn’, in: Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries en Niels den Toom (red.), *Onze manier van straffen. Essays van geestelijk verzorgers bij justitie* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2017), 66-67.

⁶ Zie de bronnen uit de noten 2-4.

Toch is een grote nadruk op het ‘zelf’ geenszins vanzelfsprekend. Zo sterk als het begrip is in het strafrecht, zo onzeker is het in de filosofie, (neuro)wetenschap en theologie. Ik wil hier twee stemmen behandelen die kritiek leveren op dit idee van het autonome zelf, namelijk de neurowetenschap en de theologie. Vervolgens zal ik tegen de achtergrond van deze kritiek twee filosofen volgen die desondanks kiezen voor de waardering van een ‘paradoxaal zelf’.

2. *Tegenstemmen: neurowetenschap, theologie en kwetsbaarheid*

2.1 *Neurowetenschap*

Vanuit de neurowetenschap zijn allerlei nuanceringen gekomen bij het begrip ‘zelf’. Grofweg zijn er twee grote nuanceringen bij het zelf te onderscheiden. Allereerst is er de kritiek op het constante, onveranderlijke zelf. Er zou geen onveranderlijk zelf zijn, dat ergens aanwezig is, maar slechts een opeenvolging van percepties, emoties en sensaties. Dit argument gaat terug op David Hume, die in zijn *Treatise on Human Nature* stelt dat het zelf of de persoon niet een impressie is ‘maar datgene waarvan verondersteld wordt dat meerdere indrukken er naar verwijzen. Als een indruk aanleiding geeft tot het idee van het zelf, dan zal die indruk onveranderd hetzelfde moeten blijven, doorheel heel onze levenslopen, want van het zelf wordt verondersteld dat het op deze manier bestaat. Maar er is geen indruk constant en onveranderlijk. Pijn en genot, verdriet en vreugde, passies en beleving volgen elkaar op en bestaan nooit allemaal tegelijkertijd. De idee van het zelf kan daarom niet afgeleid worden van een van deze indrukken, noch van andere, en bijgevolg bestaat er niet zo een idee.’⁷

Dit argument wordt tegenwoordig met name door de neurowetenschap naar voren gebracht. Nu niet zozeer vanwege de ervaring van de perceptie, maar vanuit de ontdekking van de biologische grondslag van de hersenen.⁸

De tweede nuancing bij het zelf komt voort uit de kritiek op de vrije wil die bij een autonoom zelf verondersteld wordt. Het gaat hier niet zozeer om de ervaring van het zelf, maar over de grondslag van de keuzes en vrijheid van de wil die de mens al dan niet zou hebben. Hoewel de meeste neurowetenschappers hier genuanceerd over schrijven, zijn er in Nederland enkele populairwetenschappelijke werken uitgebracht, waarin deze stelling tot in zijn radicaliteit wordt doorgevoerd: *De vrije wil bestaat niet*⁹ en *Wij zijn ons brein*¹⁰ zijn zowel de titels als de provocerende stellingen die res-

⁷ David Hume (red. L.A. Selby-Bigge), *Treatise on Human Nature*, ‘On personal identity’, (Oxford, 1888), 251. Vertaling door auteur.

⁸ Zie bijvoorbeeld: Antonio Damásio, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain* (New York: Pantheon, 2010) en Bruce Hood, *The Self Illusion: Why there is no ‘you’ inside your head* (Oxford/New York: Constable, 2012).

⁹ Victor Lamme, *De vrije wil bestaat niet. Over wie er echt de baas is in het brein* (Amsterdam: Bert Bakker, 2011).

¹⁰ Dick Swaab, *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer* (Amsterdam: Olympus, 2010).

pectievelijk Victor Lamme en Dick Swaab verdedigen, en die gretig aftrek vinden.

Beide auteurs verklaren het zelf tot onvrij en gedetermineerd door eerdere ervaringen, genen en opvoeding. Het zelf wordt teruggevoerd tot het brein of zijn cellen. Met experimenten onderbouwen ze de stelling dat het brein vaak al een keuze gemaakt heeft, voordat wij een keuze actief en bewust maken. Bovendien is dat brein op een specifieke wijze gevormd door ervaringen of aanleg. Zo stelt Swaab dat 'bij meer dan 90% van de gedetineerden (...) of een geestelijke achterstand of een psychiatrische stoornis aanwezig' is, waarmee hij de morele verantwoordelijkheid van daders relativeert of zelfs ontkent.¹¹

Op beide typen kritiek, zowel die op het zelf als continuüm als die op het brein als gedetermineerd, valt af te dingen. Zo maakt de Franse filosoof Paul Ricoeur een onderscheid tussen een *ipse* en *idem*-identiteit, waarbij de eerste het zelf is dat door de tijd heen als kern ervaren wordt en het tweede als de inhoud van wie dit zelf is. Zo kun je zeggen 'Ik ben veranderd', waarbij je zowel een onveranderlijke kern aanduidt (ik ben) als wel een verandering (veranderd). Ook op de stellingen van Lamme en Swaab is kritiek mogelijk, daar zij grote filosofische uitspraken doen, die zij niet op basis van hun biologische data kunnen waar maken.¹² Op een daarvan kom ik verderop terug.

Hoeveel nuances ook aangebracht kunnen worden in de bevindingen uit de hersenwetenschap, ze stellen vragen bij het begrip zelf en bij autonomie. Want hoe autonoom is het zelf? Is het zelf in staat om zichzelf te veranderen en zijn eigen leven te bepalen? En kun je ieder mens daarop aanspreken? Deze nuanceringsvragen dienen we serieus te nemen in het spreken over het zelf en de eigen verantwoordelijkheid in het kader van herstel van gedetineerden.

2.2 Theologie

Ook in de theologie, of meer specifiek de theologische ethiek, is er kritiek op het zelf als autonoom wezen. Het idee van de mens als autonoom wezen is ontwikkeld door Immanuel Kant en heeft zich vanaf de Verlichting ontwikkeld tot een centraal begrip in de hedendaagse maatschappij.¹³ Waar Kant autonomie zag als een kwaliteit van het praktische verstand waarmee de mens zich kan verheffen boven de natuur door de universele moraal te volgen, staat autonomie tegenwoordig voornamelijk voor zelfdeterminatie en zelf bepalen wat goed is.

Hoewel er sinds de Verlichting ook in de theologie meer aandacht is gekomen voor de mogelijkheden en zelfstandigheid van de mens, is er nooit

¹¹ Bij Pauw over 'criminele brein', maar ook in zijn boek *Het creatieve brein*, hoofdstuk XXIV en XXVI. Zie ook: <https://www.amc.nl/web/Het-AMC/Afdelingen/Medische-afdelingen/Neurologie/Neurologie/In-het-AMC-Magazine/Swaab-riposteert.htm>.

¹² Zie bijv. Bas Heijne, *Onbehagen. Nieuw licht op de beschaafde mens* (Amsterdam: Ambo Anthos, 2016) en Marilynne Robinson, *De gegevenheid der dingen*. Over wat het betekent om mens te zijn in onze tijd (Amsterdam: Arbeiderspers, 2015).

¹³ E. Feil, *Antithetik neuzeitlicher Vernunft* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 25.

sprake geweest van werkelijke autonomie. Paulus spreekt al over een discrepantie tussen wat hij wil en wat hij daadwerkelijk doet (Rom. 7:19). In de reformatorische traditie wordt gesproken over de mens die 'niet in staat is tot enig goed en geneigd tot alle kwaad, tenzij hij door de Geest van God herboren is.'¹⁴

Ook in de moderne theologie wordt de mens vooral als beperkt en afhankelijk wezen gekenmerkt. Zo komt er in de twintigste eeuw protest vanuit de zorgethiek en feministische theologie op het ideaal van de autonome mens. Joan Tronto¹⁵ – in Amerika – en Marian Verkerk en Annelies van Heijst – in Nederland – nemen het op voor een ander mensbeeld. De mens is niet in eerste instantie zelfstandig, rationeel en autonoom, dat is een te mannelijk beeld. De mens is vooral ook een afhankelijk, emotioneel en relationeel wezen.¹⁶ De gedachte dat we zonder anderen kunnen leven en zelfstandig keuzes kunnen maken is een illusie of een heroïsche misvatting.¹⁷ Vanuit deze correctie op de visie op de mens als autonoom wezen, zoeken Mackenzie en Stoljar naar een zogenaamde *relationele autonomie* waarin juist wederkerigheid en interdependentie worden benadrukt.¹⁸

2.3 Kwetsbaarheid

Deze ontwikkelingen hebben ook hun invloed op de theologie en het spreken over God. Het afgelopen decennium komt het woord 'kwetsbaarheid' steeds centraler te staan in de theologie. Waar Berkhof in 1973 nog sprak over Gods macht als 'weerloze overmacht', zo wordt nu door Caputo en Vattimo binnen de kenotische theologie gesproken over de weerloosheid van Christus.¹⁹ In Nederland typeert Christa Anbeek de spirituele ervaring als een van kwetsbaarheid.²⁰

Ook vanuit de theologie is er dus kritiek op het beeld van de mens als autonoom wezen. Er is echter ook een neiging in de theologie om kwetsbaarheid te laten prevaleren boven autonomie. In deze lijn van de menselijke kwetsbaarheid doordenkend, zou de geestelijk verzorger bij justitie helemaal niet kunnen of moeten willen bijdragen aan herstel. Althans, je moet

¹⁴ Heidelberger Catechismus, vraag en antwoord 8.

¹⁵ Joan C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* (London/New York: Routledge, 1993).

¹⁶ Marian Verkerk (red.), *Denken over zorg. Concepten en praktijken* (Utrecht: Elsevier/Tijdstroom, 1997). Annelies van Heijst, *Verlangen naar de val: zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*, diss. (Kampen: Kok, 1992).

¹⁷ Marian Verkerk, 'Autonomie', in: M. van Hees and M. Verkerk (red.), *Het goede leven – over oude en nieuwe waarde* (Amsterdam: Boom, 2003), 121.

¹⁸ C. Mackenzie & N. Stoljar, *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self* (New York: Oxford University Press, 2000).

¹⁹ John. D. Caputo en Gianni Vattimo (red. J.W. Robbins), *After the Death of God* (New York: Columbia University Press, 2007) en G. Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof* (Amsterdam: Boom, 1996).

²⁰ Anbeek gebruikt als term 'contrastervaring', maar spreekt vooral van ervaringen van lijden en dood. Zie ook: www.vrijzinnigen.nl/theologie-van-de-kwetsbaarheid/ bezocht op 4 oktober 2017.

niet gericht zijn op de eigen verantwoordelijkheid van de gedetineerden, omdat dit een nogal opgeblazen grootheid is. Het beeld ontstaat dan snel dat er juist zorg is voor de kwetsbare mens en ook vooral voor de mens op dat moment en minder voor zijn verandering naar de toekomst. Maar is dat werkelijk het enige wat we kunnen zeggen? Ik vermoed dat er een derde weg is, tussen de overschatting van de mens als autonoom wezen en de reductie tot kwetsbaar mens. Daarvoor ga ik te rade bij de filosofen Paul Ricoeur en Gerard Visser.

3. Ricoeur

Ricoeur schetst in een lezing (voor rechters!) het beeld van de mens als paradoxaal wezen, zowel autonoom als kwetsbaar.²¹ Hij beschouwt daarvoor verschillende vormen van autonomie en plaatst daar de kwetsbare keerzijde tegenover. Uitgangspunt is echter de omschrijving van de mens als *homme capable*, waarvoor Ricoeur een beroep doet op Spinoza's *conatus*. De mens is niet allereerst kwetsbaar, maar vooral in staat tot iets, zoals spreken, handelen en het vertellen van zijn levensverhaal.²² (74-75) Maar Ricoeur voegt er direct aan toe dat aan dit handelen en spreken een vertrouwen vooraf gaat dát men zo kan spreken en handelen, hetwelk alleen bevestigd kan worden door het uit te oefenen en door de goedkeuring van anderen. (75)

Hij maakt dit duidelijk aan de hand van het kunnen spreken. Enerzijds is het een vermogen van de mens, maar tegelijk beheerst niemand een taal volledig en – belangrijker nog – is er een fundamentele ongelijkheid in het niveau waarin mensen over taal beschikken. Met als gevolg dat wanneer je je niet goed kunt uitdrukken, je buiten het discours komt te staan.²³ (76)

Maar de paradox dringt dieper in ons leven door, namelijk tot op onze identiteit en dan met name onze narratieve identiteit.²⁴ Deze geeft namelijk een zekere zelfconsistentie ondanks de veranderingen door de tijd. (79) We beschouwen de mens dan ook doorgaans als autonoom in zoverre hij een leven kan leiden in overeenstemming met een coherent levensverhaal.²⁵

²¹ Paul Ricoeur, 'Autonomy and Vulnerability', in: Paul Ricoeur, *Reflections on the Just* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 72-89. Hier: 72. Cijfers tussen haken geven de bladzijdennummers aan.

²² Deze uitgangspositie is van groot belang. Zie bijv. de consequenties ervan voor het pastoraat/geestelijke verzorging, zoals uitgewerkt door Frits de Lange in: *In anderens handen. Over flow en grenzen in de zorg* (Zoetermeer: Meinema, 2011), 17-21.

²³ Met grote gevolgen in bijvoorbeeld de rechtszaal.

²⁴ Ricoeurs eerder genoemde onderscheid tussen ipse- en idem-identiteit speelt ook in dit artikel een belangrijke rol. Bij de ipse-identiteit gaat het om de rode draad in het leven die blijft, ondanks veranderingen, en wordt beschouwd vanuit het perspectief van tijd. De idem-identiteit legt juist de nadruk op de singulariteit van de persoon, namelijk wat jou jij maakt.

²⁵ Ook hier geldt: veel gedetineerden zijn niet in staat hun levensverhaal coherent te vertellen.

(80) Het behoeft geen verdere uitleg dat het leiden van je leven en het vertellen van een coherent verhaal geen vanzelfsprekendheid is en altijd een kwetsbaar verhaal is.

Niet alleen in relatie tot de tijd is het ingewikkeld om ‘jezelf’ te zijn, maar ook in relatie tot de mensen om je heen. Singulariteit vraagt immers dat jij jezelf bent en niet iemand anders. Tegelijk zijn er allerlei krachten die je daar vandaan kunnen halen. Zo kan groepsdruk ons dwingen tot keuzes die we niet willen maken. Of, positiever, hebben we rolmodellen waardoor de beelden over ons (ideale) zelf veranderen. (81) De mens staat dus voortdurend onder invloed van anderen die hem bepalen in zijn autonomie.

Binnen de rechtspraak blijft het echter belangrijk dat je de mens als autonoom wezen moet kunnen zien. De capaciteit van een mens komt namelijk tot uitdrukking in zijn toerekeningsvatbaarheid, de voorvader van de verantwoordelijkheid. Verantwoordelijk zijn betekent dan allereerst ‘antwoorden dat het jouw daden zijn’ als iemand je erop aanspreekt. (82) Toch komt ook hier de paradox tot uitdrukking: enerzijds moet je jezelf zijn, maar tegelijk moet datgene wat je doet overeenstemmen met de wet die deze als een ‘ander’ aan je oplegt. Daarmee is autonomie zowel voorwaarde (*autos*) als taak (*nomos*). (83)

Het paradoxale karakter van de autonomie houdt in dat je niet voor het een of het ander kunt kiezen. Men zal met twee woorden dienen te spreken: autonomie én kwetsbaarheid. Enerzijds is er sprake van een zelf, maar tegelijk ook van kwetsbaarheid die dat zelf beperkt. Autonomie wordt dus enerzijds verondersteld, maar blijft ook een ideaal om naar te streven vanwege ieders kwetsbaarheid. Of anders gezegd, de autonomie in kwestie is die van een kwetsbaar mens. En die autonomie is iets waartoe de kwetsbare mens opgeroepen wordt, omdat hij al in een bepaalde zin autonoom is. (73)

4. *Vrijheid als richting*

Ricoeur laat dus zien dat ieder mens leeft in de onoplosbare paradox van autonomie en kwetsbaarheid. In dat kader is een nadruk op alleen zelfredzaamheid eenzijdig. Toch hebben we gezien dat het woord zelf of autonomie ook een krachtig woord is en niet weggelaten moet worden. De paradoxale mens ervaart zichzelf als eenheid. Maar wat vermag een mens dan? Waarin is zijn vrijheid gelegen?

Om deze vraag te beantwoorden volgen we enige gedachten van Gerard Visser, die tot 2016 cultuurfilosoof was aan Rijksuniversiteit Leiden. In zijn tot essay uitgewerkte afscheidsoratie verdiept hij de vraag naar het zelf, door op fenomenologische wijze ‘vrijheid in een tijd van determinisme’ centraal te stellen.²⁶ Hij bestrijdt de opvatting dat er pas sprake is van een vrije wil als je een bewuste keuze maakt. Deze te rationele opvatting ontkennt dat iemand soms onbewust een beslissing neemt, waar hij zich niette-

²⁶ G. Visser, *Oorsprong en vrijheid* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2015).

min mee kan identificeren.²⁷ Vrij zijn betekent voor Visser dus niet vrij zijn van iets (zonder beperking), maar vrij zijn *tot* iets (de mogelijkheid hebben). Deze onbewuste keuzes worden namelijk mede bepaald door datgene waar we naar streven. Zonder deze streving is de mens niet in zijn element. ‘Staat een gevangene voor het eerst weer buiten de poort en hij weet absoluut niet wat hij wil, dan zou hij op dat moment zelfs terug kunnen verlangen naar het verblijf in de cel’.²⁸ Daarmee wordt het waartoe [*telos*] niet alleen het doel van onze vrijheid, maar ook mogelijkhedenvoorwaarde.²⁹ Het zijn dat nog in de toekomst ligt, is de mogelijkheid waarbinnen de huidige vrijheid zich ontvouwt.³⁰

Hiermee gaat Visser verder dan Ricoeurs tamelijk rationele verklaring van autonomie als toerekeningsvatbaarheid.³¹ Het gaat Visser eerder om het vermogen om in je element te zijn en het verlangen om jezelf te worden. Daarmee ligt er een doel voorbij de paradox van autonomie en kwetsbaarheid.

5. *Het zelf schiet tekort*

Visser gaat verder dan Ricoeur als hij stelt dat de mens niet alleen bepaald wordt door autonomie en kwetsbaarheid, maar ook door ‘het geheim van zijn oorsprong’ en door de mogelijkheid van onze vrijheid. Hiermee voegt Visser naast de ruimtelijke dimensie (ik-ander) ook een tijdsdimensie of zelfs zindimensie toe (oorsprong en doel). Met deze typering raakt Visser aan de rand van de geesteswetenschappen. Het woord ‘zelf’ schiet tekort om deze zindimensie van de mens onder woorden te brengen. Het is dan ook niet voor niets³² dat hij een beroep doet op religieuze taal en spreekt over: de ziel.

6. *De ziel*

Theologisch gesproken is dit het moment waarop over de ziel gesproken wordt. Het ingewikkelde van dit begrip is echter dat het niet toegankelijk is voor iedereen. De ziel wordt snel gezien als een christelijk, metafysisch

²⁷ *Ibidem*, 11.

²⁸ *Ibidem*, 28.

²⁹ *Ibidem*, 30.

³⁰ *Ibidem*, 36.

³¹ Wellicht mede omdat hij, als het om rationaliteit gaat, een onderscheid maakt tussen ‘*Vernunft*’ en ‘*Verstand*’ en het eerste, het werk van de rede, als een receptieve activiteit beschouwt en niet als productieve. Zie ook: Gerard Visser, *Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel* (Nijmegen, Thijmessay 2009), 51.

³² D. Browning, *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and strategic proposals* (Minneapolis: Fortress Press, 1991). 92. ‘The human sciences fade at their edges into religious perspectives.’

begrip en daarmee aan de kant geschoven.³³ Opmerkelijk is dat Gerard Visser in een eerder werk het thema van de ziel oppakt *als filosoof*.³⁴ En hij is daarin niet de enige, er blijkt een bredere belangstelling voor de ziel in de filosofie.³⁵ Deze filosofische aandacht voor de ziel helpt om in een seculiere context het theologische begrip van de ziel weer opnieuw ter sprake te brengen en haar hoopvolle kracht weer aan te spreken.

6.1 *Niets cadeau*

Eerder bracht Visser ons al verder in het begrip van het zelf. Het zelf veronderstelt volgens hem niet alleen (formeel) autonomie en kwetsbaarheid, maar ook oorsprong en doel, twee metafysische dimensies. Nu stoft hij het oude begrip van de ziel af en kiest een weg tussen de metafysische beaming en de naturalistische ontkenning door: de weg van de spirituele terughoudendheid. Belangrijk daarin is voor hem dat de ziel wellicht niet kenbaar is in metafysische of objectieve zin, de ziel is volgens hem namelijk gestorven aan de illusie van haar kenbaarheid, maar allereerst ervaarbaar als intern gevoelde eenheid of samenhang in je eigen leven.³⁶

Deze intern gevoelde eenheid is uitdrukking van onze individualiteit en uniciteit. Het komt voort uit het besef dat een mens niet gesubstantiveerd kan worden tot een *iets*, maar altijd een *iemand* is. Van oudsher is de ziel de beschermer hiervan. Vanaf de moderne tijd volstaat men echter met het woord zelf – dat altijd al goed assistentiewerk heeft verleend aan de ziel – om de uniciteit van ieder mens uit te drukken.³⁷ Toch zijn beiden geen synoniem en heeft het woord zelf een bepaalde eenzijdigheid. Visser verheldert het onderscheid door het zelf als de uiterlijke eenheid te beschouwen en de ziel als de innerlijke eenheid, die direct verbonden is met de bron van het al dan niet zichzelf zijn.³⁸

³³ Zie bijvoorbeeld: <http://www.humanistischverbond.nl/nieuws/de-ziel-bestaat-als-mediahype>. Geraadpleegd op 13 juli 2017.

³⁴ G. Visser, *Niets cadeau*.

³⁵ H. de Dijn, *De herontdekking van de ziel. Voor een volwaardige kwaliteitszorg* (Nijmegen, Thijmessay 1999) en Joke Hermsen, *Windstilte van de ziel* (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2011), 37: "Sinds pakweg twintig jaar werk ik de gedachte uit dat de mens op z'n minst met z'n tweeën is – een zichtbare en omschrijfbaar identiteit enerzijds en een onbewust en onzegbaar zelf anderzijds – maar aan dat zelf heb ik nooit eerder de naam 'ziel' gegeven. Sterker nog, ik geloof niet dat het woord 'ziel' ooit bij me is opgekomen in dit verband. Hoewel ik niet denk dat ziel en zelf hetzelfde zijn, is het toch merkwaardig dat ik zo terughoudend ben geweest. Wat maakt me zo beschroomd? Dat komt, denk ik, omdat de ziel nogal in het filosofische en wetenschappelijke verdomhoekje is komen te zitten. Het was allemaal bijgeloof, want de ziel liet zich immers niet observeren, meten of bepalen." Overigens sluit Hermsen niet klakkeloos aan bij het christelijke begrip van de ziel. Ze stelt dat deze te leeg gemaakt is, ontdaan van ieder lichamelijk of aards verlangen.

³⁶ Gerard Visser, *Niets cadeau*, 16-19.

³⁷ *Ibidem*, 49

³⁸ *Ibidem*, 50.

De ziel is daarmee meer dan het uiterlijke, rationele en bewuste zelf. Visser ziet het als de eenheid van geest en gemoed, van heel de mens, en gebruikt in lijn met Dilthey en Heidegger het woord 'speelruimte'.³⁹ Hiermee verlaat hij de opvatting van de ziel als een substantie en kiest voor een dynamische opvatting van de ziel. De ziel integreert in het leven van mensen vanuit het verleden en schept een speelruimte die open is naar de toekomst.

De toekomst is echter niet alleen iets waar de mens naar op weg is, maar deze dient zich aan op twee manieren. Allereerst wordt de toekomst geopend vanwege de dood. De dood confronteert je met de mogelijkheid van de onmogelijkheid, of anders gezegd, met de mogelijkheid dat ons leven ook kan ophouden. Juist dit besef van onmogelijkheid geeft de mogelijkheid van het nu aan je terug en hiermee opent zich de toekomst.⁴⁰ Ten tweede wordt de toekomst geopend vanwege je geboorte, die op zichzelf al een raadsel is. De geboorte geeft een bepaalde stuwkracht tot of verlangen naar bestemming van dit unieke leven. Wanneer dit verlangen beaamd wordt, opent zich de toekomst op andere wijze.⁴¹

Deze twee levensgrenzen komen voor Visser samen in het heden, waarmee het voor hem een haast mystieke dimensie krijgt.⁴² Visser herkent zich in de teksten van Meister Eckhardt, die spreekt van de ontvankelijkheid die een mens moet hebben om God in dat moment te ontmoeten.⁴³ Omdat Eckhardt God als 'niets' voorstelt – hij staat immers buiten al het zijnde én omvat dit – is het nodig dat de mens een leeg gemoed heeft. Deze mystieke voorbereiding opent de mens voor het moment waarin hij aangeraakt wordt door de grond van zijn bestaan. Deze 'kus van de godheid' is transformerend.⁴⁴

Met andere woorden, om ontvankelijk te kunnen zijn voor je levensroeping, is een mystieke dood nodig. Om je leven werkelijk te beamen is het daarom voor Visser nodig om al te sterven in het leven, zodat je de dood niet meer hoeft te vrezen. Deze christelijke taal is goed invoelbaar in de context van detentie, waarin er sprake kan zijn van zowel sterven (verliezen van je oude leven) als opstanding (het vinden van een nieuw perspectief). Visser rondt zijn essay dan ook af op een punt waar deze tegenstrijdige momenten samenkomen, in de luchtige taal van Szymborska's gedicht

³⁹ Visser bouwt zijn inzichten voort op die van Dilthey, Nietzsche en Heidegger en gebruikt hun begrip 'speelruimte'. *Ibidem*, 53

⁴⁰ *Ibidem*, 71-86. Eenzelfde ervaring is fundamenteel in de gevangeniservaring: de mogelijkheid van de onmogelijkheid dient zich daar concreet aan. Dit doet direct een appel op de toekomst: 'ik wil vader van mijn kind kunnen zijn'.

⁴¹ *Ibidem*, 97.110.

⁴² Waar Visser hier een mystieke weg inslaat, kiest De Dijn er in zijn boek *De herontdekking van de ziel* juist voor om de idealen en waarden van mensen als een zelf-overstijgende dimensie te zien die betekenis geeft en uitstijgt boven de subjectiviteit van het individu en zijn of haar emoties.

⁴³ *Ibidem*, 135-136.

⁴⁴ *Ibidem*, 138.

'Enige woorden over de ziel'.⁴⁵ *Vreugde en verdriet/zijn voor haar geen verschillende gevoelens./Alleen als die twee zijn verbonden/is ze [de ziel, NdT] bij ons.*

6.2 Een ruimte van mogelijkheden

Visser verbreedt het zelf door er de dimensie van oorsprong en bestemming aan toe te voegen en spant daar de draden van de ziel tussen. Zijn fenomenologische benadering kan helpen om de ervaring en het belang van de ziel voor anderen inzichtelijk te maken, door gebruik te maken van een andere taal dan de theologische. Dit kan de geestelijk verzorger helpen in zijn meertaligheid in justitiële inrichtingen.

Tegelijk valt er op Vissers denken over de ziel vanuit theologisch gezichtspunt het een en ander aan te merken. Allereerst is zijn typering van de christelijke, metafysische ziel als een substantieel begrip historisch wellicht juist, maar bijbels-theologisch minder correct. Het Hebreeuwse begrip *nefesj* [נפש] – ziel – is ook wel synoniem voor leven en staat voor de levenskracht en 'spirit' die iemand in zich draagt. Daarmee is het een ontvankelijk en dynamisch begrip en meer in lijn met het denken van Visser. De ziel is daarmee in de theologie zowel de bezieling van mensen als hun ontvankelijkheid voor inspiratie, maar ook voor genade en liefde.⁴⁶

Ten tweede gaat het Visser toch voornamelijk om het raadsel van onze individualiteit. In lijn met Nietzsche spreekt hij over onze individualiteit die zich door 'niets mag laten begrenzen'.⁴⁷ Wellicht begrijp ik Visser verkeerd, maar het is juist dit grenzeloos volgen van het zelf dat mensen soms in de gevangenis doet belanden. Of doelt Visser op een soort zuiver en Kantiaans zelf dat authenticiteit altijd moreel juist maakt? Vanuit de theologie zal het begrip van het *simul iustus et peccator* een dergelijke vanzelfsprekendheid voorkomen.

Visser voegt de dimensie van tijd toe aan het denken over het zelf, waardoor het een historisch karakter krijgt. De horizontale verbinding tussen ik (zelf) en de ander raakt hiermee echter te ver op de achtergrond. Vissers nadruk op de individualiteit maakt van de ziel een versterking van het zelf. Visser erkent immers de ontvankelijkheid die nodig is in de ziel, maar typeert deze ontvankelijkheid als receptiviteit voor 'het moment' of voor God die niets is. Hiermee verdwijnt de relationaliteit uit de ontvankelijkheid en gaat het eerder over sensitiviteit. Weliswaar zegt Visser terecht dat iemand alleen op zijn eigen levensroep antwoord kan geven. Maar dit is mij toch te individueel. Je kunt immers evengoed antwoord geven op stemmen van

⁴⁵ Wislawa Szymborska, 'Enige woorden over de ziel', in: W. Szymborska, *Het moment*, vert. Gerard Rasch (Amsterdam: Meulenhoff, 2002).

⁴⁶ Anne van Voorst, 'De onverdiende gift van de liefde (h)erkend', in: Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries en Niels den Toom (red.), *Onze manier van straffen. Essays van geestelijk verzorgers bij justitie* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers 2017), 81-96.

⁴⁷ Visser, *Niets cadeau*, 128.

buiten (geliefden, vreemden, God) en niettemin op grond van jezelf leven. Zo roept het zielsconcept van Visser eerder een versterking van het onverbonden zelf op, terwijl de ziel juist wel verbindt.⁴⁸

Het godsbeeld dat Visser ontleent aan Eckhardt als een *niets of leeg gemoed* roept ontvankelijkheid op en voorkomt al te grote metafysische speculatie. Hiermee gaat hij de weg van de spirituele terughoudendheid. Er tekent zich een beeld af van spiritualiteit als hoogst individueel en zelfs eenzaam gebeuren. Inzichten vanuit de theologie van Schleiermacher – met wie Vissers denken veel verwantschap vertoont – lijken mij behulpzaam om dit mystieke moment meer in te vullen. Dit vereist weliswaar een theologische stap, maar die is ook noodzakelijk wanneer Visser de grenzen van de fenomenologie lijkt te overschrijden.

Schleiermacher is onder meer bekend geworden met zijn definitie van geloof als *'slechthinnige Abhängigkeit'*. Hoewel dit zeer afhankelijk klinkt – in lijn met de eerdere kritiek uit paragraaf 2 – is dit voor Schleiermacher een uitdrukking van jezelf in *betrekking* tot God zien. Hij legt dit als volgt uit.⁴⁹ De mens is enerzijds een *'sein'* en tegelijk een *'irgendwiegewordensein'*. Waar het eerste te maken heeft met een op jezelf zijn, duidt het tweede op het zijn met anderen. Beide roepen ontvankelijkheid [*Empfanglichkeit*] en zelfstandigheid [*Selbstthatigkeit*] op. De ontvankelijkheid geeft ons het gevoel van afhankelijkheid en de zelfstandigheid een gevoel van vrijheid, waarbij we afhankelijk niet met bedrukkend moeten verbinden en vrijheid niet met blijdschap. Het kan immers ook andersom zijn. Deze dualiteit en wisselwerking tussen 'zelf' en 'ander' (wereld, natuur, ouders, samenleving) is elementair. In volgorde komt echter de ontvankelijkheid eerst, al was het maar door onze geboorte. Schleiermacher stelt zelfs dat de oorspronkelijke veerkracht of wendbaarheid [*Agilität*] van de mens haar richting vindt door een moment van ontvankelijkheid.⁵⁰ Volstreekte vrijheid bestaat niet, en volstreekte afhankelijkheid ook niet. Dat betekent, dat als we spreken over God en onze betrekking tot hem als volstreekte afhankelijkheid, dit altijd gepaard zal moeten gaan met een mate van vrijheid, en ieder godsbewustzijn met zelfbewustzijn.⁵¹ Schleiermacher ziet de vrijheid en afhankelijkheid, ontvankelijkheid en zelfstandigheid als onafscheidelijk en legt daarmee de paradox van de mens bloot, zoals uitgedrukt in Psalm 8: 'Zie ik de hemel, het werk van uw vingers, de maan en de sterren door u daar beves-

⁴⁸ Zie ook: Job Smit, *Antwoord geven op het leven zelf. Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging* diss. (Delft: Eburon, 2015), 105. 'Verder worden er door het gebruik van de term 'ziel' de noties van verbondenheid en gemeenschappelijkheid aan het begrip 'zelf' toegevoegd.' Smit ziet de ziel echter vooral als de dragende grond van ons bewustzijn en maakt de ziel daarmee tot een regulatief begrip.

⁴⁹ Friedrich D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in Zusammenhange dargestellt* (Berlijn: Walter de Gruyter & Co., 1835³), 15.

⁵⁰ *Ibidem*, 16.

⁵¹ *Ibidem*, 18-22.

tigd, wat is dan de sterveling dat u aan hem denkt, het mensenkind dat u naar hem omziet? U hebt hem bijna een god gemaakt’.

Zoals bij Schleiermacher al indirect ter sprake komt, is de ziel traditioneel fundamenteel voor het contact met God. ‘De ziel van de persoon, of de persoon als ziel,⁵² vertegenwoordigt de mogelijkheid van mensen om in relatie te zijn met hun scheppende oorsprong. Zij is datgene wat mensen ten diepste eigen is en in die eigenheid zijn mensen verbonden met elkaar en met alles wat leeft.’⁵³ Waar de ziel ons bij Visser verbindt met onze geboorte of het raadsel van onze oorsprong, gaat men in de theologie nog een stap verder door de mens in verbinding met zijn Schepper te zien. Deze verbinding heeft, zo zien we bij Schleiermacher, een actieve en passieve zijde. Psalm 8 laat zien dat deze verbinding met de Schepper geenszins betekent dat we aan god gelijk zijn, omdat nietigheid ook bij ons hoort. Ook hier geldt weer het *simul iustus et peccator*. Toch brengt deze verbinding met de scheppende oorsprong een nieuwe dynamiek vanuit het verleden én schept het ook in het heden een nieuwe toekomst.

In de processtheologie wordt de gedachte verder uitgewerkt dat de betrokkenheid van God zich in de wereld als een creatieve en scheppende kracht manifesteert in de realiteit van alledag. Vanuit deze theologische gedachte leidt verbondenheid met de Schepper tot mogelijkheden in het nu. Zo geformuleerd is de ziel het integrerende element van de mens, waarin kracht en kwetsbaarheid, ik en de ander en oorsprong en bestemming verbonden zijn. Vanuit de ontvankelijkheid voor het moment blijkt de ziel een potentie te hebben die transformerend is voor het leven.

7. *Zielzorg als bijdrage aan herstel*

In dit artikel heb ik het begrip ‘zelf’ theoretisch verkend op zijn bruikbaarheid met het oog op herstel in detentie, omdat dit begrip centraal staat in de huidige initiatieven om herstel te bevorderen. De casus van Zondag maakte direct een spanning zichtbaar tussen autonomie en afhankelijkheid binnen detentie. Wat betekent het dan als er een eenzijdig beroep op dit ‘zelf’ wordt gedaan?

Ik heb laten zien dat dit ‘zelf’ zeker niet evident is in de neurowetenschap en theologie. Waar de eerste het zelf als gedetermineerd ziet, zegt de theologie dat de mens kwetsbaar is naar zijn (zondige) aard en kwetsbaar in zijn afhankelijkheid van anderen. Ricoeur laat zien dat kwetsbaarheid en kracht elkaar niet uit hoeven te sluiten. Ieder ‘kunnen’ heeft immers ook een kwetsbare keerzijde. Toch ligt het primaat bij hem op het kunnen. Daarom moet de rechtspraak de mens als verantwoordelijk en toereke-

⁵² Let op: deze omkering toont aan dat de ziel geen ‘orgaan’ of ‘substantie’ is.

⁵³ Tjeu van Knippenberg, ‘Pastorale doelen: wat beoogt de justitiepastor?’, in A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek, *Handboek Justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat* (Budel: Damon, 2009), 243-263. Hier: 244.

ningsvatbaar beschouwen. Autonomie wordt hiermee zowel voorwaarde als taak van de mens.

Als deze autonomie of vrijheid de taak is voor de mens, geeft het richting aan zijn bestaan. Visser werkt dit uit door te vragen waar deze vrijheid op gericht is. Voor hem is het essentieel dat een mens ergens naar streeft of verlangt om werkelijk vrij te zijn. Visser typeert het zelf dan ook als grond in het geheim van zijn oorsprong en gericht door de mogelijkheid te kunnen. Hiermee raakt hij aan de grenzen van de geesteswetenschappen en wordt zichtbaar dat het begrip zelf te kort schiet. Hij heeft daarom een religieus begrip als de 'ziel' nodig. Zij staat voor de speelruimte van het gemoed waarin de mens zijn levensroep kan beamen. Om deze echter te horen is een ontvankelijkheid nodig, waarin de mens afstand doet van zichzelf en een mystieke dood sterft. Juist dit tegenstrijdige - de dood die doet leven, het moment waarop vreugde en verdriet samenkomen - is het moment dat de ziel zich toont.

Vanuit de theologie maakte ik twee kanttekeningen bij Visser: allereerst is zijn opvatting van de christelijke ziel te statisch en doet deze geen recht aan het bijbels-theologisch spreken over *nefesj*. Ten tweede gaat het Visser om een soort onbegrensde individualiteit, terwijl dat toch juist ook een probleem is in detentie. Hiermee miskent Visser allereerst dat de mens niet alleen maar goed is in zijn strevingen en heeft hij eveneens te weinig aandacht voor de fundamentele relationaliteit van de mens.

Schleiermachers theologie helpt om het lege Godsbegrip en de relationaliteit meer recht te doen. Bij hem is de dualiteit tussen zelf en ander elementair, ook in de godsverhouding. De mens is hiermee vrij en afhankelijk tegelijk. De processtheologie ziet vanuit deze verbondenheid met God als schepende oorsprong, een ruimte van mogelijkheden ontstaan, waarin de mens scheppend en transformerend kan handelen.

Deze inzichten dienen meegenomen te worden wanneer er gesproken wordt over herstel of transformatie. Het is goed om nadruk te leggen op het zelf en daarmee op de potentie die iedere mens heeft. Gedetineerden dienen in eerste instantie aangesproken te worden als *hommes capables*, zowel door justitie als door geestelijk verzorgers.

Tegelijk zal ook de andere kant van de paradoxale aard van de mens aandacht moeten krijgen, namelijk zijn of haar kwetsbaarheid en ontvankelijkheid. Het woord 'ziel' is hierin behulpzaam. Waar het zelf isoleert en op afstand zet (jij moet het doen), verbindt de ziel. Het begrip van de ziel bevat de basale kennis dat de mens principieel verbonden is en anderen nodig heeft, maar ook open is naar de toekomst. In het denken over herstel zal deze verbondenheid dan ook tot uitdrukking komen door aandacht voor de sociale omgeving en betrokkenheid van het systeem zelf bij het herstel. Een herstelproces is immers een proces met actieve en passieve elementen, waarin aandacht nodig is voor de aanwezige autonomie én de autonomie die de taak van de mens is en waarvoor hij anderen nodig heeft.

Geestelijk verzorgers bij justitie zijn bij uitstek toegerust voor zorg voor de ziel, en zij kunnen deze benadering in de inrichtingen op verschillende

manieren promoten. Allereerst kan hun taal, door op een nieuwe manier gebruik te maken van het woord *ziel*, transformerend werken. Hiermee maken geestelijk verzorgers gebruik van een eigen (theologische) taal in een publieke ruimte en gebruiken het surplus dat in deze taal verborgen ligt. Reijer de Vries spreekt verderop in deze bundel over geestelijk verzorgers die theologisch sprakeloos zijn geworden in de instelling, omdat ze bang zijn dat hun taal als *Ideologieverdacht* wordt aangemerkt. Een filosofische benadering van de *ziel*, zoals Visser die geeft, kan behulpzaam zijn om dit theologische begrip op andere wijze te gebruiken. Het mag duidelijk zijn dat het daarbij niet alleen gaat om het gebruik van het woord *ziel*, maar door het bijbehorende mensbeeld uit te leggen en er steeds aan te herinneren.

Ten tweede dienen geestelijk verzorgers principieel de mens allereerst als *homme capable* te beschouwen en de gedetineerden aan te spreken op zowel hun kracht als verantwoordelijkheid, zonder echter de kwetsbare kant te negeren. Dat betekent dat thema's van schuld en berouw ter sprake dienen te komen in het gesprek, dat het slachtoffer-denken doorbroken kan worden, maar ook dat er aandacht is voor hoop en verlangen, voor geloof en belangrijke relaties. In de praktijk zal wellicht allereerst aandacht en ruimte voor de kwetsbaarheid gevraagd moeten worden, vanwege de heersende machocultuur in gevangenissen. Het kan heilzaam zijn om met gedetineerden ontvankelijkheid te oefenen in stilte en gebed. Gevaar is echter dat de geestelijk verzorger enkel voor de kwetsbaarheid staat. Herstel van autonomie blijft hier echter het perspectief.⁵⁴

Ten derde hebben geestelijk verzorgers aandacht voor relaties in herstelprocessen voor gedetineerden. Geestelijk verzorgers hebben ervaring en mogelijkheden om gedetineerden in contact te brengen met relaties buiten de gevangenis. Bovendien beschikken ze over een netwerk in nazorg waar ze gebruik van kunnen maken, zoals Exodus, Kerken met Stip, etc. Herstel *in* de gevangenis is immers pas mogelijk wanneer de toekomst zichtbaar wordt en hoopvol is. De geestelijk verzorger kan door actief te bemiddelen in nazorgnetwerken hoopvolle contacten leggen, waardoor de kans groter zal zijn op herstel.

Tot slot is het belangrijk om te beseffen dat werkelijke transformatie niet afgedwongen kan worden. Dat geldt voor alle initiatieven die op zelfredzaamheid gericht zijn. Maar dit geldt eveneens voor het werk van geestelijk verzorgers.⁵⁵ Het onderscheid tussen zelf en *ziel* maakt dit helder. Je kunt formeel allerlei rechten en plichten toekennen aan het 'zelf', maar wanneer de *ziel* niet geraakt wordt krijg je sociaal wenselijk gedrag, onverschilligheid of zelfs weerstand. Daarom is het voor de geestelijk verzorger

⁵⁴ De 'ruit' van Van Knippenberg is hierbij een behulpzaam instrument, om niet eenzijdig te worden in de geestelijke verzorging.

⁵⁵ Zie ook Fons Flierman, 'Van streng straffen naar subtiel duwen', in: Theo W.A de Wit, Reijer J. de Vries en Niels den Toom (red.), *Onze manier van straffen. Essays van geestelijk verzorgers bij justitie* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers 2017), 7-18.

van belang dat er in de ontmoetingen met gedetineerden een (terreurvrije) ruimte gecreëerd wordt waarin mensen weer in verbinding met zichzelf kunnen komen, op zoek kunnen gaan naar hun verlangen. Dit kan door samen te oefenen in ontvankelijkheid in het luisteren naar hun levensverhaal, maar ook naar verhalen uit de Bijbel. De geestelijk verzorger luistert aandachtig naar rode draden in het levensverhaal, zoekt samen naar een oorspronkelijk verlangen voorbij alle hindernissen die gedetineerden vaak hebben gehad in hun leven. Hij kan zelfs letterlijk in kaart brengen welke mensen nu een rol spelen in het leven van de gedetineerde en met wie hij verder zou willen. Tot slot zal een geestelijk verzorger met zijn of haar betrokkenheid laten zien dat de ziel verbindt en dat het niet goed is dat de mens alleen zij. Dan opent zich wellicht een nieuwe ademruimte.

De mogelijkheid van de ziel, zoals deze bijdrage is getiteld, is dus tweeledig. Allereerst dient zich door de filosofische herbezinning op de ziel een nieuwe mogelijkheid aan om de ziel serieus te nemen in een seculiere context. Ten tweede biedt de ziel zelf de mogelijkheid tot herstel.

‘Ik heb geen wanen, hij zal ze hebben!’

Geestelijke verzorging aan mensen met een stoornis¹

Cees van Veelen

In de folder van de Dienst Geestelijke Verzorging bij de Dienst Justitiële inrichtingen wordt het werk van de geestelijk verzorger als volgt bij de ingesloten geïntroduceerd:

‘Gelukkig sta je er niet alleen voor. Met je sores en verdriet kun je terecht bij een geestelijk verzorger. Je kunt bij hem of haar je hart luchten en een luisterend oor en troost vinden. De geestelijk verzorger kan je ook ondersteunen als je zoekt naar antwoorden op vragen over jezelf en de zin van je leven. En je misschien zelfs op weg helpen om sterker naar buiten te gaan.’

Dat is heel mooi gezegd, maar de praktijk van de geestelijk verzorger is niet altijd even eenvoudig. Luisteren en troosten is het eerste waarop het aankomt. Zonder die capaciteiten is geen geestelijke verzorging mogelijk. Maar het zoeken naar antwoorden over de persoon zelf en de zin van zijn leven is ingewikkeld, en wordt nog ingewikkelder wanneer iemand in de war is en door een stoornis ook een gestoord beeld over zichzelf heeft.

In drie casussen wil ik laten zien hoe geestelijke verzorging in de praktijk werkt. In de eerste casus gaat het over het zelfbeeld en hoe ik probeer dat te versterken. In de tweede casus gaat het over zelfrespect, en in de laatste casus over wanen die iemands beeld van de werkelijkheid en van zichzelf vertroebelen.

Promotie maken tijdens je internering

In de tijd dat de Penitentiaire Inrichting Tilburg was verhuurd aan de Belgische federale overheid om het tekort aan cellen in België op te vangen was ik daar een van de geestelijk verzorgers. Het is even wennen aan de andere juridische aanpak van detentie, maar uiteindelijk bleken de verschillen niet onoverbrugbaar.

Eén van de verschillen is het ontbreken van een TBS systeem in België. In de plaats daarvan kent men het verschijnsel ‘internering’. In België is internering een juridische veiligheidsmaatregel. De rechtbank kan deze maatregel bevelen voor personen met een geestesstoornis die een misdaad

¹ Deze tekst is een uitgewerkte versie van de bijdrage van de auteur aan enkele workshops die hij samen met Brigit Jonker op 1 juni 2017 te Utrecht verzorgde tijdens het congres ‘Stoornis en strafrecht’, georganiseerd door het Centrum voor Justitiepastoraat in samenwerking met de Tilburgse Law School en docenten strafrecht van Maastricht, Leiden en Utrecht.

of wanbedrijf pleegden en waarvan de rechter oordeelt dat zij geen controle hadden over hun daden en bovendien een gevaar vormen voor de maatschappij.² In 2016 is een nieuwe interneringswet van kracht geworden.

Eén van de gedetineerden op de 'luwte' afdeling, waar in Tilburg kwetsbare gedetineerden hun verblijf hadden, kreeg te horen dat hij nog jaren geïnterneerd zou blijven. Ik kende hem, hij zong mee in het gevangenenkoortje in de gevangeniskerk. Zodra ik dit bericht hoorde ging ik naar de afdeling om deze meneer te spreken, en ik verwachtte hem uit het veld geslagen en ongelukkig aan te treffen. Maar dat was niet het geval. Hij was in het afdelingskeukentje een cake aan het bakken. Hij was opgelucht. De naderende vrijheid had als een donkere wolk boven zijn hoofd gehangen, en nu scheen de toekomst hem een stuk prettiger. Voor de komende jaren had hij een dak boven zijn hoofd en hoefde hij niet onder de brug te slapen, zei hij.

Nu is voor de meeste gedetineerden een plek onder een brug te verkiezen boven een cel, en hij intrigeerde mij dan ook omdat hij zo'n andere kijk op de dingen had. Vooral de vraag: hoe kijkt een mens naar zichzelf dat hij een plek in de gevangenis als een verkieslijke plek ervaart?

In de gesprekken die hierover volgden bleek me vooral het enorm lage zelfbeeld dat deze man had. Van jongs af aan was hem verteld dat hij niet deugde, zijn plek onder de zon niet waard was, en al die andere dingen waarmee ouders een kind kunnen kleineren. Op den duur ga je ze geloven. Hij vertelde dat zijn ouders net zo over zijn verstandelijk beperkte zus dachten, en haar op een gegeven moment bij de stier in de stal hadden gedaan, in de hoop dat de stier hun 'probleem' zou oplossen. Maar het kind was eerder over het hek dan de stier bij het kind, dus was zij ongedeerd gebleven. Maar dit voorval tekent wel de ouderlijke liefde in dit gezin.

Wat is dan geestelijke verzorging? In de eerste plaats is dat mijns inziens iemand vertellen dat hij wel de moeite en het leven waard is. Nu kunnen geestelijke verzorgers mooi praten, maar woorden overtuigen niet iedereen. Daarom heb ik hem juist uitgekozen om als 'kerkhulp' een extra taak te krijgen. 'Kerkhulp' is een soort vrijwillig erebaantje in de gevangenis, je mag dan extra de cel uit om stoelen klaar te zetten, de vloer van het stiltecentrum te vegen, de papieren met de te zingen liedjes te vouwen, enzovoorts. Ik ben dus naar hem toegegaan met de vraag: 'Heb je interesse in promotie?' Hij keek me glazig aan, hij had nog nooit promotie gemaakt in zijn leven. 'Ben je bereid om de benoeming tot kerkhulp in overweging te nemen?' Ik vond het belangrijk om er ook in de woordkeus iets van te maken. Toen het frankje gevallen was, dat hij echt gevraagd werd dit erebaantje op zich te nemen, was er een juichend 'Ja'. Ik geloof dat hij die middag opnieuw cake is gaan bakken. Hij heeft zijn taken als kerkhulp zolang als hij in Tilburg was uitmuntend en ijverig vervuld. Dat was voor mij echter niet het belangrijkste, ik kon er een bijdrage aan leveren dat hij zich van waarde ging voelen. Dat was het punt waar het mij om ging.

² Dit is de definitie van internering in Wikipedia.

Hij kreeg nooit bezoek, alleen bij gelegenheid een brief van zijn zus. 'Waarom laat je je zus niet op bezoek komen?', vroeg ik. Hij vond dat teveel moeite voor haar, en hij vond zichzelf die moeite niet waard. Op een gegeven moment vertelde hij dat zijn zus geschreven had dat tot haar verdriet haar hondje dood was. 'Vraag je haar nog niet op bezoek te komen?' Dat bleek niet zo te zijn. 'Heeft zij dan geen grote broer nodig om haar een beetje te troosten?' De gedachte was nog niet bij hem opgekomen, maar ik vond het belangrijk dat die gedachte wel bij hem zou blijven hangen. Hij is een broer, hij betekent iets voor zijn zus. Zij neemt de moeite hem te schrijven, dat is voor haar met haar beperkingen een hele inspanning. Dan blijkt hij er voor haar toch toe te doen. Daarvan probeer ik hem te overtuigen.

Inmiddels zit hij in België in een halfopen inrichting, en ik hoop van harte dat zijn onthutsend kleine gevoel van eigenwaarde verder gegroeid is. Soms is het jammer dat je taak als geestelijk verzorger ophoudt bij vertrek van gedetineerden uit de inrichting, omdat je zo graag zou willen weten hoe het verder gaat met een van je gesprekspartners.

Een kilo suiker

Een andere man, ook een tijdje kerkhulp, krijgt net nadat hij voor die taak is gevraagd straf wegens diefstal. Hij heeft een medegegetineerde uit cel 10 eerst gevraagd om samen met hem naar het voetballen te gaan kijken in de recreatieruimte. Daar staat een TV met groot scherm. Een half uur in de wedstrijd zegt hij even naar de WC te gaan, maar in werkelijkheid gaat hij cel 10 in en steekt de tabak van zijn medegegetineerde in zijn eigen zak. Dan gaat hij quasi argeloos weer met het slachtoffer van de diefstal TV kijken. Hoe hij het in zijn hoofd kon halen dat dit niet uit zou komen weet ik niet, maar mensen zitten dikwijls niet vast voor hun hoge intelligentie.

Nu was voor mijn collega's en mijzelf wel even de vraag of hij kerkhulp kon blijven. Want de kerkhulp heeft toegang tot het keukentje, met begerenswaardig materiaal als koffie, suiker en koekjes. Maar omdat je iemand niet twee keer wilt straffen voor één zaak, hebben we hem in functie gehouden, maar wel met de waarschuwing dat wij hem bij vermissing van goederen ogenblikkelijk van zijn taak zouden ontheffen. Uiteraard bezwoer hij niets weg te zullen nemen, hij had nu zijn lesje geleerd, enzovoort.

Een week of drie later breng ik hem terug naar zijn cel, en als hij de deur daarvan opendoet valt er een heel kilo suiker onder zijn trui vandaan. Omdat het op slag van middagpauze is, waarbij alle deuren dicht moeten zijn, kan ik op dat moment alleen nog reageren met: 'Hier eindigt je baantje in de kerk' en me erover verbazen dat hij nog steeds denkt met diefstal weg te komen.

De week daarop zoek ik hem op in zijn cel. Hij is dan ook net overgeplaatst naar een andere gang - die overplaatsing stond al in de planning. Ik vraag hem hoe hij op de gedachte is gekomen om suiker te stelen, maar op zo'n vraag komt natuurlijk nooit een verlossend antwoord. Ik denk dat de overtreder zich in zo'n geval ook schaamt. Maar mij interesseert ook niet

zozeer dat pak suiker, maar wel waar zijn drijfveer zit om te blijven stelen, en zo zichzelf in de problemen te brengen. Dus ik vraag hem redelijk bot op de man af: 'Ben je op deze gang ook van plan om te gaan pikken?' Hij roept luid en duidelijk: 'Nee!' 'En waarom dan niet?' 'Wel, toen ik hier op de gang kwam is die-en-die bij me langs gekomen, en me verteld dat ze me helemaal verrot zouden slaan als ik hier iets flikte. Dus laat ik het wel uit mijn hoofd.' Dat is duidelijk. En nu geloof ik dat hij het meent, want ik ken die-en-die ook als iemand waar je geen ruzie mee wilt krijgen. 'Hadden wij je dat ook moeten zeggen, toen je kerkhulp werd?' vraag ik. Dat blijkt niet het geval. Het is geen taal die bij geestelijke verzorging past. Het gaat in relatie met hem over vragen als: 'Hoe ben ik geworden tot wat ik nu ben?' 'Waar zit de pijn in mijn leven, en wie bezorg ik pijn?' 'Wat deugt er wel of niet aan mijn leven?' 'Hoe kan ik respect en vertrouwen verdienen?' Het zijn vragen die alleen de betrokkene zelf kan beantwoorden, maar er moet iemand zijn die dit soort vragen stelt. In de relatie met deze gedetineerde gaat het er ook om, dat wanneer hij vragen over zijn zelfrespect zeer negatief beantwoordt, er iemand zegt wat er wel deugt aan zijn leven en dat er wel degelijk respect en vertrouwen te verdienen valt.

Terwijl veel personeel verontwaardigd reageert op het kilo gestolen suiker onderneem ik een zoektocht naar de vraag, welke leegte deze suiker moest vullen, en of dat op een andere manier kan. Het gaat er mij om dat er in zijn storting ook iets van heling gaat plaatsvinden. Dat begint ermee dat ik hem niet afschrijf.

'Ik heb geen wanen, hij zal ze hebben!'

Een derde man zit in het PPC, het Penitentiair Psychiatrisch Centrum in Zaanstad. Hij zit vol boosheid en agressie, en ik word gevraagd hem op te zoeken omdat hij 'verkeerd gedoopt' zou zijn. Ik word dan wel nieuwsgierig, want ik weet niet precies hoe je verkeerd zou kunnen dopen. In ons eerste gesprek vertelt hij dat hij 'in demonen' gedoopt is, en daarom niet uit de problemen is gekomen maar er een stel nieuwe bij heeft gekregen. 'En daar hebben ze mij van tevoren niets over verteld, ik kwam er pas later achter. Dominee, vindt u dat nu eerlijk?' En dat wordt met zo'n stemverheffing gezegd, dat er door personeel op de afdeling even gekeken wordt of het wel goed gaat in het kamertje waar we in gesprek zijn.

Ik probeer elke week een keer bij deze man langs te gaan. In het begin lukt het niet altijd hem te spreken, omdat hij regelmatig in de OBS is opgenomen omdat hij te agressief was. Ik suggereer eens het gebruik van de boksbal.

Wanneer ik hem later weer spreek heeft hij zijn voet in het verband. Op mijn vraag wat er gebeurd is zegt hij dat hij voor de derde keer zijn tv heeft stukgegooid, en vervolgens zo'n trap tegen het ding heeft gegeven, dat de nagel van zijn grote teen er helemaal afgescheurd is. Dan zegt hij over het vernielen van tv's: 'Ik geloof dat ik dat maar niet meer ga doen.' Dat lijkt me een uitstekend besluit en dat vertel ik hem ook.

Wanneer deze man over gebeurtenissen in zijn leven spreekt zijn dat coherente verhalen, maar hij plakt er wel een verrassend vreemde interpretatie aan. Zo heeft hij de vrouwelijke voorganger die hem gedoopt heeft, behoorlijk lastig gevallen. Hij vertelt dan dat hij weer een keer naar haar huis loopt, door haar buurman wordt gezien en wordt weggestuurd. Voor mij is dan helder dat ze hem daar zat zijn en niet meer willen zien. Maar hij concludeert iets heel anders. Iemand heeft van afstand zijn hersens uitgelezen, wist dat hij komen zou, heeft de bewuste buurman gewaarschuwd, zodat die hem weg kon sturen. Die waan staat voor hem als een paal boven water. Een van de openhartige opmerkingen van deze man: 'De psychiater zegt dat ik wanen heb. Knettergek die man! Ik heb geen wanen, hij zal ze hebben.'

Wat is nu geestelijke verzorging in zo'n situatie? Ik vind dit een lastige. Ik probeer in de eerste plaats buiten de discussie te blijven of zijn interpretatie van wat hij beleeft klopt. Soms probeer ik er wel een alternatieve interpretatie naast te leggen, maar verder ga ik daarin niet. Volgens mij helpt dat namelijk helemaal niet. Ik probeer wel dicht bij hem te blijven. De laatste keer dat ik hem opzocht beende hij door de afdeling en riep al meteen dat hij niemand wilde spreken, ook mij niet. Dan vraag ik hem wel om te vertellen waarom hij mij dan niet wil spreken en dat ik toch wel benieuwd was naar zijn welbevinden, en na twee rondjes achter hem aan over de afdeling te hebben gelopen pakt hij een stoel en gaat omstandig uitleggen waarom hij niemand spreken wil. Na een half uur is hij blij dat hij zijn hart heeft kunnen luchten en dat er iemand naar hem heeft willen luisteren. Misschien is dat in deze situatie ook wel de enige, beperkte mogelijkheid van geestelijke verzorging. Anderen gaan beslist geen gesprek aan als betrokkene aangeeft dat niet te willen, en ik kom op dit moment niet verder dan dat ik tijd maak om hem aan te horen en op zo'n moment alleen als ventiel dien, waarbij hij de spanning van zich af kan praten. Het zou niet de eerste keer zijn. Ik herinner mij het gesprek met een ander persoon, die in de isoleercel zat onder 'viermansbenadering', dat wil zeggen dat de deur pas open mag als er vier bewakers voor de deur staan om hem te overmeesteren als hij agressief wordt. Ik mag hem spreken, maar alleen door het luikje van de deur, omdat er op dat ogenblik maar drie bewakers aanwezig zijn. Zodra het luikje opengaat en ik vraag hoe het met hem gaat, schreeuwt hij terug dat hij helemaal niet om de dominee gevraagd heeft. Ik geef hem daarin volmondig gelijk, maar dat ik, ook als hij niet om mij vraagt, nog wel wil weten hoe het met hem gaat. Na tien minuten schreeuwen zegt hij: 'Bedankt voor het gesprek'. In zo'n geval dient de geestelijke verzorging alleen als uitlaatklep. Maar die moet er ook zijn.

Ik vind geestelijke verzorging aan mensen met een stoornis ongelofelijk boeiend. In elke situatie moet je nadenken: 'Wat kan ik nu, op dit moment, voor deze mens betekenen?'. Er is geen enkele mogelijkheid om op de automatische piloot te gaan werken. Daarvoor zijn de omstandigheden en de gesprekspartners te onvoorspelbaar.

Samenleven in geschonken vrijheid.¹

Hoe geloofsgemeenschappen in de nazorg de verbinding met ex-gedetineerden kunnen versterken.

Reijer J. de Vries

De landelijke ontmoetingsdag van Kerken met Stip op 1 april 2017 in Apeldoorn had als thema: ‘verbinding maken met de doelgroep’. De focus lag daarbij op de vraag hoe je dat als vrijwilliger op individueel niveau doet. Die verbinding vormt de basis voor de kerkelijke nazorg. Daarnaast is van belang hoe geloofsgemeenschappen de verbinding met de doelgroep kunnen versterken bij de nazorg aan mensen met een detentie-ervaring. Op die bredere vraag op mesoniveau is mijn onderzoek bij het Centrum voor Justitiepastaat (CJP) gericht, onder de titel ‘Religieus geïnspireerde nazorg aan ex-gedetineerden’. De vraag naar verbinding op het individuele niveau is overigens een onderdeel daarvan. Tijdens de ontmoetingsdag heb ik een tussentijdse balans opgemaakt van wat ons onderzoek de afgelopen jaren aan kennis heeft opgeleverd.²

Het onderzoek bevestigt de wetenschap en de ervaring dat geloofsgemeenschappen in Nederland een belangrijke rol spelen als het gaat om verbinding maken met gedetineerden en ex-gedetineerden.³ De 80 kerken met stip zijn daarvan niet alleen een voorbeeld, maar ook voortrekkers. De verbinding wordt voor een belangrijk deel gemaakt in de gevangenis. Dat gebeurt via de bijdrage van vrijwilligers die op verschillende manieren aanwezig zijn bij en voor de gedetineerden. Het gebeurt ook op structureel niveau door de betrokkenheid van plaatselijke kerken en parochies, bijvoorbeeld door financiële bijdragen, medewerking van koren, het geven van bloemen en zo meer. Kerken met Stip willen die verbinding ook na de vrijlating onderhouden of opnieuw maken. Daarbij worden bijzondere ont-

¹ Dit is een bewerkte en uitgebreide versie van de lezing ‘Verbinding versterken’ tijdens de Ontmoetingsdag van Kerken met Stip, 1 april 2017 te Apeldoorn.

² Het onderzoeksproject is officieel gestart tijdens de presentatie ervan op een Minisymposium dat op 2 juni 2015 aan de PThU te Amsterdam werd georganiseerd door de Stichting tot bevordering van het wetenschappelijk onderzoek en onderwijs m.b.t. het justitiepastaat. Zie voor de brochure van het mini-symposium: <https://www.protestantsekerk.nl/actief-in-de-kerk/bibliotheek/bibliotheek?q=Brochure-Mini-symposium-De-ex-gedetineerde-ons-een-zorg>. De tussenbalans heeft betrekking op de onderzoeksresultaten sinds het vooronderzoek naar protestantse kerken met stip in 2013 (gepubliceerd in 2016).

³ W. Timmer, ‘Herstelgericht pastoraat en diaconie, vrijwilligerswerk en oriëntatie op nazorg’, in: A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastaat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastaat* (Budel: Damon, 2009), 267-291. Vgl. Veerle Rooze & Trudy Vester, ‘Herstelgericht werken in pastoraat en nazorg vanuit praktijktheoretisch perspectief’, in: Th. de Wit, R. de Vries en R. van Eijk (red.), *Grensverkeer. De meerstemmigheid van de geestelijk verzorger bij justitie* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2013), 51-66.

moetingen gerealiseerd. Sinds de aanstelling bij de landelijke Projectgroep Kerken met Stip van een coördinator in de persoon van Hendrine Verkade in 2015 is het tot stand brengen van koppelingen tussen ex-gedetineerden en kerken het laatste jaar aantoonbaar verbeterd.⁴

Wat echter ook aandacht vraagt is de manier van kerkzijn van de lokale geloofsgemeenschap als geheel. Het onderzoek laat zien dat daarin verbeteringen mogelijk zijn die de verbinding met mensen met een detentie-ervaring kunnen versterken. Op basis van een tussenbalans van de onderzoeksresultaten van het onderzoeksproject van het CJP blijken drie thema's centraal te staan: hoe is de gemeente een *inclusieve, spirituele* en *lerende* kerk? In het vervolg zal ik deze drie thema's uitwerken en laten zien op welke manieren de verbinding versterkt kan worden; ik sluit af met een conclusie.

1. *Hoe inclusief?*

Als een kerkelijke gemeente in de nazorg aan mensen met een detentie-ervaring verbinding met hen wil maken, is een eerste voorwaarde dat zij zich verbonden kunnen voelen met andere mensen in die geloofsgemeenschap. Nu is zich verbinden een relationeel gebeuren en moet dus van twee kanten komen. Aan de kant van de mensen met detentie-ervaring kan dat inhouden dat hun psychische of sociale problematiek, als gevolg van hun biografie en van de effecten van de detentie, een belemmering kunnen vormen om verbinding te voelen, toe te laten of te communiceren. Justitiepastor Arjan Noordhoek schrijft daarover: 'Bij de gedetineerde populatie bestaat een groot wantrouwen naar alles wat in de gevestigde en "geslaagde" samenleving gewoon is. De geestelijke afgezant van de kerk zal daarom eerst krediet moeten opbouwen of moeten verdienen voordat men ter kerke gaat.'⁵ Jan Eerbeek heeft er steeds weer aandacht voor gevraagd dat in de nazorg rekening gehouden moet worden met de meervoudige problematiek waarmee veel (ex-)gedetineerden te strijden hebben en dat dit de terugkeer in de samenleving voor henzelf tot een grote opgave maakt.⁶

⁴ Zie hierover het Beleidsplan van Kerken met Stip, *Gewoon doen! Beleidsnota 2016/2017 Vereniging Kerken met Stip*, 2016, 4, zie: <http://kerkenmetstip.nl/wp-content/uploads/2016/03/Gewoon-doen-Beleidsplan-2016.pdf> [geraadpleegd 3-10-2017]. Vgl. mijn beknopte verslag van de recente ontwikkelingen in R.J. de Vries, 'Straffälligenhilfe und Kirche in den Niederlanden', in: Sabine Bruns, Marie-Therese Reichenbach (Hg.): *Resozialisierung als gesamtgesellschaftliche Aufgabe* (Freiburg: Lambert, 2017).

⁵ A. Noordhoek, 'Liturgie in de bajes', in: L. van Tongeren (red.), *Liturgie op maat. Vieren in het spanningsveld van eenheid en veelkleurigheid* (Heeswijk: Berne Meander, 2009), 79-97, hier 92.

⁶ J. Eerbeek, 'Nazorg aan ex-gedetineerden', in: M.B. Blom, *Muurvast. Verhalen uit het Justitiepastoraat* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1996), 275-281. Vgl. dez., *Een misdadiger is meer dan zijn delict* (Amsterdam: Ark Media, 2009), 91-92.

Hier gaat het echter om de rol die de geloofsgemeenschap speelt. Voor iemand met een detentie-ervaring is daarbij de eerste indruk heel belangrijk. Een houding en gedrag van gastvrijheid is daarbij cruciaal: ben je welkom in dit huis, in deze gemeenschap van mensen? De basis daarvoor is de tussenmenselijke ontmoeting: word je gezien, word je aangesproken? Word je daarin erkend in wie en hoe je bent, mag je er zijn? Of met de woorden van Annelies van Heijst: zien ze je staan?⁷ Daarmee wijst Van Heijst op het belang van erkenning voor onderlinge verbondenheid. Mensen zijn op elkaar aangewezen, ze bestaan in elkaars ogen. Van Heijst wijst er daarbij in het bijzonder op hoe cruciaal en kwetsbaar erkenning is voor zorgafhankelijke mensen. Zorgafhankelijkheid noemt ze een ‘zeer bepalende sociale verschilmaker’.⁸ Gelet op de zojuist genoemde complexe problematiek waarmee veel mensen met detentie-ervaring te maken hebben, kan hun ‘hulpafhankelijkheid’ ook als een ‘sociale verschilmaker’ worden getypeerd. Deze maakt hen extra gevoelig voor de dynamiek van erkenning en miskenning in het sociale verkeer. Op dit punt laat het onderzoek van het CJP tot nu toe zien dat vooral drie factoren een rol spelen: de sociale samenstelling van de geloofsgemeenschap, de houding en de taal, en hoe lerend de kerk is. Ik ga hier in op de eerste twee punten, van de derde maak ik een afzonderlijk punt.

Allereerst speelt de *sociale samenstelling* van de geloofsgemeenschap een belangrijke rol, omdat die vanwege het fysieke, visuele karakter bepalend is voor de eerste indruk die de ex-gedetineerde krijgt als hij of zij letterlijk en figuurlijk ‘over de drempel’ komt. In de gevangenis heeft de gedetineerde een geloofsgemeenschap meegemaakt tijdens de kerkdiensten die vaak wisselde en gekenmerkt werd door heel diverse culturele en spirituele achtergronden. Als hij (soms zij) eenmaal buiten is en een kerk zoekt om een kerkdienst bij te wonen, dan neemt hij deze ervaring van diversiteit mee. Zo kijkt hij naar de (sociale) samenstelling van de geloofsgemeenschap. Vooral de zichtbare aspecten als de kleur van de huid (ras) en de haren (leeftijd), kleding en gedrag (sociaaleconomische status) en de verhouding tussen mannen en vrouwen (gender) spelen daarbij een rol.⁹ Ons onderzoek naar het functioneren van protestantse kerken met stip illustreert dat de kans dat ex-gedetineerden zich thuis voelen in een meer gemengd samengestelde gemeente groter is dan in een eenzijdig samengestelde gemeente.¹⁰

⁷ A. van Heijst, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning* (Kampen: Uitgeverij Klement, 2009²).

⁸ A.w., 30-32, hier 31.

⁹ Ruth Armstrong verwijst naar ras en sociaaleconomische factoren, zie R. Armstrong, ‘Transforming Rehabilitation: Can faith-communities help to reduce reoffending?’, *Prison Service Journal* 2014/ no. 216, 3-12. Ons onderzoek laat zien dat leeftijd en gender ook een rol spelen: R.J. de Vries, ‘Grenzen zwischen Kirche und Gefängnis seelsorglich überschreiten’, *Wege zum Menschen* 68/1 (2016), 75.

¹⁰ De Vries, ‘Grenzen zwischen Kirche und Gefängnis’, 73. De daar als ‘KmT 1’ genoemde gemeente verwijst naar de Nassaukerk in Amsterdam en is de meest divers sa-

Jan Eerbeek noemt de diversiteit van de kerkgangers als een van de factoren die een kerk aantrekkelijker maakt.¹¹ De vraag aan kerken met stip is dus: is er in jullie situatie sprake van een eenzijdige of een gemengde samenstelling? Op dit punt kunnen plaatselijke kerken eenvoudig een zelftest doen: wat zijn de kenmerken van de gemeenteleden, welke mensen zitten 's zondags in de kerk? Voor deze zelftest moet vooral gelet worden op de kenmerken waarop gedetineerden zich gemiddeld onderscheiden.¹² Deze 'gelaatstrekken' kunnen helpen bij de bewustwording van het eigen 'gezicht' van de gemeente. Te denken valt aan sociaal-culturele kenmerken. Gender: in de gevangenis is de verhouding man-vrouw 92-8%. Leeftijd-verhouding: twee-derde is tussen 18-39 jaar. Herkomst: 35% heeft een migrantenachtergrond. Gezondheid: ongeveer twee-derde heeft psychiatrische symptomen, 60% is verslaafd, geschat wordt dat 15-25 % een licht verstandelijke handicap heeft.¹³ Voor de zelftest gaat een geloofsgemeenschap na hoe de verhoudingen op deze kenmerken onder de kerkgangers op zondagmorgen zijn. Sociaaleconomische kenmerken zijn ook van belang. Bij het verlaten van de gevangenis heeft ongeveer 60% schulden. Ongeveer 80% is na drie maanden nog werkloos en bijna de helft heeft een uitkering als belangrijkste inkomensbron.¹⁴ Ongeveer 20% is dakloos, terwijl velen slapen in een opvanghuis of bij vrienden. Hoe valt de zelftest van de geloofsgemeenschap hier uit? De kans is groot dat in veel kerken met een eenzijdige samenstelling iemand met detentie-ervaring op het eerste 'gezicht' de indruk krijgt daar niet thuis te horen.

In de tweede plaats zijn *houding en taal* van invloed op de inclusiviteit van een gemeenschap.¹⁵ Andries Baart heeft in zijn presentie-onderzoek het onderscheid gemaakt tussen de A-wereld (van de geprivilegieerden) en de

mengestelde gemeente in dit onderzoek. Zie ook ons onderzoek naar de Nassaukerk: R.J. de Vries & H. Noordegraaf, 'Kerk met Stip – naar een inclusieve kerk? Een case-study', in: Th. de Wit, R. de Vries en R. van Eijk (red.), *Lost in Translation? De (ex-)gedetineerde in de participatiesamenleving* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2014), 77-94.

- ¹¹ J. Eerbeek, *Gaan in het licht van de hoop* (Amsterdam: Ark Media, 2013), 226 v.
- ¹² De Vries, 'Grenzen zwischen Kirche und Gefängnis', 76. De cijfers zijn hier aangepast op basis van: M.G.C.J. Beerthuizen, K.A. Beijersbergen, S. Noordhuizen en G. Weijters, *Vierde meting van de monitor nazorg ex-gedetineerden*, (Den Haag:WODC, 2015). De cijfers in deze meting hebben betrekking op de gedetineerden met ontslag in de periode 2008-2012.
- ¹³ Vivian den Hartogh (red.), *Handreiking bij Samenwerkingsmodel Nazorg volwassen (ex-)gedetineerde burgers gemeenten – Justitie* (Den Haag, juni 2009). De Raad voor de Strafrechttoepassing en Jeugdbescherming (RSJ) hanteert in een advies uit 2013 ditzelfde aantal, zie: https://www.rsj.nl/binaries/definitief-lvb-gedetineerden-brief_tcm26-26133.pdf [geraadpleegd 27-09-2017].
- ¹⁴ Volgens cijfers van het CBS uit 2015: <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2015/27/vier-op-de-vijf-mannelijke-ex-gedetineerden-heeft-geen-werk> [geraadpleegd 27-09-2017]
- ¹⁵ De Vries & Noordegraaf, 'Kerk met Stip'.

B-wereld (van de onder-geprivilegieerden).¹⁶ Beslissend is de vraag of er sprake is van eenrichtingsverkeer of van wederkerigheid tussen beide werelden. De wederkerigheid is merkbaar in de taal die wordt gesproken en de duidingen die daarin van de wereld worden gegeven. Mijn onderzoek in 2013 naar protestantse kerken met stip liet zien dat het in bijna alle gevallen om eenrichtingsverkeer gaat: van de A-wereld van de kerk wordt een aanbod gedaan richting de B-wereld van de ex-gedetineerde, zonder dat hun taal en duiding de geloofsgemeenschap verandert.¹⁷ Inmiddels is daarin beweging gekomen. Kerken met Stip benadrukt sinds het Beleidsplan *Gewoon doen* in 2016 het belang van vraaggericht werken.¹⁸ Dat houdt in dat geloofsgemeenschappen moeten aansluiten bij de behoeften van de ex-gedetineerden en dus maatwerk dienen te leveren. Daarvoor is nodig dat niet alleen de vrijwilligers, maar ook de gemeenteleden van een Kerk met Stip een passend beeld hebben van die behoeften en verwachtingen. Het CJP zal daarnaar, in samenwerking met Kerken met Stip, de komende tijd onderzoek doen.

Een goed voorbeeld van het verbinden van de A- en de B-wereld geeft Arjan Noordhoek in zijn beschrijving van een kerkdienst in de bajes. Hij kiest liederen met een laagdrempelige tekst die aansluit bij de behoefte en ervaring van de gedetineerden, 'omdat in deze omgeving veel vertrouwen moet worden gewekt'. Als zo'n tekst niet beschikbaar is, schrijft hij die zelf. En dan vertelt hij hoe hij de brug tussen de beide werelden van kerk en gevangenis steviger maakte 'onder andere door liederen en teksten uit de bajes mee te nemen naar de kerk en andersom, en ook door veel kerkmensen mee te nemen naar de bajes en andersom'.¹⁹

2. *Hoe spiritueel?*

Veel gedetineerden ervaren in de gevangenis de waarde van godsdienstige vormen en rituelen en van de taal en de inhoud van het geloof.²⁰ In de gevangenis komen gedetineerden veelal voor het eerst of na lange tijd weer in aanraking met kerk en geloof en velen waarderen dat positief.²¹ Het aantal kerkgangers is in de gevangenis ongeveer twee keer zo groot als daarbui-

¹⁶ A. Baart, *Een theorie van de presentie* (Utrecht: Lemma, 2001), 227-234.

¹⁷ De Vries, 'Grenzen zwischen Kirche und Gefängnis', 74-78.

¹⁸ Kerken met Stip, *Gewoon doen!*, 4.

¹⁹ Noordhoek, 'Liturgie', 96.

²⁰ P. Oskamp, *Overleven tussen steen en staal. Vieringen en geloofsbelevingen in de bajes onderzocht* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2004).

²¹ Th. Van Dun, 'Liturgisch pastoraat. De justitiepastor als voorganger', in: Van Iersel & Eerbeek, *Handboek justitiepastoraat*, 292-348; vgl. J. Eerbeek, 'Ingesloten maar niet uitgesloten. Zingeving en herstelgericht pastoraat', *Handelingen* 2017/2, 9-17. Voor een impressie van de kerkdienst in de gevangenis zie: Eerbeek, *Een misdadiger*, 117-123.

ten.²² De justitiepastor is in persoon de vertegenwoordig(st)er van dit geloof en de vormgeving daarvan.²³

Een aspect van het belang van religie is het narratief van bevrijding en bekering, dat gevangenen kan ondersteunen in het voornemen om hun leven te veranderen.²⁴ In dit narratief spelen Bijbelverhalen en geloofsthema's een dragende rol. In het kader van herstelgericht pastoraat komen gevangenen daarmee in aanraking via de pastorale contacten met de justitiepastor of vrijwilligers, in de kerkdiensten en in de groepsbijeenkomsten, maar ook door individueel gebed en Bijbellezen.²⁵ Preken, Bijbel en liederen dragen woorden, thema's en interpretatieschema's aan om de eigen ervaringen in een nieuw jasje te steken, een nieuw habijt, dat de nieuwe habitus en het gedrag verder helpt vorm geven. Het onderzoek van Maruna laat zien dat gelovigen die in persoon dit geloof leven voor (ex-)gedetineerden als vertrouwenspersoon een centrale rol spelen, bevestigend en corrigerend.²⁶

Thema's die voor gedetineerden in dit nieuwe narratief een belangrijke rol spelen zijn schuld en vergeving, verzoening, het beeld van Jezus als de gene die door zijn lijden en sterven onze zonden en schuld verzoent, de genade die ons aanvaardt zoals we zijn.²⁷ Lieder die daarvan zingen, liefst met een ritme, toon, muzikale begeleiding die inwerkt op de emotie, zijn geliefd.²⁸ Het onderzoek tot nu toe laat zien dat er wat betreft deze aspecten van preek en liturgie een verschil is tussen de kerkdiensten in de gevange-

²² De Vries, 'Grenzen zwischen Kirche und Gefängnis', 66. Cijfers op basis van Leo Spruit u.a., *Geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen. Een onderzoek bij directeuren, geestelijk verzorgers en ingeslotenen in het gevangeniswezen, jeugdinstellingen en tbs-klinieken* (Nijmegen: Kaski, 2003). Meer recente cijfers over kerkbezoek in de bajes zijn mij niet bekend.

²³ R. Akkermans, 'Beleving van de Vrijplaats bij gedetineerden', in: Th. de Wit, R. de Vries en R. van Eijk (red.), *Een heilige en veilige plek. Vrijplaats en spiritualiteit in de geestelijke verzorging bij justitie* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2015), 31-37, hier 33-34. Vgl. Fred van Iersel, 'Christelijke spiritualiteit in detentie: een terreinverkenning', *Handelingen* 2017/2, 39-51.

²⁴ S. Maruna, *Making good: How ex-convicts reform and rebuild their lives* (Washington: APA Books, 2001). Vgl. de voorbeelden van bekeringsverhalen in twee Pinksterkerken in: R. Smit, 'Migrantenkerken als schakel in de re-integratieketen', in: De Wit e.a., *Lost in Translation?*, 61-75, hier 73 v.

²⁵ R.J. de Vries, 'Dietrich Bonhoeffer als uitdaging voor de justitiepastor', in: Th. de Wit, R. de Vries en N. den Toom (red.), *Koordansen. Ethische vragen in justitiële inrichtingen* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2016), 119-137, hier 120-123.

²⁶ S. Maruna, 'Who owns resettlement? Towards restorative re-integration', *British Journal of Community Justice* 4/2 (2006), 23-33; S. Maruna e.a. 'Ex-offender reintegration: theory and practice', in: S. Maruna & R. Immarigion (eds.), *After crime and punishment. Pathways to offender reintegration* (Cullompton: Willan, 2004). Voor ervaringen in de UK: M. Kavanagh, 'Contextual Issues: Justice and Redemption', in: Chr. Swift, M. Cobb & A. Todd (Ed.), *A Handbook of Chaplaincy Studies. Understanding Spiritual Care in Public Places* (Farnham: Ashgate, 2015), 255-270, hier: 256 v.

²⁷ L. Spruit, 'Het religieuze profiel van gedetineerden, met het oog op herstelgericht pastoraat', in: Van Iersel & Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat*, 155-170.

²⁸ Oskamp, *Overleven*, 27-29.

nis en in de kerk buiten.²⁹ De rol van de voorganger is in de kerk buiten afstandelijker, diens taal en de inhoud van de preken en gebeden is (heel) anders, de liederen zijn qua muziek, begeleiding en taalgebruik traditioneler, moeilijker en minder appellerend aan het gevoel. Bovendien is er minder aandacht voor symbolen en zijn de rituelen collectiever. Er worden geen kaarsjes aangestoken tijdens de voorbeden, om een voorbeeld te noemen, terwijl dit lichtritueel vanwege de symbooltaal van het licht voor veel gedetineerden juist zo belangrijk is. Het is een soort gebed.³⁰ Kortom: de spiritualiteit in menige geloofsgemeenschap vergt van mensen met een detentie-ervaring een groot aanpassingsvermogen. Hierbij moeten we wel opmerken dat er op dit punt van liturgische vormgeving en inhoud van de prediking en liederen een grote verscheidenheid bestaat tussen de diverse denominaties van de kerken met stip in Nederland. In de ene geloofsgemeenschap lukt het beter ex-gedetineerden bij de kerkdienst te betrekken dan in de andere. Nader onderzoek is nodig om deze verschillen te inventariseren en een nauwkeuriger beeld te krijgen welke factoren bijdragen aan het bevorderen van de aansluiting.

Niet alleen de spiritualiteit op zondag, ook die van doordeweeks is hier van belang. Het gaat dan om het versterken van de verbinding tussen sociale presentie en religieuze beleving.³¹ Volgens het onderzoek van Ruth Armstrong blijven ex-gedetineerden langer verbonden met een geloofsgemeenschap wanneer zij hun geloof met anderen kunnen delen. 'De meeste deelnemers in dit onderzoek gingen niet naar een geloofsgemeenschap op zoek naar hulp. Zij zochten een plaats waar anderen hun geloof deelden en waarin ze hoopten erbij te horen. Zij wilden ergens hun geloof praktiseren en in dat proces hun nieuw gevonden identiteit voeden'.³² Het delen van het geloof is een basis voor *belonging*, aldus Armstrong. Deze bevinding sluit aan bij het eerder genoemde onderzoek van Maruna naar de rol van het geloofsnarratief bij de vorming van de identiteit. Juist omdat gedetineerden als ze vrij komen vaak nergens meer bij horen en als enkelingen leven tussen velen, is een *sense of belonging* voor hen waardevol.³³

Ons onderzoek laat evenwel zien dat in de nazorg door geloofsgemeenschappen vrijwilligers veelal weinig of geen uiting geven aan de religieuze beleving die hen beweegt om sociaal en diaconaal present te zijn. In de na-

²⁹ De Vries, 'Grenzen zwischen Kirche und Gefängnis', 75; De Vries & Noordegraaf, 'Kerk met Stip', 85-86. Oskamp, *Overleven*, brengt de verschillen overzichtelijk in beeld. Vgl. R. van Eijk, 'Tussen Egypte en Babylon ligt Emmaüs. De justitiepastor en de relatie tussen bajeskerk en 'buitenkerk', in: De Wit e.a., *Grensverkeer*, 67-81.

³⁰ Oskamp, *Overleven*, 36-39. Over het belang van symbolen in het justitiepastoraat zie: Eerbeek, *Gaan in het licht*, 181-189. Vgl. Van Dun, 'Liturgisch pastoraat', 319-324; Noordhoek, 'Liturgie', 88-91.

³¹ Eerbeek, *Gaan in het licht*, 226 stelt dat de relevantie van de geloofsgemeenschap wordt vergroot als de religieuze beleving verbonden wordt met sociale presentie. Hij illustreert dat met activiteiten van het Exodushuis in Den Haag.

³² Armstrong, 'Transforming Rehabilitation', 10 v. Vertaling door de auteur.

³³ Noordhoek, 'Liturgie', 84; Eerbeek, *Een misdadiger*, 143 v.

zorg staat de diaconale hulp centraal en dit werk blijkt begrijpelijkerwijs te voorzien in belangrijke materiële en sociale levensbehoeften van mensen met een detentie-ervaring. Tegelijk suggereert ons onderzoek dat geloof, God en zingeving zelden ter sprake komen.³⁴ Een indicatie daarvoor is dat vrijwilligers in een protestantse Kerk met Stip over de motivatie voor en de inhoud van hun werk in seculiere taal spreken en religieuze taal bewust vermijden.³⁵ Sake Stoppels signaleerde eerder (in 1996) al in zijn proefschrift eenzelfde terughoudendheid in het gebruik van geloofstaal bij vrijwilligers in kerkelijke inloopcentra.³⁶ Vrijwilligers noemen deze huiver om te evangeliseren ('zieltjes winnen') ook. Daarbij komt dat negatieve ervaringen met religie of met religieuze vertegenwoordigers in het leven van ex-gedetineerden het contact met hen kunnen bemoeilijken of belemmeren. Bovendien kunnen religieuze thema's leiden tot uitzichtloze discussies. Naast deze huiver voor de negatieve effecten van religieus taalgebruik noemen de vrijwilligers in ons onderzoek ook de kerk-politieke context van hun werk waarbij het bestuur om politieke redenen de binding met de kerk beperkt. Daarbij speelt de subsidie-afhankelijkheid een rol en ook dat is een reden voor seculier taalgebruik.

Hoe terecht en begrijpelijk deze overwegingen en contextuele factoren vanuit het perspectief van de vrijwilliger ook zijn, ze houden onvoldoende rekening met de existentiële vragen en de zingevende en spirituele behoeften die bij mensen met detentie-ervaring leven.³⁷ Door aan te sluiten bij deze vragen en behoeften op het gebied van de spiritualiteit kunnen Kerken met Stip de verbinding met ex-gedetineerden versterken. Deze aandacht voor de spiritualiteit dient wel gepaard te gaan met erkenning van de dubbele rol die religie speelt: zij kan herstel bevorderen, maar ook intolerantie.³⁸ Religie kan bevrijden, maar ook psychische aandoeningen verhullen of bevestigen.³⁹

3. Hoe lerend?

Zowel voor de inclusiviteit als voor de spiritualiteit is de vraag van belang hoe lerend de geloofsgemeenschap is. In ons onderzoek blijkt dit leren plaats te vinden in de verbindingen tussen de verschillende betrokkenen bij de (na)zorg. De onderlinge communicatie lijkt daarin een belangrijke rol te

³⁴ De Vries, 'Grenzen zwischen Kirche und Gefängnis', 74 v.

³⁵ De Vries & Noordegraaf, 'Kerk met Stip', 84 en 92.

³⁶ S. Stoppels, *Gastvrijheid. Het inloopcentrum als gestalte van kerkelijke presentie* (Kampen, 1996). Zie ook zijn bijdrage in deze bundel.

³⁷ Zie hierover het themanummer 'Gevangen' over zingeving en detentie: *Handelingen* 2017/2.

³⁸ B. van Stokkum, 'Houdt religie af van misdaad? Over de impact van geloof, religieus geïnspireerde programma's en rehabilitatie van daders', *Tijdschrift voor Herstelrecht* 9 2009/4, 8-25, hier 14-16.

³⁹ J. Bodsico-Massink, 'Pastoraat en psychopathologie: "Jezus keek hem liefdevol aan"', in: Van Iersel en Eerbeek, *Handboek justitiepastoraat*, 144-154.

spelen. Wat betreft de verbindingen zien we dat er drie soorten relaties onderscheiden kunnen worden, op verschillende niveaus. Ik duid die relaties aan als verbinding *met* (de gevangenen), *binnen* (de geloofsgemeenschap) en *tussen* (de betrokkenen bij de nazorg). Het eerste punt betreft het zelfbeeld van de lokale kerkelijke gemeente of parochie, de kerkvisie. Het tweede gaat over de contacten en communicatie binnen de Kerk met Stip. Het derde punt vraagt aandacht voor de verbindingen tussen de verschillende partijen die in het nazorgnetwerk een rol spelen.

Het leerproces begint in de geloofsgemeenschap zelf rond de vraag naar haar zelfverstaan. Jaap Firet heeft, in aansluiting bij de Bijbeltekst in Hebreëën 13:3, dit leerproces getypeerd als het leren 'de gevangenen te denken als medegevangenen'.⁴⁰ Omdat de kerk haar bestaan te danken heeft aan de God die haar zonder voorbehoud aanvaardt, daarom is de kerk de gemeenschap van de volstreckte aanvaarding van de ander. Dat gaat volgens Firet wel in tegen de natuurlijke impuls van ons mensen om gevangenen uit te stoten en te verwerpen. Daarom stelt hij: 'het beslissende dat gebeuren moet is niet meer en niet minder dan een *bekering*'.⁴¹ Even later in zijn bijdrage formuleert Firet het zo: 'Maar belangrijker nog voor het verwerven van die andere kijk is, dat we zo diep mogelijk de gedachte ons eigen maken, dat onze vrijheid een *geschonken vrijheid* is.'⁴² Een mens is vrij, omdat God hem vrijspreekt. In dat geloof is de verbinding *met* de gevangene als medegevangene gefundeerd. Dit wordt benadrukt in de missie van het justitiepastaat die stoelt op 'de overtuiging dat gedetineerden ondanks de muren deel blijven uitmaken van de (geloofs)gemeenschap'.⁴³

Zo bezien is de verbinding met de (ex-)gedetineerde dan niet iets wat erbij komt, waar een kerk uit bepaalde overwegingen voor kan kiezen, maar het is een gegeven dat voorafgaat aan en bepalend is voor het kerkzijn. Firet typeert deze bekering als een gebeuren, als een leerproces. Daarin gaat het wat hem betreft om twee aspecten: 'een andere kijk krijgen op misdaad, misdadiger en straf' en 'een andere kijk krijgen op de samenleving en op zichzelf'. Dat betekent dat de gemeente zich laat informeren over en kennis neemt van inzichten zowel uit het strafrecht als uit de criminologie. Wat dat tweede betreft gaat het bijvoorbeeld om het besef dat criminaliteit ook te zien is als een symptoom van de samenleving. 'Misdadstatistieken kunnen een hulpmiddel zijn om iets over onze samenleving te weten te komen'.⁴⁴ Een toename van geweldsmisdrijven attendeert erop dat er in de samenleving factoren aanwezig zijn die tot het gebruik van geweld prikkelen.

Met het oog op dit dubbele leerproces pleit Firet ervoor dat er in de ker-

⁴⁰ J. Firet, 'De verantwoordelijkheid van de gemeente', in: J. Spoor (red.), *De kerk in de gevangenis*. (Kampen: Kok, 1983), 139-151.

⁴¹ A.w., 142.

⁴² A.w., 144

⁴³ Zie het Protestants competentieprofiel in: Van Iersel en Eerbeek, *Handboek justitiepastaat*, 548.

⁴⁴ A.w., 143.

kelijke gemeente een gemeentegroep of werkgroep gevormd wordt die zich inhoudelijk met deze kennisverwerving bezig houdt. Ik ga hier verder niet in op die concrete vormgeving. Ik noteer slechts dat Furet het ‘gedenken van de gevangenen als medegevangenen’ ziet als ‘een voorwaarde voor het tot stand komen van een werkelijke relatie’.⁴⁵ Dit leerproces zou mijns inziens de kern moeten zijn van de besluitvorming in een gemeente of parochie om een Kerk met Stip te worden.

Wat ons onderzoek echter duidelijk maakt is dat de verbinding met gevangenen wel een noodzakelijke, maar geen voldoende voorwaarde is voor het goed functioneren van de nazorg in een Kerk met Stip. Er is op het niveau van de verbindingen *binnen* de geloofsgemeenschap een voortgaand leerproces nodig. Uit het onderzoek naar het functioneren van protestantse Kerken met Stip uit 2013 bleek dat in veel gevallen de vrijwilligers de betrokkenheid van kerkenraad en predikant misten. Slechts door een van de elf geïnterviewde gemeenten werd melding gemaakt van een structureel overleg tussen predikant, vrijwilligers en andere betrokkenen.⁴⁶ Het onderzoek naar de kerkelijke nazorg in Zwolle laat zien dat er binnen de geloofsgemeenschappen aldaar geen structurele, georganiseerde communicatie plaats vindt tussen de vrijwilligers en anderen (onder wie predikant en kerkenraad of kerkbestuur).⁴⁷ Daarbij worden twee overwegingen genoemd: de vrijwilligers zetten zich in op persoonlijke titel en men is huiverig voor over-organisatie, lees: veel vergaderen.

Een eerste vraag is daarom hoe het werk van de (na)zorg vrijwilligers in de Kerken met Stip is ingebed in (de organisatie van) het gemeentelven. Daarbij gaat het vooral om de vraag hoe de communicatie tussen de betrokkenen vorm krijgt. Dat is een voortgaand leerproces, omdat er steeds weer nieuwe mensen bij betrokken raken en er steeds weer nieuwe onderwerpen de aandacht vragen. In ons onderzoek naar de Nassaukerk in Amsterdam hebben we vier thema’s genoemd die de lerende kerk kenmerken.⁴⁸ Allereerst de erkenning van verschillen en het expliciet benoemen ervan. Dat laatste is nodig voor de bewustwording onder alle betrokkenen en voor het op gang brengen van een bezinning op de vraag hoe de geloofsgemeenschap concreet en realistisch rekening houdt met deze verschillen. Van belang is dat alle betrokkenen, in dit geval dus ook de mensen met een detentie-ervaring, aan de bezinning kunnen deelnemen, dat hun stem en hun opvatting worden gehoord en in de besluitvorming worden recht gedaan. En dat allen op een adequate manier worden geïnformeerd over die besluitvorming. In de tweede plaats moeten er binnen de geloofsgemeenschap dan gevarieerde expressiemogelijkheden zijn voor de onderscheiden deelnemers. Om het risico te voorkomen dat er een eilandenrijk ontstaat, is het

⁴⁵ A.w., 144.

⁴⁶ De Vries, ‘Grenzen zwischen Kirche und Gefängnis’, 73 en 78.

⁴⁷ R.J. de Vries en R. van der Knijff, ‘Religieus geïnspireerde nazorg in Zwolle’, in: De Wit e.a., *Een heilige en veilige plek*, 113-135.

⁴⁸ De Vries en Noordegraaf, ‘Kerk met Stip’, 87-92.

in de derde plaats nodig dat er verbindingen worden gelegd en onderhouden tussen de verschillende betrokkenen binnen de gemeente. Het was bijvoorbeeld, zoals bleek tijdens ons onderzoek in 2015, een goed voorname van de Kerk met Stip in Zwolle om een jaarlijkse ontmoeting te beleggen tussen kerkbestuur en de vrijwilligers in de gevangenis, maar het leer-effect voor de geloofsgemeenschap blijft beperkt zolang daar niet bekend is dat zij een Kerk met Stip is.⁴⁹ In de vierde plaats moet er binnen de geloofsgemeenschap blijvend gewerkt worden aan draagvlak om mensen met dententie-ervaring en andere ‘gemarginaliseerden’ een plek te bieden. Daarvoor is ook een politiek beleid vereist om als geloofsgemeenschap in het publieke domein op te komen voor en stem te geven aan de mensen in deze doelgroep. Juist deze concrete en politieke bijdrage aan de sociale samenhang in kerk en samenleving en aan het verbeteren van het leven van mensen ‘in de marge’ van de maatschappij draagt bij aan het leerproces van de geloofsgemeenschap.

Naast de twee genoemde niveaus van communicatie met (gevangenen) en binnen (de geloofsgemeenschap) bevestigt ons onderzoek dat nog een derde niveau onmisbaar is: de communicatie *tussen* de verschillende partijen in het nazorgnetwerk. Een van de redenen is dat mensen die uit de gevangenis komen ondersteuning behoeven op meerdere leefgebieden. Dit gegeven vormde de aanleiding voor het project van het Justitiepastoraat, Exodus, Kerken met Stip en Kerken in Actie dat in 2011 van start ging onder de titel ‘Verbinden en Versterken’. De nadruk in dat project lag op het intensiveren van de relaties en activiteiten van bestaande diaconale structuren, maatschappelijke organisaties en gemeentelijke overheid.⁵⁰ Als een van de leerpunten van het project wijzen Rooze en Vester op het belang van een netwerkgerichte benadering van de nazorg en met het oog daarop van het bouwen aan een goede structurele organisatie.⁵¹ Daarbij kan vaak gebruik gemaakt worden van al bestaande interkerkelijke diaconale structuren.

Ons onderzoek in Zwolle in 2015 laat echter zien dat de betrokkenen bij de kerkelijke nazorg daar nog onvoldoende besef hebben van het belang van de inbedding van het werk van de vrijwilligers in een breder structureel georganiseerd overleg. En dat de communicatie tussen de betrokken partijen veelal ontbreekt, onder andere doordat men door gebrek aan structuur onvoldoende op de hoogte is van wie er bij de nazorg betrokken zijn en wat zij doen. Zo bleek bijvoorbeeld de informatie over (na)zorg aan (ex-)gedetineerden op de website van het Diaconaal Platform Zwolle zeer onvolledig te zijn. Gebrek aan menskracht en huiver voor de vergadercultuur worden dan vaak terecht als argument genoemd. Rooze en Vester hebben laten zien hoe een meer persoonlijke, eerder dan een institutionele benadering ruimte biedt om bestaande contacten communicatief te versterken

⁴⁹ De Vries en Van der Knijff, ‘Religieus geïnspireerde nazorg in Zwolle’, 126.

⁵⁰ Rooze en Vester, ‘Herstelgericht werken’, 51 v.

⁵¹ A.w., 61-64.

zonder dat dit meer tijd hoeft te kosten. Ze spreken in dat verband over de kerkvrijwilliger als ambassadeur.⁵²

Onderzoek van Herman Noordegraaf maakt duidelijk dat in het kader van de Wmo veel diaconieën al geleerd hebben om effectiever samen te werken met andere groepen en organisaties en de weg te vinden naar de loketten van de gemeentelijke overheid.⁵³ Van die ervaring kunnen Kerken met Stip gebruik maken. Een Kerk met Stip kan ook op dit punt een eenvoudige zelftest doen door enkele vragen te stellen zowel binnen de vrijwilligersgroep als op het niveau van diaconie en kerkenraad/kerkbestuur. Is de lokale diaconie op de hoogte van de activiteiten in het kader van Kerk met Stip? Is de lokale diaconie betrokken bij interkerkelijke samenwerking? Welke verbindingen onderhoudt de diaconie, al of niet in interkerkelijk verband, met andere groepen en organisaties, dan wel met gemeentelijke instellingen of het Veiligheidshuis? Staat de aandacht voor gedetineerden en ex-gedetineerden daarbij ook op de agenda? Hoe actueel is de informatievoorziening op de kerkelijke en diaconale websites ten aanzien van het werk van de lokale kerk met stip?

Op dit punt van samenwerking en communicatie tussen de verschillende partijen in het nazorgnetwerk staat het onderzoek nog in de kinderschoenen. In veel Kerken met Stip worden goede resultaten geboekt, maar dit is vaak bij andere kerken onvoldoende bekend. De Ontmoetingsdagen en de nieuwsberichten van de landelijke Projectgroep Kerken met Stip voorzien in de behoefte aan informatie. Om de verbinding op dit punt te versterken is daarnaast meer kennis nodig ten aanzien van welke factoren de samenwerking en communicatie bevorderen en welke factoren hierin belemmerend werken. Beschrijvingen van 'goede praktijken' in Kerken met Stip, bijvoorbeeld in de vorm van casestudies, kunnen helpen om verbindingen te versterken.

Conclusie

In deze tussenbalans van het onderzoek in het kader van het onderzoeksproject van het CJP heb ik drie thema's uitgewerkt die Kerken met Stip kunnen helpen om als geloofsgemeenschap de verbinding met de doelgroep te versterken. Ik heb de thema's geformuleerd als drie vragen die een Kerk met Stip aan zichzelf kan stellen: hoe inclusief, spiritueel en lerend zijn wij als geloofsgemeenschap in onze relatie met mensen met een detentie-ervaring? Het onderzoek laat zien dat op deze drie thema's geloofsgemeenschappen beter kunnen aansluiten bij de leefwereld van mensen met een detentie-ervaring.

⁵² A.w., 63.

⁵³ H. Noordegraaf, *Kerk en Wmo: de eerste vijf jaren (2007-2011). Een onderzoek naar (kritische) participatie van kerken in de Wmo* (Groningen: Stichting Rotterdam, 2012).

De drie thema's hangen met elkaar samen. Inclusief is een kerk niet door middel van een verklaring in een beleidsplan, maar zij wordt inclusief door een lerende kerk te zijn. Een kerk die in de dagelijkse praktijk van een maaltijd, een inloopochtend, of een kerkdienst leert verschillen waar te nemen en met respect voor, in solidariteit met, door aanvaarding van en in rechtvaardigheid jegens anderen in hun eigen-aardigheid met hen om te gaan. Omgekeerd vindt het leerproces van de geloofsgemeenschap niet plaats via een lezing over dat onderwerp, maar in de ontmoeting met de vreemde ander tijdens de genoemde en andere dagelijkse praktijken, en in de bezinning op en de communicatie over wat verschil(lig) maakt. Die verschillen komen vrijwilligers en andere gemeenteleden/parochianen op het spoor als ze binnen de geloofsgemeenschap elkaar bevragen op wat het betekent om samen Kerk met Stip te zijn, en als ze de samenwerking zoeken tussen de verschillende partijen in het nazorgnetwerk. Dat leerproces bepaalt de Kerk met Stip in beginsel en uiteindelijk bij de spirituele vraag: wat betekent het om te leven in geschonken vrijheid? Dit gegeven maakt duidelijk dat de verbinding met gevangenen en met mensen die uit de gevangenis terugkeren in de samenleving berust op een ervaring die de tussenmenselijke verbinding overstijgt en draagt. Door in de omgang met de vreemde ander meer en meer een inclusieve kerk te worden, leert een geloofsgemeenschap de existentiële vragen en de spirituele behoeften waar te nemen en te zoeken naar manieren om de spiritualiteit te verwoorden en vorm te geven op een manier die aansluit bij de toenemende diversiteit als gevolg van haar groeiende inclusiviteit.

De justitiepredikant Martin van Hemert heeft de justitiepastor getypeerd met de metafoor van de verbindingsofficier.⁵⁴ Hij beschrijft het werk van de justitiepastor als een verbindend werken binnen het relationele netwerk van de gedetineerde. Met deze tussenbalans stel ik voor dat kerken met stip zichzelf beschouwen in het licht van deze metafoor: als een geloofsgemeenschap die verbindend werkt in en aan het relatienetwerk van mensen met een detentie-ervaring.

⁵⁴ M. van Hemert, 'De pastor als verbindingsofficier', in: Th.W.A. de Wit, R.J. de Vries en N. en Toom (red.), *Onze manier van straffen. Essays van geestelijk verzorgers bij justitie* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2017), 35-43.

Detentie als tijd en plaats van het geheim¹

Toine van den Hoogen

Van de dichter Gerrit Achterberg (1905-1962) is de mooie en diepzinnige versregel *De mens is voor een tijd een plaats van God*.² De titel van deze bijdrage verwijst naar deze versregel. Want in deze bijdrage wil ik vanuit een theologisch perspectief nadenken over straf en detentie.³

Deïsme

De mens is voor een tijd een plaats van God.
Houdt geen gelijkeken nog iets bijeen,
dan wordt hij afgeschreven op een steen.
De overeenkomst lijkt te lopen tot
deze voleinding, dit abrupte slot.

Het is niet zonder reden om in een bijdrage voor de Pompekliniek te beginnen met een tekst van Gerrit Achterberg. Dat kan ik toelichten door het volgende citaat uit het weblog van de dichter Huub Moos. De Pompekliniek (en zijn stichter) komt in dit citaat van dichters die dichters bespreken naar voren, en het lijkt wel alsof de mentale verstoring die toch een belangrijk thema is in de Pompekliniek door dit netwerkje zelf een literair thema is geworden.

Moos citeert dus in zijn bespreking van dit gedicht van Achterberg een tekst van Reve die gaat over Achterberg. In zijn *Het boek van violet en dood* schrijft Reve over Achterberg:

‘De nog grotere dichter Gerrit A. achtte het een groot onrecht dat hij van directeur Pompe van het gekkenhuis niet naar huis mocht, terwijl hij van twee vrouwen slechts één vrouw had doodgeschoten en de andere alleen maar levensgevaarlijk had gewond. (...) Professor Pompe overwoog wel degelijk Gerrit A. vrij te laten, maar ontdekte op het laatste moment dat deze gedichten schreef, en concludeerde meteen: “Nu helemaal niet!” (...) Dat het ulevellenrijmpjes waren, daar bemoeide die Professor Pompe zich niet mede: het ging hem niet om de schoonheid, maar om de veiligheid van de burger.’

¹ Dit is de tekst van een voordracht tijdens de presentatie van het boek *Onze manier van straffen. Essays van geestelijk verzorgers bij justitie* (onder redactie van Th.W.A. de Wit, R.J. de Vries & J.N. den Toom (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2017) in de Pompekliniek te Nijmegen op 15-06-2017. De pagina's die hij citeert verwijzen naar deze uitgave.

² Uit het gedicht 'Deïsme', Gerrit Achterberg, *Verzamelde gedichten* (Amsterdam: Querido, 1984).

³ Deze versregel is ook de titel van een boek van de theoloog Harrie Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God. Een karakteristiek van de mens* (Baarn: Ten Have, 2002).

Gerard Reve had het niet zo op Achterberg. Hij zou maar 'ulevelenrijmpjes' hebben geschreven, rijmpjes die vroeger verpakt zaten bij kandijсноepjes. Hij zou als dichter zwaar zijn overschat. Maar is dat ook zo, vraagt Moos zich af. Op de middelbare school was ik gek op Achterberg, zegt Moos. Dat kwam vooral door mijn leraar Nederlands die er heel mooi over kon vertellen. Achterberg overleed in 1962, precies toen ik langzaam belangstelling kreeg voor literatuur. In die tijd was de reputatie van Achterberg onomstreden. Hij verwoordde iets wat in de tijdgeest schuilging maar wat niemand goed wist te benoemen. Het leek een mysterie dat uit de wereld was verdwenen maar in een nieuwe gedaante weer opdook. Overigens laat ook Huub Moos weten geen bewonderaar van deze 'overschatte dichter' te zijn gebleven.

Toch kom ik vanuit mijn leeservaring van de bundel *Onze manier van straffen* op deze versregel van Achterberg. Is het gedicht *Deïsme* zo'n ulevelenrijmpje? Gaat het bij nogal wat situaties waarin gedetineerden in de Pompe kliniek moeten leven, niet om zoiets als 'door geen gelijktken nog bijeengehouden, afgeschreven op een steen'? Toen Achterberg het gedicht *Deïsme* schreef, leek een mysterie uit de wereld verdwenen te zijn maar in een nieuwe gedaante weer op te duiken. Dat gold voor de tijd waarin Gerrit Achterberg dit gedicht schreef. Maar op een andere manier geldt het ook voor wat mensen meemaken in de institutie die detentie heet. Ze houden geheimen erop na, omdat dit het enige is wat rest wanneer je zo voor lange- of kortere tijd in zo'n instelling moet verblijven. Maar ze houden er ook een geheim op na, een geheim achter het delict. 'Alles is mijn schuld, alles is mijn schuld, alles is mijn schuld', schrijft Erik (p.81) op de blaadjes waarmee hij zijn cel heeft volgehangen. Het *klinkt als* 'door mijn schuld, door mijn schuld, door mijn grote schuld' uit de rite van de zonden-belijdenis uit de katholieke liturgie. De PIW'er die tegen Erik had gezegd dat hij nou eens moest ophouden met klagen en naar zichzelf kijken, krijgt in wezen een reactie van een geheel andere aard dan wat hij waarschijnlijk bedoelde: hij dringt aan op zelfreflectie, en hij krijgt een belijdenis. Hij vraagt een zelfreflectie die Erik moet confronteren met zichzelf en die zijn klacht moest verkeren in een productievare houding. Wat hij krijgt is een belijdenis waarin Erik zijn geheim uitspreekt.

Wat moet hij ermee, deze PIW'er? Zijn de blaadjes in de cel van Erik zulke ulevelenrijmpjes? Je kunt je afvragen of de blaadjes waarmee Erik zijn cel vol hangt niet uitdrukken dat hier iets meer aan de hand is? Zijn niet alleen volkswijsheden, maar ook echte existentiële wijsheden niet heel vaak overgeleverd in korte teksten? En dat niet alleen omdat dit in een narratief proces bevorderlijk is voor het memoriseren ervan, maar ook omdat wijsheid zelf eenvoudig is, zoals klassieke auteurs altijd hebben geweten. En de idiomatische expressie van wijsheid is daarom ook vaak een-voudig in zijn narratieve structuur. Maar wat moet een PIW'er daarmee? Hij werkt in een institutie die detentie heet. We zijn al heel veel meer aandacht gaan besteden – dan in de tijd van professor Pompe – aan de sociaalpsychologische aspecten van het gedrag van gedetineerden. Dat verklaart ook de reactie

van de PIW'er. Hij is competent, hij kent zijn vak en de mensen in zijn groep. Hij weet ook dat in zijn groep 'geheimen' circuleren, geheimen waarmee de groepsleden zich kunnen onttrekken aan een succesvol en beheersbaar groepsgegedrag en dus aan de op beheersing daarvan gerichte (bege)leiding. Ulevellenrijmpjes passen niet in dat verband.

Waarom passen ulevellenrijmpjes niet in dat verband? Dat verband is een systeem. De institutie die detentie heet is een systeem, zo laat Fons Flierman in zijn bijdrage aan de bundel met de theorie van Niklas Luhmann zien. Het systeem wil iedere potentiële risicodragers die het gezag van de staat ondermijnt determineren en met straf reageren wanneer verdenkingen bewezen zijn (8-9). Het systeem doet dit met allerlei regels en ook met toezichthoudende personen die vaststellen hoe risicovol het gedrag van de gedetineerde is, zo laat Bauk Zondag in haar essay zien. Het hoort, zo blijkt, bij de 'logica' van het systeem dat de regels altijd weer anders kunnen zijn.

De toezichthouders zijn in het voorbeeld 'sociotherapeuten' die, net als Pompe destijds, alras concluderen: en nou helemaal niet!! En wat doet dan een geestelijk verzorger? Alle bijdragen in de bundel laten zien dat de geestelijk verzorger die kennelijk overal in het systeem toegang heeft, denkt en handelt op een wijze die aan het systeem wil ontsnappen. 'Het zijn mensen', is het eerste dat Flierman opschrijft nadat hij het systeem als vertrekpunt van zijn bijdrage heeft genomen. Hij citeert uit een gesprek met een vrouwelijke gedetineerde die vertelt dat ze weinig vertrouwen heeft in haar mede gedetineerden, maar daaraan toevoegt: 'wat er in je hoofd en hart zit weet niemand'. Het gaat in deze uitspraak over het geheim dat elk mens is, *is* en niet *heeft*. Bij Flierman staat weliswaar het systemische karakter van de institutie die detentie is centraal maar – evenals de andere geestelijke verzorgers die in de bundel aan het woord komen – laat hij met zijn casus het a-systemisch aspect oplichten. Hij schrijft: 'Menselijke vrijheid krijgt gestalte in zowel de unieke relatie die ieder mens met zijn omgeving onderhoudt als in de grenzen die dezelfde maatschappelijke omgeving met zijn inclusie en exclusie als ordeningsprincipe aan hem stelt' (13). Het gaat om de relatie tussen mens en organisaties die ook bevolkt zijn door mensen die relaties aangaan. Het gaat om communicaties en niet om de productie van gebouwen, schrijft hij.

En dat zie je eigenlijk in alle bijdragen terugkeren. De analyse van de vernedering (door Ryan van Eijk) is een analyse van macht die steunt op een narratief en als er iets anti-systemisch is, is het wel een narratief. De analyse van 'levenslang' zoekt naar een humaan perspectief (Trudy Vester). De geestelijk verzorger is eigenlijk een verbindingsofficier en besteedt nadrukkelijk aandacht aan het relatienetwerk (Martin van Hemert). Kortom, geestelijke verzorgers in het systeem dat detentie is, zijn eigenlijk mensen die aan het systeem willen ontsnappen.

Een kern van mijn leeservaring is dat deze geestelijk verzorgers eigenlijk zo mooi en onaangepast humaan zijn, het systeem met zijn grijze betonnen structuren willen kleuren en opfleuren. En dat terwijl ook het systeem van de detentie in de laatste decennia veel meer aandacht heeft gekregen voor

de toekomst van de persoon van de gedetineerde. Ook de geestelijke verzorger staat in dat veranderingsproces. 'Subtiel duwen' (Flierman), 'verbindingsofficier zijn' (Martin van Hemert), 'fijngevoeligheid' en 'waakzaamheid': het zijn allemaal parolen van kleine beetjes onaangepast humaan zijn.

In mijn theologische reflectie over straf en detentie lees en herlees ik het gedicht van Achterberg. Want het zegt iets fundamenteels over dat onaangepast humaan zijn. En het geeft mij als theoloog een vermoeden van het geheim dat schuilt in de blaadjes die Erik ophing: 'alles is mijn schuld, alles is mijn schuld, alles is mijn schuld'.

Want God gaat verder, zwenkend van hem heen
in zijn miljoenen. God is nooit alleen.
Voor gene kwam een ander weer aan bod.

We zijn voor hem een vol benzinevat,
dat hij leeg achterlaat. Hij moet het kwijt,
al de afval, met zijn wezen in strijd.

Sinds hij zich van de schepping onderscheidt,
gingen wij dood en liggen langs het pad,

wanneer niet Christus, koopman in oudroest,
ons juist in zo'n conditie vinden moest;
alsof hij met de Vader had gesmoesd.

Het gedicht laat een barre vraag achter: zijn wij, de geestelijke verzorgers, iets anders dan kooplieden in oud roest? En waar zwenkt God dan in zijn miljoenen?

Na afloop van de studiemiddag zat ik te praten met een patiënt. Hij had bij ons gezeten, de aanwezigen bij de studiemiddag. Na de pauze. Want, zo vertelde hij, hij had vandaag een dag waarop hij zelf de stad in mocht. Hij was naar een nabij gelegen winkelcentrum geweest en had een paar kleine boodschappen gedaan. Voordat zijn vrije tijd om was, was hij toch maar weer teruggekomen naar de Pompekliniek. Want ja, zei hij, je merkt toch om je heen dat je daar helemaal niemand kent. Wat doe je daar dan nog? Ik kom uit het noorden van Nederland en ik ken niemand in Nijmegen. En men had me verteld dat ik bij de studiemiddag kon meedoen. Dus zo...

Zwenken 'in miljoenen'. Ik versta deze uitdrukking van Achterberg als een uitdrukking die God laat bewegen, laat gaan als een eindeloze en ongewisse zon in een heelal waarin alles er zomaar is, alles in een omvang en hoeveelheid er is - zonder een richting, zonder een weg, zonder een geschiedenis. Jawel, er is een systeem, de wetten van de zwaartekracht, de wetten die tijd en ruimte eindeloos laten uitdijen, die aan alles een plaats geven en alles in een ritme houden. God is nooit alleen. De zon wordt omgeven door vele andere sterren en planeten. In de beweging van God komt 'voor gene een ander weer aan bod'. Wat eerst achtergrond was wordt nu

de scene, wat eerst de duistere grens was wordt nu een plaats van licht, verschenen in het donker.

Moos schrijft over Achterberg niet zonder reden dat het leek dat het mysterie dat uit de wereld was verdwenen in een nieuwe gedaante weer opdook. Zo dwalen wij rond in onze tijd, vaak zonder een weg en zonder geschiedenis. Zoals de man met wie ik praatte, zei: 'je merkt toch om je heen dat je daar helemaal niemand kent. Wat doe je daar dan nog? Ik kom uit het noorden van Nederland en ik ken niemand in Nijmegen'. Dan is de kliniek een minuscuul plekje in het universum waar je weg en tijd kent.

Maar zo, wij met onze geschiedenis, bevatten energie waarmee God zijn weg 'voor een tijd en voor een plaats' vervolgt. We zijn een 'vol benzine vat', vol waarvan? Vol van verlangens, verlangens die ons 'naar buiten' brengen, verlangens die ons uit ons kleine deelsysteem naar buiten roepen. We zijn voor een tijd een plaats voor God, je dient eigenlijk te schrijven 'van God'. Hier en nu zijn we – kortstondig en op een beperkte manier – 'goddelijk'. Energie van God. Wij branden op, we branden op aan het eindeloze zwenken van God. Onze verlangens geven energie aan Gods zwenken. Maar het vat raakt leeg. Voor een tijd en voor een plaats zijn we energie van Gods zwenken.

Maar God is groter, God is groter dan de energie die wij bevatten en die wij zijn. Voor een tijd en voor een plaats zijn we uniek, ieder van ons, totdat God verder zwenkt met andere energie, andere energie uit de schepping van God. God valt niet samen met de energie die haar in beweging houdt. Sinds hij zich van de schepping onderscheidt, is Gods God-zijn altijd ook weer dynamischer en groter dan wij, zijn liefste schepping - zo dicht Huub Oosterhuis ergens - aan energie kunnen geven. 'Hij moet het kwijt, al de afval met zijn wezen in strijd'. *Wij* zijn voor een plaats een tijd van God. Maar 'sinds Hij zich van zijn schepping onderscheidt, gingen wij dood en liggen langs het pad'.

Er is dus een pad, er is – voor ons – een weg, een richting, een geschiedenis. Ergens in de oneindige zwenkingen van Gods wezen zijn er geschiedenissen, geschiedenissen van Gods liefste schepping. En deze geschiedenissen onttrekken zich op een bepaalde manier aan de grote systemen van het universum. Daarin, in die geschiedenissen, houdt het dwalen op, het dwalen van mijn gesprekspartner en mijn dwalen. Daar spreek je elkaar aan op je liefde en verlangen, daar vertelt hij me over zijn liefde voor dieren, met name voor paarden, die groter is dan zijn liefde voor mensen. Daar vertelt hij me over zijn geheim.

In zo'n conditie vindt Christus ons. Als een koopman in oud roest – zoals in de roman van Frans Kellendonk *Mystiek lichaam* ligt in oud roest de hoogste opbrengst! Christus zoekt ons op in de tijd en op de plaats waar wij – even – Gods energie zijn (geweest). Christus is juist daarvoor in onze tijd en op onze plaats, daar waar wij reeds opgebrand zijn, mens geworden. De Incarnatie van Gods oneindige wezen in onze tijd en op onze plaats, is – zoals de oude theologie het formuleerde – Gods eeuwige raadsbesluit. Of

zoals Achterberg het zegt: alsof hij met de Vader had gesmoesd. Nou ja, misschien toch wel een beetje 'ulevelletjes-taal' !?

Wij, humaan en humanistisch als we willen leven en ook ons werk willen doen in het systeem dat detentie heet, wij zien veel mensen in de groepen met wie wij werken, die wij benaderen met een onaangepaste vorm van humaniteit, een verlangen om ruimte te geven, oog en oor te zijn van 'wat er in je hoofd en hart zit dat niemand weet'. De wegen die Gods zwenken door 'zijn miljoenen' ook in de buurt brengen van de wegen van de geschiedenissen van opgebrande mensen, is – denk ik – het hoofdaandachtspunt van het werk van een christelijke geestelijk verzorger in het systeem dat detentie heet. Er huist in de geschiedenissen van mensen, van ons allen die opbranden, een 'donkere nacht', een zijde die niet alleen 'donker' is omdat er een – humaan gesproken – onopgehelderd en soms niet op te helderen kwaad in onze geschiedenissen steekt. Er huist in onze geschiedenissen een 'donkere' nacht omdat in de beweging van God 'voor gene een ander weer aan bod' komt. Wat eerst achtergrond was wordt nu de scene, wat eerst de duistere grens was wordt nu een plaats van licht, verschenen in het donker. En omgekeerd.

Als geestelijk verzorger ben je de persoon die op zoek gaat naar het licht in iemands geschiedenis, en dus ben je ook de persoon die de duistere grens ervan peilt. Je hoeft het geheim van een mens niet ter sprake te brengen in een helderheid stichtend idioom. Misschien kan het geheim alleen maar aan de orde komen in zo'n zinnetje als op de blaadjes van Erik: alles is mijn schuld, alles is mijn schuld, alles is mijn schuld. In het geheim van een gedetineerde, en trouwens van niemand, zal lang niet altijd 'een ander' opstaan en zichtbaar worden. Sommigen houden meer van paarden dan van mensen.

'When the tickets to the future are no longer valid'

A reflection on hope for 'criminals'

Theo W.A. de Wit

The ICCPPC¹ confronted the invited speakers for the conference of this organization in Panama with the following tough question: what to think of the criminal who was crucified with Christ and who 'jeered at him'? Is their hope for him? Only Luke (23:39-43) makes a difference between the two criminals who died together with Christ. Of course this is essentially a theological question, but my approach will be mainly philosophical, not just because philosophy is my discipline, but because I think that in our 'secular age'² we as Christians must also be able to explain our concerns to a non-Christian audience.

I will interpret the question presented to us as the question of hope, the question about the status and the relevance of hope as a theological virtue today (II), and about the relation to the notions of justice and mercy central in this conference. (III) But I begin with a section on the 'signs of the time' that we, as Christians, have to read and decipher according to Vatican II. (I)

I. Two utopias dismantled

There is much talk about 'bubbles' today, about living in a bubble and bubbles that are dismantled or that even explode before our eyes. I will give an example that is very relevant for the current situation in the world, an example that also makes very clear why 'hope' is not only a relevant category for people like us who work with prisoners but also urgent for the future of our planet and for humanity. Not long after the election of Donald Trump as the next president of the United States, the well-known French philosopher Bruno Latour wrote a short essay about what we can learn from what he called 'the tragedy of Trump'.³ He writes that the election of Trump made clear that 'Brexit was not an anomaly. (...) The ongoing pattern of voluntary resignations is now terribly clear: first England; six months later the United States, which aspires to the lost grandeur of the 1950s. What next?' Latour observes that especially nations that contributed to the universal horizon of conquest and emancipation – he mentions my country, the Netherlands, among them – is now withdrawing from institutions invented two centuries ago. Of course, Latour could not foresee that the elections in the Nether-

¹ This is the elaborated version of my contribution to the conference of the ICCPPC (International Commission of Catholic Prison Pastoral Care) in Panama, Panama City, from 6th till 10th of February 2017.

² In the sense of Charles Taylor, *A secular Age* (Harvard University Press, 2007).

³ Bruno Latour, 'Two Bubbles of Unrealism: Learning From the Tragedy of Trump', in: *The Los Angeles Review of Books*, 17 November, 2016.

lands and especially in France did not result in the next triumph of national nostalgia or 'retrotopia' (Zygmunt Baumann).⁴

It is in the context of the 'tragedy of Trump' that he talks about bubbles and living in a bubble. Latour tells us that he spent the last six weeks before the presidential elections at American Universities, but 'I have yet to hear a single account of those "other people" - the people who made this outcome possible - that was realistic enough to truly unsettle us'. The people who voted for Trump are, he writes, 'just as invisible, inaudible, and incomprehensible as the Barbarians outside the gates of Athens. We, the "intellectuals", live in a bubble - or perhaps better, on an archipelago amid a sea of discontents'.

Perhaps someone says: 'sorry, what's new, did intellectuals not always live in a bubble?', according to the famous metaphor of the 'Ivory tower', the reversal of the well-known narrative of Plato and his 'myth of the cave' where the mass of the people live in a bubble of illusions and only the philosopher sees the light? But Latour's point is more severe and disturbing. In his diagnosis, the real tragedy is, that the millions who voted for Trump 'live in a bubble too: a world of the past completely undisturbed by climate change, a world that no fact, study, or science can shake. After all, they swallowed all the lies of the calls to restore an old order with perfect enthusiasm, while the alarm bells of the fact checkers went on ringing unheard. A Trump goes on lying and cheating without remorse, and what a pleasure it is to be misled'. The real tragedy is that both bubbles represent utopias that are not only unreal but in the end catastrophic. Our countries, he writes (because this situation not only describes the United States, but for example also France and the Netherlands), 'are often split in two: the first half - let us call them the globalized - believe that the horizon of emancipation and modernity (often confused with the reign of finance) can still expand to embrace the whole planet'. The second half has decided for 'dreaming of a return to a past world.' So we can keep mourning about the defeat of the democratic candidate, but the situation would not be much better and more sustainable had the utopia of the future triumphed instead. Why not? Because, according to this philosopher, 'there is no real, material world in the offing corresponding to that vision of a promised land' - let us pay attention to the Biblical metaphor here. 'Just one year ago, the United Nations Climate Change Conference served as a solemn declaration of this impossibility: the "global" is simply too vast for the Earth. Beyond these limits, our tickets to the future are no longer valid.'

So far his diagnosis, his reading of the 'signs of the time'. There are, at the moment, much more readings in this style, some are even more grim; I mention here only the one of the brilliant South African political philosopher Achille Mbembe, who sees the 'age of humanism', that began after two world wars, now 'ending' - not only because of the election of Trump, but because neoliberal capitalism will transform politics 'in a barely sublimated

⁴ Zygmunt Baumann, *Retrotopia* (Polity Press: London, 2017).

warfare'.⁵ My point here is not that Mbembe's or Latour's analysis cannot be opened for discussion or stay unchallenged, but that it stages a more or less classical case for the relevance of *hope*, which is exactly the situation, 'where our tickets to the future are no longer valid', in Latour's words. Let me, in order to make this proposition more plausible, first reflect a little bit on the status and topical relevance of the well-known *theological virtues* faith, hope and love.

II. *The Christian 'addition' to classical virtue ethics*

Several ethicists and specialists in the history of philosophy and theology have observed that the Christian reception of classical virtue ethics as established by Aristotle was not without creative translations, reinterpretations and additions. As we know, the classical virtue ethics was an ethics of the self-realization for the well off, the aristocratic citizen who had to take responsibility for the community, the *polis*. In addition, politics could be described as an activity that carries on this ethical education or *Bildung*, as the Germans call it.⁶ Christian virtues as humility, voluntary poverty or care for others are hard to find in the universe of this formation of character for male aristocrats. Totally new were the virtues the Christian tradition, from the church fathers up to Aquinas, did add to classical virtues like justice, friendship or moderation. The Dutch ethicist Paul van Tongeren describes them as follows. The theological virtues of faith, hope and love 'differ in several respects radically from the former. They are not the effect of our own activity but are a gift of God; they do not result in our success in the political community but direct us towards another, higher bliss or felicity; they do not bring to perfection our aspirations or our knowledge, but our will; and all of them have an element of what we can call "irrationality"'.⁷

Why are these virtues, for example hope, 'irrational'? It is because this hope differs from what we can call reasonable expectations, based on experience, rational calculations and, perhaps, an optimistic attitude or character.⁸ The same is true for the other theological virtues. Faith is believing in something or someone you can't control. Christian love is not a passion nor reasonable devotion. This kind of love 'loves what in reasonable terms just cannot be called attractive, this love is dedicated to people who our political community – mostly for good reasons - did exclude, such as prisoners'.⁹ Even stronger: in this kind of love we are invited to 'see in the pris-

⁵ Achille Mbembe, 'The age of humanism is ending', in: *Mail & Guardian*, 22-12-2016.

⁶ Jürgen Habermas, 'Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie', in: id., *Theorie und Praxis* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978), 48-89; 48.

⁷ See Paul van Tongeren, 'De politieke betekenis van de christelijke deugden', in: *Christen Democratische Verkenningen*, Herfst, 2012, 109-114; 112. Zie ook id., *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugdethiek* (Amsterdam: Sun, 2003), vooral Hfst. V: 'De deugden', 67-94.

⁸ Van Tongeren, 'De politieke betekenis', 113.

⁹ Van Tongeren, 'De politieke betekenis', 114.

oner, the sick, hungry or thirsty person, the stranger, the naked and the dead person: Christ himself.¹⁰

Now we get an idea of the 'irrationality' of the Christian virtues. In fact, people who visit prisoners, especially when they do this as volunteers who are not professionals nor family of the inmates, these people often must account for surprise or even scepticism or sarcasm: why do you waste your time with this trash? The cover of the celebration book *For Justice and Mercy*¹¹ that is launched this week is a good example of the surprising and seemingly 'irrational' reversal that is so characteristic of the Christian idea of hope. On the sculpture of Timothy Schmalz called 'When I was in prison' we see a person behind bars, a prisoner with the stigmata of Christ.

Can these explicitly religious virtues still be relevant in a secular world? I will give a recent example of someone coming from a non-Christian, even atheist tradition, who stresses the relevance of this counterintuitive idea of hope, especially today.

Hope without optimism

The last book of the philosopher and literary theorist Terry Eagleton, author of many books, among them *On Evil*, and *Why Marx was Right*, is a critical investigation on the difference between hope and optimism and has the remarkable title *Hope without optimism*.¹² As its motto, it has a quote of a priest, Herbert McCabe: 'We are not optimists; we do not present a lovely vision of the world which everyone is expected to fall in love with. We simply have, wherever we are, some small local task to do, on the side of justice, for the poor.'

Partly, his book is a critical discussion with contemporary rationalism and 'scientistic' optimism, with authors who see the modern age as a run-away success story marred by certain residual pockets of deprivation. Yet, the first sentence of the book can also be read as a subtle critique of an attitude that some associate not totally wrongfully with Roman Catholics, a certain invincible 'positive' and optimistic outlook on life, the ability always to look at the bright side of life. 'There may be many good reasons for believing that a situation will turn out well, but to expect that it will do so because you are an optimist is not one of them', Eagleton writes.¹³

The image of the glass that is half full, half empty is already instructive in this respect. After all, you see the same amount of liquid whether you are of a carefree or morose turn of mind. 'How one feels about the glass, is purely arbitrary'- there can be no arguing over the matter, it is a question of tem-

¹⁰ Van Tongeren, 'De politieke betekenis', 114.

¹¹ Ryan van Eijk, Gerard Loman & Theo W.A. de Wit (eds.), *For Justice and Mercy. International Reflections on Prison Chaplaincy* (Wolf Legal Publishers: Nijmegen, 2016).

¹² Terry Eagleton, *Hope without Optimism* (Yale University Press: New Haven and London, 2015).

¹³ Eagleton, *Hope without Optimism*, 1.

peramental cheerfulness, of pure subjectivity, in other words. Eagleton develops the proposition that optimism and pessimism are in fact two forms of 'fatalism'. Like pessimism, optimism spreads a monochrome glaze over the whole world, blind to nuance and distinction.¹⁴ Optimists, he argues, are a kind of conservatives, because their faith in a benign future is rooted in their trust in the essential goodness of the present. Therefore, we don't have to be surprised that optimism is a typical component of ruling class ideologies. In the Netherlands, for example, most politicians are eager to boast on their 'optimism' – even when it is very likely that their party will probably perform very badly at the next elections. And in the Dutch Roman Catholic Church you notice that our cardinal, who faced a decimation of his church buildings in the last decade, remarks in every interview that he is still very 'optimistic' about the future of his church. The background of this kind of wooden positivity of rulers is probably, according to Eagleton, that 'the alternative to a bright-eyed citizenry may be political disaffection'- and disaffection can be a goad to reform.

As I remarked, in his book Eagleton deconstructs several doctrines of progress or 'optimistic fatalism', especially from the nineteenth century on, for example those of Herbert Spencer, August Comte and, earlier already, Leibniz' famous theodicy that he labels 'optimalism': the idea that we inhabit the best of all possible worlds and that there is for that reason no call for change. But 'only if you view the situation as critical do you recognize the need to transform it'.¹⁵ Here we meet the case Latour sketched once again, the situation when we realise that 'the tickets to the future are no longer valid'.

The 'idiot' event of goodness

It is at this point that Eagleton turns to the theological tradition of the theological virtues faith, hope and love. Authentic hope, he writes, 'needs to be underpinned by reasons. In this, it resembles love, of which theologically speaking it is a specific mode. (...) Otherwise it is just a gut feeling, like being convinced that there is an octopus under your bed. Hope must be fallible, as temperamental cheerfulness is not'.¹⁶ Judeo-Christianity, he reminds us, *breaks* the link between hope and the doctrine of progress. There may indeed be progress in history from time to time, but it is not to be confused with redemption. For the New Testament, the eschaton or future of the kingdom of God 'is not to be mistaken (...) as the triumphal conclusion of a steadily upward trek, but as an event that breaks violently, unpredictably into the human narrative, upending its logic, defying its priorities, and unmasking its wisdom as foolishness'.¹⁷

¹⁴ Eagleton, *Hope without Optimism*, 12.

¹⁵ Eagleton, *Hope without Optimism*, 5.

¹⁶ Eagleton, *Hope without Optimism*, 3.

¹⁷ Eagleton, *Hope without Optimism*, 27.

As the German theologian Johann Baptist Metz argued in discussion with representatives of the Frankfurt School in the seventies, emancipation is not the same as redemption (*Erlösung*).¹⁸ This is so, because emancipation has no answer to the question of the fate of 'those obscure strivings for justice which have been melted and left no trace behind them in the annals of official history'.¹⁹ We must stand by the difference between emancipation and redemption in the name of anamnestic solidarity or *Anamnestiche Vernunft*, as Metz calls it. Of course, in the case of Christianity, the Messiah has arrived already, but – another 'irrational' and paradoxical aspect of this faith – 'in the guise of a tortured and executed political criminal'.²⁰

We can say that Eagleton discovers the ethical and political fruitfulness of the so-called eschatological reserve of Christian theology. However, breaking the link between hope and trust in a final plot of history does not mean that there is no continuity at all between our historical strivings and the end of history. In this Jewish and Christian view, as Eagleton summarizes excellently, it is 'as though there is a coded pattern of hope woven into the fabric of history, a subtext whose letters are dispersed throughout its texture and will be assembled into a fully legible narrative only on Judgment Day.'²¹

The same is expressed in a beautiful text of the Jewish philosopher Emmanuel Levinas called 'the small goodness' (*la petite bonté*), where he writes: 'Amongst all degeneration of human relations, goodness persists. She keeps possible, even when she cannot evolve to a system or social regime. Each effort to organize humanity is doomed to fail. The only thing that keeps vital is the small goodness of daily life. She is fragile and provisional. She is the goodness without witnesses; she comes about silently, unpretentiously, without triumph. She is gratuitous, and precisely because of that eternal. The people who defend her, and whose concern it is that she resumes the thread, even when she is defenseless against the powers of evil, these people are "vulnerable souls". The small goodness works itself ahead, like a trampled down piece of grass. Perhaps she is crazy, an 'idiot goodness', but she is at the same time the most human in man. She never wins, but at the same time she is never superseded. She is the spark of the Infinite in the finite!'²²

Once again, in the thinking of this famous Jewish thinker, we encounter the 'irrational' element of the attitude he defends, a 'crazy goodness' that is perhaps Levinas's word for mercy. Eagleton's version of Levinas's message goes as follows: 'Given that the most glaringly obvious fact about the Messi-

¹⁸ Johann Baptist Metz, 'Erlösung und Emanzipation', in: id., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Mainz: Grünewald Verlag, 1977), 104-120.

¹⁹ Eagleton *Hope without optimism*, 29. See also Christian Lenhardt, 'Anamnestic Solidarity. The Proletariat and its *Manes*', in: *Telos* 25, 1975, 1330-154.

²⁰ Eagleton, *Hope without Optimism*, 30.

²¹ Eagleton, *Hope without Optimism*, 28.

²² Emmanuel Levinas, 'La petite bonté', in: id., *Altérité et transcendance*, Montpellier (1995), 117-119.

ah is that he does not come, it falls to each generation to exercise a small portion of his power on behalf of the oppressed, bringing the poor to power in the hope of hastening his advent.’²³

Radical hope and dispossession

There is another element in his conceptualization of hope where Eagleton ties in with the Jewish and Christian tradition. According to him, ‘radical’ or ‘authentic’ hope has to do with an encounter with ‘dispossession’ and loss.²⁴ He refers to Jonathan Lear’s book *Radical Hope*, who tells the story of Plenty Coups, the last great chief of the American Crow tribe and ‘a baptized Christian’. In order to survive, ‘the Crow had to be willing to give up almost everything they understood about the good life’, with no assurance of a successful outcome. Only afterwards the significance of his hope might become clear to him. Radical hope, according to Lear, ‘anticipates a good for which those who have the hope as yet lack the appropriate concepts with which to understand it’. Eagleton links this with the Biblical motives of Abraham’s order to sacrifice his son, and with the book of Job: ‘Like Abraham with his knife to Isaac’s throat, then, Plenty Coups was committed to a view of the good that transcended his own ability to grasp it.’ He reminds us also to Job’s words to Yahweh: ‘Even if you kill me, I have hope in you.’²⁵

This motive lives forth in Marx, who opposes revolutionaries who draw their symbolic resources from the past (Baumann’s ‘*retrotopia*’) and the revolutionary proletariat, who has to be attuned to what Marx cryptically calls ‘the poetry of the future’. Eagleton comments: ‘If radical transformation is a hard concept to seize, it is because it demands foresight and lucidity, precision and calculation, but all *in the name of an end that is necessarily opaque*’.²⁶ For him, Plenty Coups’s hope is ‘the paradigm of hope in general’. The most authentic kind of hope is ‘whatever can be salvaged, stripped of guarantees, from a general dissolution. It represents an irreducible residue that refuses to give way, plucking its resilience from an openness to the possibility of unmitigated disaster. It is thus as remote from optimism as could be imagined’. Hope must be linked to ‘tragedy’, Eagleton holds, at least a kind of tragedy ‘in which hope is a question of whatever manages to survive the general catastrophe’.²⁷ There cannot be tragedy without a sense of value, something we prize, whether or not that value actually bears fruit.

Later in his book, he gives the example of Stanley Kubrick’s film *Spartacus*, where a pirate asks the slave leader whether he is aware that his rebellion is doomed. Spartacus replies that the slaves struggle is not simply to

²³ Eagleton, *Hope without Optimism*, 27-28.

²⁴ Eagleton, *Hope without Optimism*, 107; 118.

²⁵ Eagleton, *Hope without Optimism*, 113.

²⁶ Eagleton, o.c., 114. Italics mine.

²⁷ Eagleton, o.c., 114 and 115..

improve their condition, but a principled rebellion in the name of freedom. Even if they are all slaughtered, their insurrection will not have been in vain. After all, 'the price Spartacus and his comrades would pay for surviving without a struggle would be their integrity'.²⁸

For Eagleton, there is not only continuity between Job, Abraham (in Kierkegaard's interpretation), Spartacus and Marx, but also between these and the self-dispossession of Christ. This becomes evident in his comment on the singer Sinéad O'Connor, who once remarked in a television interview that she found the resurrection so much more joyful than the crucifixion. Eagleton calls this 'the quintessence of optimism', because 'she did not see that the resurrection is hopeful precisely because what it redeems is the agony and desolation of the cross'.²⁹ 'No resurrection without crucifixion.' According to Eagleton, at this point we find the deep affinity between Christianity and Marxism: 'Death must be lived all the way through if it is to prove fruitful, traversed to its limit rather than disavowed in some fantasy of invulnerability. Only in this way power can be plucked from weakness. Christianity is at one with Marxism in its faith that authentic existence can spring only from a loss of being (...)'.³⁰ Both are unthinkable without the encounter with dispossession, as he addressed already in his earlier work.³¹

Mercy without optimism

Against the background of this idea of hope as opposed to 'optimism' and 'optimalism' I can articulate its relevance for prison chaplaincy, for a 'chaplaincy without optimism', and for the relation between justice and mercy.

First of all, the understanding that the theological virtues are not completely our own performance and are based in the trust that what we cannot realize ourselves will be given to us as a gift makes possible a honest realism. As we know, it's easy to get cynical when you work with detainees, especially recidivists - in the Netherlands we talk about 'revolving door criminals' or about people with a long criminal 'career'. In this context, 'hope' has before everything else to do with being alert to the possible, even improbable and not to the already realized in the life of an inmate. 'Hope', according to a definition in a recent book on the subject, 'is our sensibility for the gift of the possibility of the good.'³²

²⁸ Eagleton, o.c. , 130.

²⁹ Eagleton, o.c., 133-134.

³⁰ Eagleton, o.c., 110.

³¹ Eagleton, *Reason, Faith and Revolution. Reflections on the God Debate* (Yale University Press: New Haven and London, 2009), on dispossession: 23, 25, 27, 38 and 55; id, *Culture and the Death of God* (Yale University Press: New Haven and London, 2014), 159, 160: 'Jesus is not Man standing in for God. He is a sign that God is incarnate in human frailty and futility. Only by living this reality to the full, experiencing one's death to the very end, can there be a path beyond the tragic.'

³² Ingolf U. Dalferth, *Hoffnung* (Berlijn/Boston: De Gruyter, 2016), 5.

It also means, secondly, that we learn to distrust a little bit our own capabilities to practice the theological virtues. Aristotle already knew that practicing the virtues is a question of a tricky balance, and the Christian philosopher Blaise Pascal added that we must not ‘molest perfection’ because ‘man is neither an angel nor an animal, but the unfortunate truth is that someone who tries to be an angel, behaves like an animal.’³³

A good example of the necessity to put in perspective our ability to practice the theological virtues is the discussion on euthanasia or ‘mercy killing’ in my own country. Not so long ago, our minister of public health used the word ‘mercy’ when she announced a new bill to facilitate old people who don’t want to live any longer to make an end to their lives. The best comment at this reference to the concept of mercy came from a woman who gave us the advice to learn to distrust a little bit our own good intentions and feelings of love: ‘You, and your so-called merciful love’, she wrote, ‘these two have their own life; do you really understand the need of the other, your beloved ones?’³⁴ Our love is only seldom without self-interest, and the strange thing is that the claim ‘I am merciful’ constitutes already a betrayal of this virtue.

In my contribution to our celebration book, I do a proposal to interpret, following a Flemish colleague, the Christian virtue of mercy, as unfold in the well-known ‘works of mercy’. My suspicion is, that the traditional works of mercy perhaps have less to do with encouraging us to force ourselves to be more helpful, more warm, more patient than we are now (or more than others are), but with giving a humane answer in dead-end-situations and moments of ultimate powerlessness. For example, the assignment to ‘endure wrongs’ is perhaps not meant to neglect our realism and to suppress our cynical impulses, but to acknowledge that there is a limit to ethical accountability and reciprocity. Every one of us knows people who have lost their sensibility for good advice, for consoling words, for moral discourse, temporary or even permanently. It’s even worse: perhaps every one of us has such a dark side where moral reciprocity stops and our impenetrability and insensitivity begins.

Well, my proposal is: could the virtue of mercy not be interpreted as the adequate *human* attitude when we stop demanding other people ‘to behave responsible’, when we stop trying to ‘empower’ someone, when we give up asking a detainee finally to ‘pass the buck to someone’ or to stop sticking to his role as a victim of others etc. At these moments, we feel that persisting to make demands to someone in itself begins to be an act of cruelty. In this kind of circumstances, ‘mercy’ has the meaning of enduring the other in his

³³ Blaise Pascal, *Pensées*, Nr. 357, quoted in Martin Seel, ‘Glaube, Hoffnung, Liebe – drei nicht allein christliche Tugenden’, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol 65/4, 2011, 67-81; 68.

³⁴ Marjoleine de Vos, ‘Helaas, uw liefde is zelden belangeloos’, in: *NRC-Handelsblad*, ‘Opinie en debat’, 22/23-10-2016, 4-5.

or her blunt insensitivity with regard to everyday moral transactions of meaning.³⁵

This is not a plea for fatalism or quietism, but for acknowledging that the moral universe is finite, that some people, committing crimes, in a certain sense no longer know what they are doing, that they are imprisoned in evil. An attitude of mercy in these circumstances is simply to endure these people and to treat them humane. It is also realizing that in the end, our hope is not founded on ethics, let alone on our ethical behavior, but on something the tradition calls salvation or redemption or 'resurrection of the dead' - something we cannot realize ourselves, we even cannot make it more explicit without violating it.

The second criminal: between judgement and hope

We all know what Jesus said the moment he was crucified between two criminals: 'Father, forgive them, because they do not realize what they do' (Luke 23: 34). As I observed at the beginning of my argument, only Luke makes a difference between the two criminals, the other evangelists let both sneer at Jesus. After the moment he confessed his crime ('we deserved our punishment'), recognized Jesus' innocence ('that man didn't do anything unlawful') and asked for his intercession, Jesus answered: 'I assure you: today you will be with me in paradise'. (23: 43) As a child, and even now, I always trembled, when I heard in the church the sound of the periscope following after this reference to paradise, in a certain sense a reference to hell: 'About noon, it got dark in the whole country because of a solar eclipse. The darkness lasted for three hours.' I always had the intuition that this darkness had something to do with the critical dimension of history, with history as crisis, with the moments where 'the tickets to the future are no longer valid', in Latour's words. These are the moments of judgment *and* of hope. To be positioned *between judgment and hope* - isn't that what makes our existence as human beings both vulnerable and tense?

Allow me a personal note, to end off my lecture. Last year, at the eleventh of May, my mother in law, living in a small village near Cape Town, South Africa, was murdered. She was assaulted in her own house, tied up, robbed and after that strangled. Her husband, eighty-three years old, found her in the kitchen, already dead. Only a few days later, two suspects were arrested, almost with certainty the offenders. One of them was a friend of the family, an eighteen year old boy coming from poor circumstances, a young man who the mother of my wife had helped in many ways for the last ten years. My mother in law, a writer and a very active citizen in her village, was too aware of the fact that the system of Apartheid, that she had more or

³⁵ Theo W.A. de Wit, 'The Wounded Community. A Philosophical Essay on Imprisonment and the Notion of Mercy', in: Ryan van Eijk, Gerard Loman & Theo W.A. de Wit (ed.), *For Justice and Mercy. International Reflections on Prison Chaplaincy* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2016), 305-321; 315.

less accepted as normality for many years, had left deep scars in South African society. She wanted in her own way to contribute to the new South Africa, a country full of promises and hope after Apartheid. She wanted to support this boy, and improve his chances, and she was involved in other projects too. You can imagine, that my family is in deep mourning since then, and especially her husband experienced something of the darkness described in the gospel. At this moment, the two suspects are still kept in custody, the lawsuit is going to start in the very near future. But I noticed that I silently prepare myself for the possibility that we will never get a satisfying answer to our burning question, why this young, talented boy, killed our mother, grandma and mother in law. The only thing left is hope. Of course: hope that justice will be done. But also: that the members of our family will not be nailed down in resentment, that the community of the village of Wellington will find the resilience to keep working for a new South Africa, and that the two suspects will not lock themselves up in an obstinate silence, or develop to hardened criminals.

In the same line, I would answer the question put to us by the organization of the conference in Panama about the 'second criminal' in Luke. If, as our theological tradition teaches us, 'hope' is not to be confused with optimism and, in the end, not founded on ethics, then we have no tools to condemn this second criminal in a definite way. We are 'dispossessed' at our turn, and can only wait for a redemption from elsewhere.

Auteurs

Prof. dr. **Toine van den Hoogen** is emeritus-hoogleraar van de Radboud Universiteit Nijmegen, Faculteit Filosofie Theologie Religiewetenschappen. Hij publiceert veel over de relatie tussen theologie en economie en over spiritualiteit. Onlangs (2017) publiceerde hij een boek over sociale spiritualiteit, samen met het TBI in Nijmegen.

Dr. **Sake Stoppels** is universitair docent Praktische Theologie aan de Faculteit Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit en beleidsmedewerker binnen de Dienstenorganisatie van de Protestantse Kerk In Nederland. Hij publiceerde onlangs S. Stoppels en N. Dijkstra-Algra, *Back to basic. Zeven cruciale vragen rond missionair kerk-zijn* (Boekencentrum: Zoetermeer 2017).

Niels den Toom MA studeerde theologie aan Universiteit Leiden en de Protestantse Theologische Universiteit (Leiden). Hij was secretaris van het Centrum voor Justitiepastoraat en tevens werkzaam als geestelijk verzorger in een zorginstelling in Breda. Op dit moment is hij promovendus aan de PThU. Eerder publiceerde hij 'Professional of profeet? De geestelijk verzorger bij justitie als ethicus', in T.W.A. de Wit, R.J. de Vries en J.N. den Toom (red.), *Koorddans. Ethische vragen in justitiële inrichtingen* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2016), 49-67.

drs. **Cees van Veelen** studeerde theologie aan de Universiteit van Amsterdam. Hij werkte predikant en geestelijk verzorger onder meer met mensen met een psychiatrische stoornis en werkt op dit moment in Justitieel Complex Zaanstad en Detentiecentrum Zeist.

drs. **Piet J. Verhage** is psychiater en theoloog. Hij is hoofdredacteur van 'De Psychiater'. Hij publiceerde eerder op het gebied van psychiatrie en religie, bijv. 'Geloof in de psychiatrie', in: Jan Swinkels, Dieuwke Molenaar en Erik van Gorsel (red.), *Psychiaters zijn niet gek!* (Diagnosis: Leusden, 2014).

Dr. **Reijer J. de Vries** studeerde theologie aan de Rijksuniversiteit Utrecht en promoveerde aan de Protestantse Theologische Universiteit op de pastorale theologie van Eduard Thurneysen. Aan die laatste universiteit (locatie Amsterdam) is hij nu werkzaam als universitair docent praktische theologie met als bijzondere opdracht het pastoraat. Hij is vanuit die hoedanigheid ook als staflid verbonden aan het Centrum voor Justitiepastoraat. Hij publiceert op het gebied van de pastoraal-theologische theorie en doet onderzoek naar de rol van gemeenteleden in het (justitie)pastoraat. Zijn meeste recente publicatie is 'Spiritualiteit en detentie vanuit pastoraal-theologisch perspectief', *Handelingen. Tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap* 2017/2, 55-63.

Prof. dr. **Theo W.A. de Wit** is sinds 2006 verbonden aan de Tilburg School of Catholic Theology (TST) van de Universiteit van Tilburg. Sinds september 2009 is hij daarnaast bijzonder hoogleraar 'Vraagstukken geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen', en directeur van het Centrum voor Justitiepastoraat (CJP) Hij schreef een proefschrift over de politieke filosofie van Carl Schmitt en publiceert regelmatig over sociaal-ethische en politiek-filosofische onderwerpen. (Mede) onder zijn redactie verschenen de laatste jaren een twintigtal boeken, waaronder *Solidariteit* (Amsterdam 1999), *Humanisme en Religie* (Delft 2005), *Ongewenste goden* (Amsterdam 2006) en *Hoe te reageren op misdaad?* (Den Haag, 2013). Zijn oratie is getiteld *Dies Irae. De secularisering van het Laatste Oordeel* (Tilburg 2010). Zijn huidige aandachtsvelden zijn democratie en macht, politiek en religie, en vragen rond geestelijke verzorging, straf en gevangenis.