

Hoop in de bajes

Hoop in de bajes

Redactie:

Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries en Renske Kruizinga

Deel 12 uit de Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastaat
Tilburg/Amsterdam

ISBN: 9789462404915

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 Reprerecht, Postbus 882, 1180 AW te Amstelveen. Voor het overnemen van een gedeelte van deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken op grond van artikel 16 Auteurswet 1912 dient men zich tevoren tot de uitgever te wenden. Hoewel aan de totstandkoming van deze uitgave de uiterste zorg is besteed, aanvaarden de auteur(s), redacteur(en) en uitgever geen aansprakelijkheid voor eventuele fouten of onvolkomenheden.

© Centrum voor Justitiepastaat, Tilburg/Amsterdam, 2018
Afbeelding omslag: Hope van George Frederic Watts (1886)

Hoop in de bajes

Onder redactie van
Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries & Renske Kruizinga

Deel 12
Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat
Tilburg/Amsterdam
2018

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)

Th.W.A. de Wit, R.J. de Vries en N. den Toom (red.) *Niet storen? Zielzorg bij justitie in borderline times* (Nijmegen 2017)

Inhoudsopgave

Inleiding: Hoop in de bajes en de identiteit van de justitiepastor	7
Theo W.A. de Wit & Reijer J. de Vries	
Thema 1: Hoop in de bajes	
Breng me in open ruimte ... Verhelder mijn duisternis	11
Enkele gedachten bij hoop in detentiecontext Jacques Haers	
Als hoop vervliegt en wanhoop zijn intrede doet. Verder leven na moord	25
Lucinda van de Ven	
Hoop met angst en beven. Notities over een theologische deugd	35
Theo W.A. de Wit	
Thema II: de identiteit van de protestantse justitiepastor	
Met Luther de spanning withouden tussen twee soorten gerechtigheid	51
Rinse Reeling Brouwer	
Orde voor persoonlijke boete in P.I Norgenhaven. Een praktijkbeschrijving	69
Theunis Veenstra & Jan van Gelderop	
Reconstructie van de biecht? Over de betrekkelijke waarde van een biechtritueel in het protestantse justitiepastoraat	73
Reijer J. de Vries	
Variaties bij biechtreformaties	89
Reijer J. de Vries	
Overig	
Tussen pastorale zorg en gevangenisregels	109
Marian Boersen-Rigter	
'Het kleine verschil met ons'. Gemeenteleden over zonde in relatie tot tbs'ers	113
Rozemarijn van 't Einde	

Inleiding

Hoop in de bajes en de identiteit van de justitiepastor

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

De voorliggende bundel verzamelt grotendeels de uitgewerkte bijdragen aan de studiedagen van de rooms-katholieke en de protestantse justitiepastores, gehouden in april van afgelopen jaar, respectievelijk te Vugt en te Garderen. De rooms-katholieke pastores kozen dit jaar voor het thema 'Hoop in de Bajes'. Wij citeren uit de vraagstelling: 'Hoop is een belangrijke pijler van het pastoraat in justitiële inrichtingen. Ook in de theologische traditie geldt zij als een cruciaal onderdeel van de trits geloof/vertrouwen, hoop en liefde. Maar dat deze drie gelden als "theologische" deugden geeft al te denken, want ze worden eerder geschonken dan dat ze kunnen worden aangeleerd of verworven. (...) Hoop lijkt pas belangrijk te worden wanneer er een kloof gaapt tussen de werkelijkheid van een tekort of een dreiging en een ideaal of een visioen. Ervaren justitiepastores die werken met mensen die vastzitten – dikwijls in meer dan één betekenis – die kloof niet elke dag? En wat te zeggen van de verleiding – óók voor pastores – om de hoop te laten varen ten gunste van routineus handelen, defaitisme, escapisme? (...) Hoe is de kerk omgegaan met situaties van hopeloosheid, zijn haar rituelen en praktijken om een nieuw begin te maken nog bruikbaar? (...) Met welke blik kijken wij als justitiepastores eigenlijk naar onze pastoranten: zien wij regelmatig "hopeloze gevallen", of heeft de hoop óns verlaten?'

Binnen dit kader werd aan de sprekers Haers en de Wit gevraagd, in te gaan op de relevantie en betekenis van hoop in detentieomstandigheden. Het verhaal van Van de Ven belicht de kant van de 'achterblijvers' na een ernstig delict.

Het betoog van Jacques Haers gaat, zo benadrukt hij direct aan het begin, soms over in een 'verhaal', omdat je 'over hoop niet spreken of denken kan zonder je eigen ervaringswerkelijkheid en context te laten spreken.' Hoop is namelijk een 'web-concept': je krijgt er pas zicht op via een reeks ankerpunten en concrete verhalen. Je leert pas iets over hoop wanneer je bereid bent deel van een verhaal te worden – zoals hij zelf (als jezuïet) ooit in de *Geestelijke Oefeningen* van Ignatius van Loyola stapte. Niet zozeer systematische theologie is in de detentiecontext nodig, zo besefte hij, maar een narratieve en spirituele theologie die ingaat op onze eigen geestelijke weg, die van gedetineerden en bewakers, en die ons dus ook kan veranderen. Haers spreekt over 'onderscheidingsprocessen': in concrete contexten samen ontwarren, ontwaren (*descrying*) en ontdekken wat er op het spel staat en voor welke keuzen wij staan wanneer wij elkaar verhalen over (wan)hoop vertellen. Psalm 18 vers 19 was voor hemzelf betekenisvol: *Du führst mich hinaus ins Weite, du machst meine Finsternis hell* – ik word ergens heen geleid, uitgenodigd die ruimte te bewandelen. Hij verwijst hier ook naar processen van herstellbemiddeling, waar een misdrijf, een niet-gewenst gebeuren of een

‘gekruisigde situatie’, ons uitnodigt op een nieuwe wijze te leren zien. Haers bespreekt vervolgens vijf films waarin uitzichtloosheid en de slechtheid van mensen een grote rol spelen en onder ogen moeten worden gezien – dat laatste is zelf reeds een teken van hoop. Een bezoek aan gedetineerden is daarom op zichzelf ook al een teken van hoop, want ook bij zo’n bezoek worden gewoonlijk uitzichtloosheid en slechtheid van mensen onder ogen gezien. Hij citeert een spreuk uit een Vlaams museum: *Plus est en vous*, er zit méér in u. In de loop van zijn analyses laat Haers zich meer en meer kennen als een ‘scheppingstheoloog’: ook ‘in de grootste donkerte mogen we blijven geloven op een mens- en scheppingswaardige toekomst en op de creativiteit van de schepping’.

Revalidatiearts Lucinda van de Ven noemt haar bijdrage een ‘ervaringsverhaal’. Als nabestaande van haar vermoorde zuster Nadia heeft zij zelf ervaren wat er met je gebeurt wanneer ‘hoop vervliegt en wanhoop zijn intrede doet’. Zij besloot haar verhaal aan diverse groepen professionals te vertellen om hen bewust te maken van de enorme impact die zo’n gebeurtenis heeft op je leven, zowel op emotioneel gebied als materieel, bijvoorbeeld door verlies aan arbeidsvermogen. Haar levensverhaal na de moord, dat zij enkele malen laat onderbreken door de voordracht van een gedicht uit haar bundel *Parels van verdriet*, spreekt vanzelf. In de ‘shock-fase’, waarin ‘de bodem onder je bestaan wegvalt’ en hoop is weggeslagen, restte haar en haar moeder alleen ‘een rotsvast vertrouwen dat Nadia bij God is.’ Tegelijkertijd, zo schrijft Van de Ven, kozen zij en haar moeder voor ‘zingeving’ – haar moeder onder meer door zich in te zetten voor een betere nazorg van Defensie voor veteranen: de moordenaar van haar zuster was een Bosnië-veteraan. Toen volgde het proces richting ‘acceptatie’, waarin zij ook vertelt over een lotgenotenreis naar Lourdes in 2017. De vraag, of de overheid c.q. Justitie iemand de hoop mag ontnemen op vrijlating, laat zij open, met de kanttekening dat het bij eventuele vrijlating wel nodig is dat iemand bereid is naar zijn eigen gedrag te kijken.

Theo de Wit gaat na hoe er in onze wijsgerige en theologische traditie over hoop is nagedacht. Terwijl de christelijke (moraal)theologie in verschillende opzichten wil aansluiten bij de aristotelische deugdethiek, heeft zij ook belangrijke eigen deugden toegevoegd aan klassieke deugden als rechtvaardigheid, dapperheid of verstandigheid. De deugden geloof, hoop en liefde zijn ‘theologisch’ of ‘theologisch’ genoemd, omdat zij minstens zozeer worden ontvangen als verworven en geoefend. Daarnaast is er in de joodse en christelijke reflectie een veel radicaler besef van het *kwaad* in het spel, dat ervoor zorgt dat voor bevrijding daaruit een ‘kracht van buiten’ nodig is. Hoop ‘krijgen’ is dan ook iets anders dan optimistisch blijven, bij tegenslag je zonnige karakter behouden, of in ‘voortgang’ blijven geloven. Ook bij een christelijk denker als Gabriël Marcel vind je het onderscheid tussen hoop (*espérance*) en redelijke en calculerende *espoir*. Hoop die het onvoorzienbare verwacht en dus niet gemakkelijk wordt verworven houdt haar blik gericht op een onderstroom in de geschiedenis en beseft, dat ‘puinruimen’ (zoals een in gevangenissen regelmatig geagendeerde cursus luidt) de voorwaarde is

voor nieuwe hoop. De Wit formuleert wel aarzelingen bij het christelijk ‘dolorisme’, de gedachte dat pijn en lijden ‘louterend’ werken en dus moeten worden omarmd. Hij gaat ook in op het verschil tussen de ‘ogen van de gerechtigheid’ zoals die talloze keren zijn verbeeld in de iconografie van het recht, en de blik van de hoop waarmee de justitiepastor de gedetineerde bejegt. Ten slotte herleest hij een tractaat over hoop uit de twintigste-eeuwse thomistische wijsbegeerte, waar hoop wordt gekoppeld aan de belofte van een ‘eeuwig leven’. Kan die notie vandaag herijkt worden?

De protestantse pastores kozen voor het onderwerp ‘De vrijheid van een christenmens. Protestantse theologie in de pastorale begeleiding’. Het onderwerp werd benaderd vanuit de tweeslag genade/vrijheid-en-verantwoordelijkheid als thematisch accent voor de twee dagen. De eerste dag lag het accent op de vrijheid zoals Luther daarover schrijft in zijn boekje *De vrijheid van een christenmens*. Aan de inleider Reeling Brouwer was de vraag voorgelegd wat er in het licht van deze vrijheid van een christenmens theologisch op het spel staat in de keuzes die justitiepredikanten maken in de pastorale begeleiding van gedetineerden. De tweede dag was gewijd aan een toespitsing van het thema en wel (in de woorden van de uitnodiging voor de studiedagen) ‘het pastorale gesprek over herstel in relatie tot boete en biecht, schuld en vergeving; en de vraag of en hoe een biechtritueel daarbij helpt. Welke theologische keuzes staan voor de justitiepredikant hier op het spel bij de vormgeving en formulering van het biechtritueel?’ Aan de justitiepastores Veenstra en Van Gelderop was gevraagd hun praktijkervaring op dit punt te presenteren, terwijl De Vries was uitgenodigd om deze praktijk pastoraal-theologisch te doordenken.

Rinse Reeling Brouwer stelt voor, ‘met Luther de spanning uit te houden tussen twee soorten gerechtigheid’, zoals de titel van zijn bijdrage luidt. Toen de jonge Luther bij Paulus las dat ‘in het evangelie de gerechtigheid van God wordt geopenbaard’ (Rom. 1:17), kon hij dat niet begrijpen. Want hoe kon het evangelie nu bijdragen aan de redding van de mens (vs. 16) als het bestond uit ‘justitie’, dus uit een rechtvaardig oordeel over diens misdaad? Toen ontdekte Luther tijdens zijn colleges over de Romeinenbrief in 1515, dat het Bijbelse gerechtigheidsbegrip doelt op het heilbrengende recht van de barmhartige God, dat deze God onverdiend aan de mens schenkt, en niet op de ‘verdelende rechtvaardigheid’ van Aristoteles.

In deze lezing gaat het om de justitiepastor die de goddelijke gerechtigheid niet verwacht met die van de aristotelische justitie (want dan zou hij zich alleen schikken in de geven juridische orde, zonder een belofte aan gene zijde daarvan te belichamen), maar beide ook niet uit louter uiteenhoudt (want dan zou hij binnen de bajes waar hij werkt welbeschouwd niets te zeggen hebben). Het gaat er voor hem of haar om, in het werk de spanning tussen beide gestalten van gerechtigheid uit te houden en er in spreken en handelen mee om te gaan.

Theunis Veenstra en Jan van Gelderop beschrijven hoe zij in hun pastorale praktijk in de PI Norgerhaven reageerden op het verzoek van gedetineerden om te kunnen biechten. Als protestantse justitiepastores maakten zij gebruik

van de twee orden die hiervoor beschikbaar zijn in deel 2 van het *Dienstboek* (2004) van de Protestantse Kerk in Nederland. Ze laten zien hoe zij met behulp van deze orden ieder een eigen vorm hebben ontwikkeld voor de praktijk van de biecht.

In twee bijdragen reflecteert Reijer de Vries op de door Veenstra en Van Gelderop gepresenteerde praktijk. In zijn eerste bijdrage benadert hij deze praktijk in het licht van de herwaardering van de biecht in de protestantse kerk in de tweede helft van de twintigste eeuw, voorafgaand aan de verschijning van het *Dienstboek* deel 2. Hij zoekt een antwoord op de vraag wat deze herwaardering van de biecht kan betekenen voor het herstelgericht justitiepastoraat, anders gezegd: of biechten helpt bij boeten. In zijn bijdrage schetst hij de geschiedenis van de protestantse herwaardering na de Tweede Wereldoorlog in drie perioden, waarbij in elke fase een ander aspect van de biecht wordt benadrukt. Hij laat zien hoe de context van de maatschappelijke en kerkelijke actualiteit daarbij van invloed is. Vervolgens verbindt hij deze drie aspecten met de rituele theorie waarin drie functies van de biecht worden onderscheiden. Op basis van zijn analyse geeft hij tot slot in acht overwegingen een aanzet voor bezinning en gesprek over de betrekkelijke waarde van de biecht voor de praktijk van het justitiepastoraat.

De tweede bijdrage van De Vries benadert de praktijk van de biecht in historisch perspectief. In de protestantse traditie is geen sprake van biechtdwang, maar de reformatoren en hun erfgenamen waren in verschillende tijden en situaties wel pleitbezorgers van de biecht, zij het in aangepaste vorm. Er is sprake van 'variaties bij biechtreformaties'. De Vries stelt de vraag hoe deze variaties de justitiepastor kunnen helpen in het (biecht)gesprek met gedetineerden. Eerst beschrijft hij welke elementen in de loop van de geschiedenis kenmerkend zijn gebleken voor de biecht. Vervolgens laat hij zien hoe Luther en Calvijn en in hun spoor Spener, Bonhoeffer en Thurneysen uit deze elementen verschillende biechtarrangementen hebben samengesteld. Hij sluit af met enkele samenvattende conclusies, waarin hij suggesties doet voor het gesprek met gedetineerden rond schuld en vergeving.

De bundel wordt afgesloten met twee korte bijdragen van studenten die hun mastertheses onder begeleiding van stafleden van het Centrum voor Justitiepastoraat het afgelopen jaar hebben voltooid. Marian Boersen-Rigter, justitiepastor te Veenhuizen, voltooide haar thesis 'Tussen pastorale zorg en gevangenisregels', terwijl Rozemarijn van 't Einde afstudeerde met een masterthesis waarin gemeenteleden in gesprek gingen met tbs'ers over het thema 'zonde'.

Breng me in open ruimte ... Verhelder mijn duisternis

Enkele gedachten bij hoop in detentiecontext

Jacques Haers SJ

1. Inleiding

Jullie hebben me gevraagd om te spreken over hoop in detentiecontext.¹ Ik doe het met veel schroom, omdat mijn directe ervaring beperkt is. Enkele jaren heb ik als vrijwilliger meegewerkt in het detentiepastoraat in Leuven-Centraal, een gevangenis waar zwaar veroordeelden verblijven. Ik heb ook veel mogen leren van de contacten met de pastores in het detentiewezen en van de studenten criminologie aan de KU Leuven, aan wie ik sinds jaren het vak 'Religie, Zingeving en Levensbeschouwing' (RZL) doceer. Zij zijn het ook die me vertrouwd hebben gemaakt met processen van herstelbemiddeling, en de hoop en het geloof die daaruit spreken, onder meer bij de herstelbemiddelaars. Ik ben verder mede verantwoordelijk voor het vak schuldervaring dat vanuit de KU Leuven gedoceerd wordt in Leuven-Centraal aan studenten van KU Leuven en gedetineerden samen. Ten slotte ben ik ook mede werkzaam in het Centrum voor Levensbeschouwing en Detentie te Leuven.²

Ik begin met enkele methodologische opmerkingen over theologie die de hoop-ervaring van mensen serieus wil nemen (narrativiteit en onderscheiding), om vervolgens aan de hand van een psalmvers (18,29) en een viertal films de hoopdynamiek verder te illustreren. Mijn 'betoo'g zal soms 'verhaal' worden, want over hoop kun je niet spreken of denken zonder je eigen ervaringswerkelijkheid en context te laten meespelen.

1.2. Narrativiteit, Spiritualiteit en Onderscheiding

Hoop is een concept dat nooit volledig theoretisch of abstract gedefinieerd of omschreven kan worden. Het is – zo zou ik het noemen – een web-concept, waar we zicht op krijgen door ankerpunten aan te geven waaraan het concept en de daarbij horende ervaringen 'hangen'. Deze ankerpunten bieden ons dan de gelegenheid om met elkaar in gesprek te treden en ervaringen te delen die verder verhelderen wat 'hoop' in het mensenleven betekent. Hoop is immers verankerd in concrete menselijke ervaringen en situaties en vraagt daarom een narratieve benadering. Concrete verhalen over hoop en hoopvolle mensen werpen licht op wat hoop betekent, en nodigen ons uit om op onze beurt hoop-ervaringen in het eigen leven te verkennen. Deze benadering, contextueel en ervaringsrijk, bepaalt mijn invalshoek op het denken en de theologie over hoop.

¹ Deze bijdrage heeft de oorspronkelijke vorm van een lezing behouden.

² www.vrijplaats.net

Wanneer ik narrativiteit zeg, dan denk ik aan Roland Barthes die een boekje schreef getiteld *Sade, Fourier, Loyola*,³ waarin hij de *Geestelijke Oefeningen* van Ignatius van Loyola analyseert. (Ik ben zelf Jezuïet en mee bepaald door de ignatiaanse spiritualiteit.) De gedachtegang van Roland Barthes is als volgt. In de *Geestelijke Oefeningen* reikt Ignatius van Loyola ons de structuur aan van zijn eigen geestelijke ervaring, opdat wij, door hem geïnspireerd, de dynamiek van de oefeningen volgen, een analoge ervaring mogen opdoen, in onze eigen levensomstandigheden (die natuurlijk verschillen van die van Ignatius van Loyola). Dat geeft mooi aan hoe verhalen werken en wat narrativiteit dus is: je stapt in een verhaal dat je aangereikt wordt (in het geval van de *Geestelijke Oefeningen* is dit een geestelijk traject dat de geestelijke groei van Ignatius van Loyola weerspiegelt), je wordt deel van het verhaal en het verhaal wordt ook blikopener, zodat je ertoe komt je eigen verhaal op volwaardige wijze neer te schrijven. Voor theologen (zoals ik zelf ben) wijst de aanwezigheid van zulke narratieve structuren methodologisch gewoonlijk op de noodzaak om de spirituele dimensie in de theologie ruimte te bieden en deze niet door een te strak en te zeer vooropgesteld theologisch kader ademruimte te ontfemen.

Aanvankelijk wou ik jullie een klassieke systematische theologische aanpak aanreiken over hoop en met jullie een aantal auteurs (zoals Jürgen Moltmann) bespreken, maar al snel besefte ik dus: dat past hier eigenlijk niet. Het doet onvoldoende recht aan jullie ervaringen als detentiepastores en het resulteert in een te grote afstandelijkheid, die niet echt toelaat om de ervaringen van de gedetineerden te begrijpen en ondersteunen. Hier is een spirituele theologie nodig die reikt tot in het hart van de menselijke ervaringen, waar mensen zich aan hun eigen vragen en geestelijke weg wagen en waar precies daarom geestelijke onderscheiding belangrijk wordt. Hier gaat het niet om waarheid als fout of juist, maar om troost en troosteloosheid en om de vraag hoe een werkelijkheid als hoop existentieel op het leven van mensen past, hoe ze inwerkt op het menselijke leven. Dit is zeer gelijklopend met bijvoorbeeld de vraag die de theoloog Jon Sobrino stelt bij het verrijzenisconcept: Als je gelooft in de verrijzenis, hoe verandert dat je leven? Een begrip als 'verrijzenis' zou je abstract theologisch kunnen benaderen, maar ook hier willen wij een spiritueel theologische benadering aanhouden, gebonden aan de concrete ervaring van mensen. Hetzelfde geldt voor 'hoop'. Ook hier is de band met het concrete leven belangrijk en daarom de narratieve dimensie, waaruit dan weer de diepe impact blijkt van een begrip als hoop op het concrete leven van mensen.

We pleiten dus voor een narratieve en spirituele theologie, die denkt vanuit ervaringen van troost en troosteloosheid en er ook de rationaliteit van hanteert. We stellen 'nieuwsgierige vragen' naar onze eigen hoop-ervaringen en naar wat hoop in het leven van onze medemensen betekent. In een theologie van de hoop stellen we ook de vraag naar God en Gods verwevenheid in onze hoopgeschiedenis; hoe is de godservaring verweven in

³ Paris: Le Seuil, 1980.

de menselijke ervaringen van hoop? In het gesprek over hoop beginnen we een theologie van de hoop te ontwarren en te ontwaren – en we weten dat dit ook een steeds onafgesloten denken voorstelt: nieuwe beluisterde ervaringen dragen nieuwe elementen en contexten aan die het theologisch kader in groei verder bevruchten. We stellen vragen aan die situaties waarin mensen naar hoop op zoek zijn, of ook die situaties waarin we wanhoop ervaren en diepe innerlijke twijfel. Dit soort theologische gesprekken vraagt een bijzondere aanpak, soms in een soort workshop, zoals ik die onlangs in Ecuador en Venezuela mocht meemaken. Zeker in Venezuela is de situatie op dit ogenblik dramatisch: mensen beleven onmacht en armoede. De workshop daagt mensen echt uit, en laat hen over hoopervaringen spreken en die ervaringen uitwisselen: wat betekent hoop in een hopeloze situatie? Hoe kunnen we elkaars hoop ondersteunen en versterken?

Detentie-ervaringen zijn uitdagende en vruchtbare grond om hoopervaringen ter sprake te brengen, een geprivilegieerde crisissituatie voor wie over hoop wil denken. Daarom is de bijdrage van gedetineerden, bewakers en pastores, en het gesprek tussen hen, van groot belang voor de ontwikkeling van een theologie van de hoop, en ook voor een kritische en opbouwende reflectie over onze samenleving.

1.3. *Onderscheiding als ontwar(r)en en kiezen*

Een benadering waarin ervaringen worden samengelegd en waarin narrativiteit een explorerende rol speelt, leidt niet tot een vaste theorie of theologie van de hoop, eens en voor altijd, maar wel tot een steeds opnieuw formuleren van in het leven gerijpte inzichten over de betekenis van hoop. Dit typeert 'onderscheidings'-processen, steeds hernieuwde pogingen, samen, om te ontwar(r)en welke ervarings-elementen helpen en ondersteunen, en welke ervarings-elementen hoop vernietigen: welke inzichten bieden ons troost, en welke inzichten maken ons moedeloos, troosteloos.

Onderscheiding heeft twee aspecten. Enerzijds betekent onderscheiden 'ontwaren': proberen te zien en te ontdekken wat er echt op het spel staat, ook in de diepte, en de complexiteit van de werkelijkheid zo veel als mogelijk te ontwarren. Ik denk dan bijvoorbeeld aan het lied van Oosterhuis 'Speurend naar hoop en dageraad'. Hoe zit het met dat speuren, ontwaren? Onderscheidingsprocessen veronderstellen dus openheid en de bereidheid tot luisteren naar mensen die hun hoop-ervaring delen in de moeilijke situaties waarin ze zich bevinden. Onderscheiden veronderstelt zo narratieve ontvankelijkheid. In het Engels hebben ze daar een prachtig werkwoord voor: *descry*. Het komt uit de zeevaart. Wanneer mensen in het kraaiennest zaten konden ze verder zien dan wie beneden op het dek stond; ze riepen van boven naar beneden (en dat is *descry*): 'Ik zie land! Ik zie toekomst, ik zie waar we terecht kunnen komen.'

Onderscheiding vereist het ontwaren als *describing*. En dan nodigt onderscheiding uit tot keuze: 'welke koers gaan we varen, wanneer ons een richting toegeroepen wordt'? Hoop is ontwar(r)en en zich toekomst laten

toespreken. Hoop is ook de bereidheid en de inspanning om, als je begint te ontwaren, te kiezen. Dat wil zeggen: samen leven inzetten en toekomst openen.

Toen jullie mij vroegen voor deze lezing, kwam psalm 18 vers 29 mij voor ogen. De Duitse vertaling, die ik als jonge Jezuiet tijdens mijn filosofiestudies te lezen kreeg, verwoordt het beste wat mij raakt: 'Du führst mich hinaus ins Weite, du machst meine Finsternis hell', je brengt mij in open terrein, je maakt mijn duisternis helder. Dit psalmvers biedt me de kans om mijn reflecties over hoop aan te dragen, en ik zal hierbij gebruik maken van filmfragmenten die denkpijpen openen.

2.1. *Du führst mich hinaus ins Weite'*

In deze woorden schuilt luisterende, gehoorzame passiviteit: ik word ergens heen geleid en uitgenodigd die ruimte te bewandelen. Die ruimte zelf is bovendien openheid, mogelijkheden, perspectieven – er ontstaat toekomst wanneer ik de besloten ruimte verlaat waarin ik zonder toekomstperspectief gevangen ben. Ook hoop ontstaat soms midden in grote wanhoop, waarin we als gevangen geen toekomst meer kunnen zien. Hoop toezeggen is ruimte voor toekomst openen en een onvermoede horizon ontsluiten. Het leren percipiëren van hoop die ons wordt toegezegd ook in situaties van wanhoop is een geschenk van de gelovige gemeenschap die zich aan de toezegging toevertrouwt. Deze gedachte is op zich reeds hoopvol en het zijn ervaringen als die van de workshop in Venezuela die me hier bemoedigen: mensen dragen bij aan een hoopvolle gemeenschap, en die gelovige gemeenschap engageert zich om de ontvangen hoop door te geven. Het is een ervaring ook in processen van herstellbemiddeling: een niet gewenst gebeuren, namelijk een misdaad, waar mensen onder geleden hebben en blijven lijden, kan aanleiding geven tot verdiept leven en biedt de mogelijkheid om op een vernieuwde wijze de verbondenheid tussen mensen gestalte te geven. Het pijnlijke kruis, dat we niet opzoeken of verlangen, maar dat ons als pijn overvalt, kan ons uitdagen om de werkelijkheid op een nieuwe manier te leren zien, tegen wanhoop en vertwijfeling in, en we kunnen 'a posteriori' steun vinden bij mensen die ons de moed inspreken om niet te blijven stilstaan in het kruis, niet opgesloten te zijn in een door pijn vernauwde blik. Misschien zijn gekruisigde situaties (en detentie is zo'n gekruisigde situatie, zowel in wat tot detentie gevoerd heeft als de detentie zelf) een aanleiding, een mogelijkheid, een gebeuren waarin verhelderd kan worden wat hoop kan betekenen en waarin ook hoop aan de bredere gemeenschap geschonken kan worden door mensen wie niets anders rest dan hoop. De hoop die door gedetineerden en hun begeleiders wordt uitgedragen, is hoop voor de hele samenleving.

2.2. *Noah*

Als ik nadenk over dergelijke onderwerpen laat ik me graag inspireren door

films. Zo kwam ik op het gesprek uit Darren Aronofsky's film *Noah* uit 2014.⁴ Het is een bijzonder harde film, die ons confronteert met een ultieme, wereldvernietigende wanhoopsituatie. Het kwaad en de gevolgen van het kwaad in de wereld worden op een heel hevige manier voorgesteld: de gier en de gewelddadigheid van mensen. Noah wordt weliswaar gered van de zondvloed, samen met zijn gezin, maar Noah's overtuiging is dat hij en zijn gezin de laatste mensen zullen zijn, de enige overlevenden maar meteen ook de allerlaatsten van het mensengeslacht. Dat wordt problematisch wanneer, op de ark die hen van de watervloed redt, zijn dochter bevalt van een tweeling. Noah is ervan overtuigd dat hij die tweeling moet doden, maar hij slaagt daar niet in en voelt zich daarom schuldig tegenover God. Hij meent immers niet gedaan te hebben wat hem door God werd gevraagd. In een ingrijpend, toekomst openend en hoopgevend gesprek op het einde van de film vraagt zijn dochter hem: 'Waarom heb je ze niet gedood? Wat heeft je tegengehouden?' En Noah antwoordt: 'Ik keek naar die twee kleine meisjes en alles wat ik in mijn hart voelde was liefde. Ik ben tekortgeschoten tegenover God en tegen over jullie allen.' Daarop antwoordt dan zijn dochter, een antwoord dat ons veel zegt over hoop: 'Is dat zo? Hij koos je om een bepaalde reden. Hij toonde je de menselijke slechtheid en hij wist dat je er niet langs zou kijken. Maar dan zag jij ook goedheid. De keuze was in jouw handen gelegd, omdat Hij die daar legde. Hij vroeg jou om te beslissen of we de moeite waard zijn om gered te worden. En jij koos barmhartigheid, jij koos liefde. Hij heeft ons een tweede kans gegeven. Wees een vader, wees een grootvader en help ons om deze keer beter te doen. Help ons om opnieuw te beginnen.' Dit zijn fantastische woorden over hoop. Ze bieden mij de kans om een aantal dimensies van hoop op te roepen als ankerpunten van het begrip hoop.

Ten eerste: 'Hij liet je de slechtheid van mensen zien en hij wist dat je er niet langs zou kijken.' Het grootste deel van de film is wreed en het is hard om ernaar te kijken. 'God liet je zien waar mensen toe in staat zijn en hij wist dat je er niet langs zou kijken.' Dat is ook voor het detentiepastoraat heel belangrijk: realisme dat het kwaad durft confronteren en benoemen. Hij liet me het kwaad zien waartoe mensen in staat zijn en Hij wist dat ik er niet langs zou kijken, dat ik het ter sprake zou durven brengen. Het is niet vanzelfsprekend mensen te bezoeken die kwaad gedaan hebben. De bereidheid om het kwaad onder ogen te zien is een teken van hoop. Gewoon aanwezig zijn in het detentiecentrum, en er durven binnengaan, is een teken van hoop: ook als iemand kwaad bedreven heeft, is die persoon het bezoek waardig en wordt die persoon niet herleid tot het gedane kwaad. Zo vertelde mij eens een gedetineerde over zijn moeder van 80 die bij hem op bezoek kwam. Op het station zou zij een taxi nemen naar de gevangenis, naar Leuven-Centraal, waarop de taxichauffeur haar toesnauwde: 'Stap maar terug uit, want daar breng ik u niet naartoe, daar zijn alleen smeerlappen.' Hier wordt de kwaadheid van de mensen wel gezien, maar je wilt verder niets met

⁴ Met Russell Crowe en Emma Watson in belangrijke rollen.

die mensen te maken hebben: ze worden gereduceerd tot hun kwaad. Noah is uiteindelijk verschillend. Hij gaat de confrontatie met het kwade aan, hij gaat daar naartoe en blijft bereid mensen, als mens, in hun kwaadheid te zien: hij toont de liefde en vertrouwt op de goedheid in hemzelf en in anderen.

En daarom zegt zijn dochter: 'je zag ook goedheid' en je koos ervoor. Er zit een innerlijke sterkte in Noah: hij raakt zijn eigen diepte waar hij goedheid ontdekt. Dat is heel belangrijk voor hoop. We zullen hoop slechts dan kunnen geven aan anderen en de goedheid van anderen op waarde schatten, of hoop wakker maken in anderen, wanneer we de hoop toelaten in ons eigen hart en in onze eigen levensdiepte. Hoop is zo een relationeel gebeuren, als gedeelde hoop, als samengedragen, besmettelijke hoop, en ze vraagt een inspanning tot stilte: luisteren naar wat onszelf hoop geeft en geconfronteerd worden met de hopeloosheid die we in ons eigen bestaan soms voelen. 'Je zag goedheid' verwoordt die capaciteit om het goede te zien en er zich aan toe te vertrouwen. In de *Geestelijke Oefeningen* van Ignatius van Loyola is dit het diepe fundament van het geestelijk leven: zien dat de wereld die God geschapen heeft goed is, dat de mens goed is. God zag dat het goed was. Het is niet altijd gemakkelijk om dit diepe scheppingsgegeven te aanvaarden en er zich aan toe te vertrouwen.

Die diepte-ervaring van goedheid is belangrijk om over hoop te kunnen spreken, bij uzelf, maar ook bij gedetineerden. In sommige gesprekken die ik met gedetineerden had was dat niet altijd vanzelfsprekend. Ze waren zich bewust van het kwaad dat ze gedaan hadden. Ze waren eigenlijk zelfs op een bepaalde manier blij in de gevangenis te zijn na hun proces: de straf biedt een manier om goed te maken wat fout was en nu was het voor hen mogelijk om ook over het kwaad te spreken waar zij verantwoordelijk voor waren, buiten de context van agressieve beschuldiging. Tijdens hun proces konden ze niet voluit spreken: ze moesten zich altijd verdedigen, ze mochten over het kwaad dat ze gedaan hadden niet spreken, want dan zouden ze zichzelf benadelen. In de gevangenis, na de veroordeling, kan dat wel. Maar soms was dat besef van het kwaad dat ze gedaan hadden overweldigend en konden ze er niet mee uit de voeten. Wanneer je dan tegen zo iemand zegt, en ook gelooft, dat er goedheid in hem schuilt, raak je een heel belangrijk punt en geef je kracht, maar je kunt dat enkel zeggen wanneer je de bronnen van goedheid ook in jezelf aangeboord hebt, in het bewustzijn dat in jou ook kwaad schuilt. Noah zelf moet overtuigd worden van de goedheid in zichzelf, en dan pas wordt die goedheid ook bron voor creatieve toekomst. Noah weet dat hij behoort tot die onbarmhartige wereld van het kwade: hij behoort tot die wereld van 'Ik moet in naam van God die kinderen doden'. Maar hij had enkel liefde in zijn hart, voelde bij het zien van de kleintjes enkel de goedheid die hem uiteindelijk bepaalt. Dat aansluiten bij de liefdescapaciteit van mensen kun je enkel samen doen: Noah mag op zijn dochter rekenen om deze goedheid echt te raken. Als je zelf niet aansluit bij je eigen liefdescapaciteit kun je anderen niet uitnodigen daarbij aan te sluiten; het zijn anderen die de bronnen van goedheid in jezelf ontsluiten. Dat is een heel belangrijk aspect van hoop. Hoop is existentieel relationeel, zoals alle theologale deugden: geloof, hoop en liefde.

Inwendig in onszelf: ik hoop wat jij hoopt, ik geloof wat jij gelooft, ik heb lief want jij hebt lief. We hebben samen lief, we hopen samen, we geloven samen. En je deelt dat ook met andere mensen. Je zet jezelf in zekere zin mee op het spel. En het is vanuit die diepe inwendige relatie dat de confrontatie met het kwaad, met de gebroken relaties mogelijk wordt en dat je die niet uit de weg gaat. Want het eerste wat je blijft zien is het goede, het eerste wat je blijft zien is de liefde die elk mens in zich draagt, Gods liefde als meest innerlijke kern van wat of wie een mens is.

Voor Ignatius van Loyola is dit het beginpunt van de geestelijke levensweg. Bij het dagelijkse gewetensonderzoek is volgens hem dan ook het allereerste wat je doet: 'dank u' zeggen. Geen lijstje van fouten opsommen, maar 'dank u' zeggen. 'Dank u' voor al het mooie dat ik vandaag heb mogen ervaren, doen en meemaken. 'Dank u' dat ik heb mogen genieten van het mooie in de schepping. 'Dank u' voor het mooie dat in mezelf aanwezig is, en dat ik van anderen krijg. Dan is de confrontatie met het kwade mogelijk. Daar begint de hoop. En daar gaat de film over: de bereidheid om mezelf en de anderen niet te herleiden tot het kwaad; de bereidheid om vertrouwen te hebben in de liefde in het mensenhart, Gods aanwezigheid in de mens. Dat is de kern van Noah's bestaan en niet een of andere gehoorzaamheid aan een zich wrekende God. Misschien is het niet gemakkelijk om zich te bekeren tot de goedheid van God, want kan men ook niet de vraag stellen of God wel goed is wanneer men de resultaten ziet van de zondvloed, waarin zoveel vernietigd wordt? Durven wij ons toevertrouwen aan de scheppingsgoedheid en de goedheid van de Schepper?

2.3. *The Shack*

Een andere film die ik kan aanraden om het gesprek rond hoop op gang te brengen is Stuart Hazeldine's film *The Shack* uit 2003. Dit gaat over een man, Mark, wiens dochter is misbruikt en vermoord. Hij komt daar begrijpelijkerwijze niet overheen. Hij krijgt een eigenaardige uitnodiging, een brief van God, om naar die berghut terug te gaan waar zijn dochter verdwenen is. Hij weet niet waar ze vermoord is of waar het lichaam is. Hij gaat daar naartoe en komt er God tegen, heel klassiek: God, de Triniteit. Er wordt als het ware een alternatieve realiteit geopend, of misschien ook: een diepere realiteit, die onder of achter en toch in onze gewone realiteit aanwezig is. God is: papa, de zoon en de dochter (zij staat voor de Geest). Die geest is in de film een heel mooie vrouw. De zoon is een stevige, vreugdevolle jongeman en papa is een zwarte vrouw die verderop in de film een oude, wijze indiaan wordt.

Mark gaat door een verzoeningsproces waarbij hij opnieuw leert het goede te zien in zichzelf en zelfs in de persoon die zijn dochter vermoord heeft. Het is een heel ontroerende film. De confrontatie aangaan met de hopeloosheid die het kwaad tot stand brengt kan alleen vanuit de diepe liefdes- of scheppingsverbondenheid met zichzelf en met de ander in God. Zo komt mededogen tot stand op een realistische manier. De confrontatie met het kwaad wordt niet uit de weg gegaan. Maar ook hier is de opgave: 'Je zag

goedheid'. En dan komt het onderscheiden en kiezen: 'Je kreeg de keuze omdat Hij die bij jou heeft neergelegd'. Hoop is niet alleen iets wat we krijgen, maar hoop is iets waar we voor kiezen, wat we onderscheiden. Mark gaat een lange, moeizame weg die hem vrij maakt van het kwaad dat hem gevangen houdt, als in een tunnel. In deze film kiest Mark er uiteindelijk voor om de moeilijke weg van de hoop te gaan, door te vertrouwen op God: die relaties staan hem toe om de donkere, beknellende tunnel te verlaten en hoopvol aan toekomst te werken.

De tunnelervaring is een van de contexten van hoop en wanhoop. Mijn broer Philippe pleegde een aantal jaren geleden zelfmoord. Dat is en blijft een verschrikkelijke en moeilijke ervaring. Pas later, maar je merkt dat pas achteraf, realiseerde ik me dat hij in een tunnel zat waaruit hij geen uitweg zag. We hebben nog gesprekken gevoerd over de toekomst, over zijn plannen, maar de realiteit van de tunnel was sterker dan dat alles. Hij liet niemand toe in de tunnel, zelfs als dat betekende dat geliefde mensen misleid werden. Zo'n tunnel is een teken van wanhoop. Hoop heeft te maken met durven blijven geloven dat die tunnel een vindbare uitgang heeft. En soms is die hoop de hoop van de mensen om je heen, want zelf slaag je er niet meer in. We werken samen aan hoop, ook als het mij niet meer lukt. Het is een dynamiek, een zoeken, en het is een samen zoeken. Bij mijn broer is de tunnel gevangenis gebleven. Was onze liefde dan niet genoeg om hem in leven te houden? Dit blijft een vraag waar wij allen nog mee worstelen en daar kunnen ook schuldgevoelens door ontstaan. Daartegenover wil je zeggen dat de liefde wel sterk genoeg is, want de liefdesband blijft bestaan, ook over de dood heen: die liefde is geborgen in Gods liefde, toevertrouwd aan Gods liefde. De toezegging van die liefde vier ik liturgisch: ze opent een nieuwe ruimte voor hoop, en ze ontrafelt de tunnel van schuld en wanhoop die mij op mijn beurt kan overweldigen.

Ik ben nu pastoor van de Leuvense universitaire parochie en ga voor in een dertigtal uitvaarten per jaar. Dat is een belangrijk deel van mijn taak. Het zijn moeilijke momenten, want de dood van een geliefde is een eindpunt, en het is alsof God ons niet trouw is, en alsof we onszelf ook niet trouw zijn. Hoe spreek je dan over God? Hoe blijf je dan zoeken dat inderdaad die goedheid, die innerlijke sterkte een kracht is die blijft werken? Er blijft je niets anders over dan op kwetsbare wijze te praten en in gesprek te treden, door symbolen te hanteren, door een taal te zoeken en misschien ook een beetje te vinden die hoop en verlangen en vertrouwen naar boven laat komen. En dan sta je er verwonderd bij te kijken, want je hoop en verlangen en geloof en liefde worden inderdaad aangewakkerd. Maar dit is en blijft een weg waar je voor kiest, aarzelend en onzeker misschien... een weg waar je wellicht ook juist *niet* voor kiezen kunt of wilt: het is een kwetsbare weg, die we niet alleen kunnen gaan. Klassieke theologen zullen zeggen: dit is de weg afgebakend door de drie theologale deugden – geloof, hoop en liefde – en die horen bij elkaar. Wanneer geloof (vertrouwen) en liefde niet de dynamiek van de hoop in zich hebben, verstarren ze en openen ze geen toekomst maar verbijten zich in het verleden en het heden. Maar wanneer hoop zich niet kan baseren op

een diep vertrouwen, dan stort die hoop ineen, want hoop wordt gegeven in de relatie. Die drie theologale deugden horen samen, ze bepalen elkaar, ze zijn elkaars criteria om te onderscheiden dat er werkelijk troost is, dat het echt is. De hoop is de deugd die beweegt. Het is de deugd die duidelijk maakt dat er een situatie is die tekortschiet, maar dat er ook een mogelijkheid is die zich opent.

Theologen gaan hier spreken over eschatologisch tekort, een eschatologisch debet: de toekomst lijkt bedreigd vanuit onze werkelijkheid. Maar ze spreken ook over een eschatologisch krediet: er is op een krachtige wijze in onze werkelijkheid reeds toekomst aangelegd. Het is een dubbele benadering, die lijkt op wat professoren soms doen bij de examens. Wanneer je studenten examineert, kun je dat op twee manieren doen. Je kunt punten aftrekken voor de fouten en dus een debet-professor zijn; maar er is ook iets van een krediet dat je toekent, punten die een student krijgt door goede dingen te zeggen. Het is altijd goed om daarbij, als professor vandaag, je eigen ervaringen als student op te roepen. Een collega van mij noemt zich een krediet-professor. Hij kijkt, voor hij examen afneemt, altijd terug naar zijn eigen examens als student, om zich bewust te blijven van zijn eigen kwetsbaarheid en om mild te worden. Het onderscheidingsproces over het examen van de student gebeurt dus in gesprek met de eigen ervaring. Dat vind ik zeer mooi. Aan de ene kant het dubbele van debet en krediet, aan de andere kant het gesprek.

Dit lijkt mij ook een richtingwijzer voor de hoopvolle omgang met mensen in detentie: gesprek waarin het debet niet verhindert dat het krediet, door God in de goedheid van de schepping aangelegd, op de voorgrond treedt.

Die ervaringen als professor en als pastor spelen mee in mijn ervaringen in detentiecentra: Het debet en krediet, het ter sprake durven brengen van wat fout gelopen is, maar ook het durven blootleggen van mogelijkheden. Hoop wordt soms gewekt door je eigen leven op het spel te durven zetten in een gesprek, je eigen kwetsbaarheid, je eigen hoopkracht en vertrouwen. Dat lukt niet altijd. In de durf en bereidheid om de weg naar toekomst te gaan zit eschatologisch denken, gemeenschapsdenken in gesprek, kwetsbare verdiepende elementen. Hoe ga je in een gesprek hoop aan bod laten komen als bemoediging die bewondert en die ontstaat uit een diep mededogen dat geboren is in de schepping? Hoe ga je hoop in het eigen hart delen? Dit kwetsbare, open gesprek geeft een realistische blik op de situatie. Dat is wat hoop doet in gesprek.

2.4. *The Imitation Game*

Hoop staat toe om iets nieuws te zien, en helpt nieuwe deuren en perspectieven te openen, zelfs in situaties waar men het niet meer verwacht of vanwege en door mensen van wie men het niet verwacht. Dat komt sterk naar voren in de film *The Imitation Game* (2015) van Morton Tyldum met Benedict Cumberbatch in de rol van geniale wiskundige Alan Turing. Alan Turing werd als kind gepest. En hij poogt uit te leggen waarom: *'They only beat me up because I am smarter than they are.'* Het antwoord van

Christopher, zijn beste vriend, is kordaat: *'No, they beat you up because you are different.'* Dat is verrassend en creatief anders dan wat Alan zegt, en het opent voor Alan een nieuwe ruimte van vertrouwen. Je bent verschillend, je bent anders. Ieder van ons is anders en de mensen die wij ontmoeten zijn anders. We gaan niet denken in comparatieven als *smarter*, waardoor we ons vergelijken met anderen en meteen ook een maatstaf aanleggen. Christopher weet Alan te bemoedigen door een deur te openen en die hoop klinkt als volgt in de mond van Christopher: *'Sometimes it's the very people whom nobody imagines anything of, who do the things no one can imagine.'* Soms zijn het de mensen van wie niemand zich iets voorstelt, die de dingen doen die niemand zich kan voorstellen (verbeelden). Christopher ziet 'meer', ziet 'verder' dan wat mensen zich kunnen verbeelden, en opent zo de dynamiek van hoop: hij ziet als het ware het goddelijke in Alan, in de ander, in wie verschillend is. En bovendien is dit 'meer' juist gegrond in het 'anders' zijn van Alan, dat op deze wijze ruimte krijgt.

Kent U Brugge? Het Gruuthusemuseum? De spreuk van de familie Gruuthuse is: *Plus est en vous*. Er zit meer in u. Je kunt het misschien ook zeggen met de voormalige Amerikaanse president Obama: *Yes you can*. Dit is niet iets dat je zo maar zegt, gemakkelijk, als om iemand te troosten dat hij of zij er niet meer van bakt; *plus est en vous* is de uitdrukking van geloof in een medemens die je ontmoet of, wanneer je het tot jezelf zegt of laat zeggen: uitdrukking van geloof in jou. Er zit meer in ieder van ons, en ook in onszelf, dan wij onmiddellijk zien. Een van mijn meest boeiende ervaringen als leraar op een college was precies dit aan leerlingen te mogen zeggen: er zit meer in jou dan je zelf misschien denkt. Dit is ook de kern van de scheppingservaring, en het is een ervaring die ons creatief maakt. Hoe kunnen we dit goddelijke in mensen concreet uitzeggen? Waar gebeurt dit 'meer' concreet in u?

Ik vond dit hoopgevende taal in mijn bezoeken bij gedetineerden. Er zijn gedetineerden die verlangen te studeren. Dat kan ook in Leuven-Centraal. Er zit inderdaad meer in mensen: ze zijn niet alleen gedetineerden, ze zijn ook studenten, in staat om in moeilijke situaties verder te denken en kennis te ontsluiten die misschien ook belangrijk is voor de samenleving. Dit is bijvoorbeeld zeker het geval in de cursus over schuldervaring, die in Leuven-Centraal plaatsvindt voor een gemengd publiek van KU Leuven-studenten en gedetineerden.

Ook de inrichting van hun cel weerspiegelt dat 'meer' in gedetineerden. Leuven-centraal is een gevangenis waar mensen opgesloten worden voor zware delicten met straffen van meer dan zeven jaar. Ze verblijven er dus voor een hele tijd, en dat is ook voor hen het perspectief op langere termijn. En dan zie je, als bezoeker, hoe ze hun cel inrichten en hoe ze je ontvangen. Dat levert twee extremen op: enkelen doen niets met hun cel, anderen maken een echt thuis van hun cel en richten die cel op zeer persoonlijke wijze in. En ze doen het allebei met dezelfde reden: 'Ze krijgen mij hier niet klein.' Met andere woorden: 'Er zit in mij een veerkracht die mij toestaat om hetzij mijn cel in te richten zodat ik me thuis voel, hetzij protest aan te tekenen door er niets aan te doen. Op beide manieren toon ik mijn waardigheid en goedheid

als mens.’ Dit leren zien was voor mij heel belangrijk, het was een teken van hoop die innerlijke veerkracht in gedetineerden te (h)erkennen en ook te bevestigen. En deze gesprekken boemerangden als het ware in mijn richting: heb jij voldoende hoop in jouw leven om te zeggen ‘Ik richt mijn omgeving zo in dat ik er als een waardig mens uitkom, dat ik mezelf ook de waardigheid van een mens echt gun?’ Ook jij mag op die veerkracht hopen, dat is wat gedetineerden mij toespreken, wanneer ze mij op waardige en genegen wijze op cel ontvangen. Dat is een van de redenen waarom ik denk dat het bezoeken van gedetineerden in detentiecentra, op hun plek, waar hun waardigheid op het spel staat, en aandacht te tonen door van hen aandacht te krijgen, op zichzelf al een teken is waardoor we menselijke waardigheid delen, een teken van hoop. Het is als het ware met de ogen van de liefde kijken zoals Noah en zeggen ‘Ik kan je niet doden. Want in mijn hart zit uiteindelijk alleen maar liefde.’ Dit is in onze veroordelende en angstige samenleving in het geheel niet vanzelfsprekend.

3.1. *‘Du machst meine Finsternis hell’*

Ik wil ook even aandacht besteden aan het tweede deel van het aangehaalde psalmvers: *‘Du machst meine Finsternis hell’*. Je maakt mijn duisternis tot licht: in de grootste donkerte mogen we blijven geloven op een mens- en scheppingswaardige toekomst en op de creativiteit van de schepping.

3.2. *The Day the Earth Stood Stil*

Er is een sciencefiction-film die daar in mijn ogen goed bij aansluit: Scott Dericksons *The Day the Earth Stood Still* (2008) met Keanu Reeves in de hoofdrol van het buitenaardse wezen Klaatu. Buitenaardse wezens komen aan op aarde en ze gaan er een eind maken aan de heerschappij van mensen die de planeet verknoeien. Er is een alternatieve zondvloed nodig voor onze planeet: zo wordt een nieuw begin mogelijk, zonder de mens. De buitenaardse wezens bouwen een soort ark en plaatsen van elke diersoort, behalve de mens, enkele exemplaren in een bol die boven de aarde zweeft. Vervolgens zullen ze de planeet zuiveren, om er dan de dieren terug te brengen. De buitenaardsen sturen nog een representant, Klaatu, in een ultieme poging om te spreken met de politici van de aarde en hen tot redelijkheid te bewegen, maar die aanvaarden dit wezen, dat het lichaam van een mens heeft aangenomen, niet en beschouwen het al snel als een gevaarlijke vijand. Het plan om de aarde te reinigen blijft dus tikken. Klaatu ontmoet een vrouw, een wetenschapster, die een jonge zoon heeft en die haar man verloren heeft in een oorlog. Bij haar ontstaat vertrouwen in Klaatu. En, in een poging om hem tot andere gedachten te brengen, brengt zij hem bij een Nobelprijswinnaar, vertolkt door John Cleese. Uiteindelijk, op de valreep als het ware, beslist Klaatu om de wereld niet te vernietigen, en de reden die hij opgeeft is: *‘Your professor was right. At the precipice we change.’* Wanneer we voor de afgrond staan, veranderen we... Het ‘we’ is natuurlijk bijzonder mooi,

want de hoop voor mensen op onze planeet ontstaat waar Klaatu zich met ons solidariseert. De Nobelprijswinnaar had aan Klaatu gezegd: 'Je zegt dat we op de rand van de vernietiging staan, en je hebt gelijk. Maar het is op deze rand dat mensen de kracht en de wil opbrengen om te veranderen. Slechts bij de afgrond evolueren we. Dit is ons moment. Neem het niet af van ons. We staan dicht bij een antwoord.' Je zou theologisch bijna kunnen zeggen: bij het kruis veranderen wij. In de film veranderen zowel de mensen op aarde als de buitenaardse wezens, die als het ware tot de mens worden bekeerd door het mooiste in de mens te leren waarderen. Ze veranderen samen. Dat is de betekenis van '*du machst meine Finsternis hell*'. Ook bij Noah vind je dat. God verandert samen met de mensen: is bereid met hen op weg te gaan, omdat Noah de barmhartigheid en de liefde kiest. Hoop is een gemeenschappelijk gedragen project, ontstaan in een keuze die samen gemaakt wordt. Hoop is genietend ontvangen maar ook zeggen 'dit is de weg die we samen gaan'. Dit geldt ook in de detentiecontext: hier kunnen mensen veranderen, hier kan onze samenleving veranderen, hier ontstaat hoop voor een andere toekomst, nog niet gedacht of aanwezig. Dit maakt van de detentiesituatie een belangrijke context voor onze samenleving en haar verdere groei.

3.3. *The Railway Man*

Een andere film illustreert dit specifiek in de context van en als vergeving: Jonathan Teplitzky's *The Railway Man*, waarin Collin Firth en Nicole Kidman de hoofdrollen vertolken (2014). Patti huwt met een heel lieve man, Eric Lomax. Het wordt steeds duidelijker dat een diep trauma hem kwelt en dat zijn oorlogservaringen en -herinneringen hem bedreigen. Dit uit zich in een ongezonde passie voor treinen. Eric heeft tijdens de oorlog gewerkt aan het treinspoor dat de Japanners toen aanlegden (denk aan *The Bridge over the River Kwai*) en is gruwelijk gefolterd. Op een bepaald ogenblik wordt duidelijk dat de Japanner die Eric gefolterd heeft, een museum openhoudt over de bouw van het spoor. In een moeilijk en riskant proces ontmoeten ze elkaar, en er ontstaat een ingrijpend verzoeningsproces. Verzoening vraagt dat je in de andere mens, zelfs in die ander die je ontredderend kwaad heeft aangedaan, niet meer alleen de vijand ziet. Dit is een spoor van herstelbemiddeling, waar een van mijn studenten criminologie mij op wees. Kris Vanspauwen kwam mij opzoeken omdat hij niet alle colleges RZL kon volgen en in plaats daarvan een werkstuk wilde maken. Het zou over herstelbemiddeling gaan... een nieuw onderwerp voor mij en een belangrijk, genadevol moment dat dit mij werd aangereikt. Als interpretatiekader heeft het me enorm geholpen en ondersteund: onder andere in verband met de vredesprocessen in het door genocide geteisterde Rwanda, of in de reflectie over kerkelijk misbruik waar ik als woordvoerder van de toenmalige Vlaamse Jezuïetenprovincie mee werd geconfronteerd. Herstelbemiddeling heeft ook een grote rol gespeeld in de modellen die we in een transdisciplinair en internationaal *advanced* masterprogramma aan de KU Leuven ontwikkelden over de opbouw van duurzame vrede (MaCSP = *Advanced Master in Conflict*

and Sustainable Peace). Ook mijn eigen theologische inzichten over ontmoeting en gesprek werden er diepgaand en positief door ‘aangetast’. Er zijn in bepaalde omstandigheden inderdaad misschien andere manieren om conflicten op te lossen dan een rechtbank. Wie pleiten wil voor herstelbemiddeling moet ervan overtuigd zijn dat duisternis ook helderheid kan brengen, en dient heling te zoeken voor slachtoffer en dader, voor de gemeenschap en de samenleving waar zij deel van uitmaken. Herstelbemiddeling is een hoopvol handelen: dat duisternis relaties kan verdiepen en nieuwe mogelijkheden tot samenleven kan openen; dat je, of je nu slachtoffer of dader bent, niet gedwongen de gevangene moet blijven van het gedane of geleden kwaad; dat je niet moet blijven vastzitten in de wraakzinnige Godsbeelden maar mag vertrouwen op een God die tot verzoening en barmhartigheid uitnodigt. Een vraag die men zich in het detentiepastoraat onvermijdelijk stelt, gaat precies in die richting: begeleiden we gedetineerden zo dat verzoening tussen dader en slachtoffer in onze samenleving mogelijk wordt? Begeleiden de gedetineerden zelf, in het bewustzijn van het aangedane kwaad, ons allen ook op de weg van verzoening?

4. Tot slot

Dietrich Bonhoeffer, die zelf in de gevangenis zat toen hij de brieven schreef die later verschenen als *Verzet en Overgave*, blijft voor mij een inspiratiebron voor hoop te midden van grote wanhoop. Ik grijp graag terug naar de aanbevelenswaardige inleidende tekst op zijn gevangenisbrieven, ‘Na tien jaren’, waarin Bonhoeffer een soort spiritueel realistische balans opmaakt van zijn verzet tegen de Nazi-ideologie. Hij ziet het kwaad onder ogen en spreekt zelfs over de ‘afgrondiepe kwaadheid van het kwaad’ (*die abgrundtiefe Bosheit des Bösen*): het kwaad verhuult zich als goed; zo kwaad, zo slecht is het kwaad.⁵

Hitler gaf de Duitse bevolking inderdaad, na de Eerste Wereldoorlog, een gevoel van eigenwaarde: jullie mogen er zijn, jullie zijn sterke mensen, jullie zijn beter dan anderen. Dat mensen een gevoel van eigenwaarde krijgen en in hun waardigheid bevestigd worden, dat is zeer positief. Maar er sluipt een comparatief binnen en dan loopt het ernstig mis – dat is de grote les die we reeds geleerd hebben van Christopher, de vriend van Alan Turing – en mensen worden uitgesloten, verliezen hun waardigheid omdat andere mensen hun waardigheid bevestigen. Zo ontstaat *die abgrundtiefe Bosheit des Bösen*: dit goede doel, de menselijke waardigheid, wordt een middel van het kwade om anderen uit te sluiten en hen hun waardigheid te ontnemen. Er schuilt een diepe machteloosheid, en misschien zelfs een soort hopeloosheid, in die tekst van Bonhoeffer. Hij geeft wel een aantal stappen aan en zegt onder andere dat we moeten oppassen om de mens niet te verachten. Dat wil

⁵ Dietrich Bonhoeffer raakt hier een belangrijk spiritueel onderscheidingscriterium, dat Ignatius van Loyola ook benadrukt: de kwade geest kan zich verbergen onder de schijn van het goede en van het licht.

zeggen: we mogen de mens niet vastpinnen op zijn domheid, zijn boosheid, zijn slechtheid; we mogen mensen niet uitsluiten om welke reden dan ook. Nochtans doen we dit soms gemakkelijk. In Vlaanderen valt het mijn buitenlandse studenten op: we zeggen dat iemand een fantastisch mens is en dan volgt er dikwijls een ‘maar’ waarin we die iemand vervolgens afbreken. De minachting van de andere mens komt gemakkelijk – ook ten aanzien van de gedetineerden. Dit is het tegenovergestelde van de waardering, het tegenovergestelde van wat Jan van Ruusbroec ‘compassie’ noemt: het laatste kenmerk van een mens, dat wat een mens uiteindelijk tot mens maakt. Als die compassie, dat mededogen, wegvalt verlies je de menselijke band die in de schepping aangelegd is.

In zijn tekst ‘Na tien jaren’ probeert Bonhoeffer nochtans een hoopgevend perspectief te bieden. En hij doet dat op een wijze die inspirerend is geweest voor de bevrijdingstheologen,⁶ want Bonhoeffer spreekt over zijn ervaring te hebben leren kijken van de kant van het slachtoffer, van de arme, van de vernederde mens. Dat perspectief heeft tot nieuwe inzichten en perspectieven geleid. In de doophomilie voor zijn neef – een tekst die men tussen de gevangenisbrieven vindt – stelt hij de vraag: hoe kunnen we ons toerusten als mensen, en zeker ook jonge mensen toerusten, om aan een toekomst te werken waarin de diepte van het eigenlijke menselijke bestaan aanwezig is die ons de kans geeft om de wereld te veranderen? Bonhoeffer is zich bewust van de mislukking van zijn eigen wereld, hij leert te kijken met de ogen van de slachtoffers en te leven vanuit hun hoop op en vertrouwen in een nieuwe wereld, hij weet ook dat de traditionele theologische schema’s niet meer werken en dat een nieuwe taal nodig is, die ontstaat uit de onverwachte toekomst waarin God naar ons toekomt. De vragen blijven onbeantwoord in zekere zin, maar het hoopvolle vertrouwen is bij Dietrich Bonhoeffer aanwezig. Wellicht is hij om die hoop en dat geloof een belangrijke theoloog geworden.

Met een aantal Jezuïeten⁷ proberen we verzoening en hoop vanuit de *Geestelijke Oefeningen* te belichten en te benaderen. Dit vat nog eens al het voorgaande samen, vanuit een andere invalshoek.

De eerste vraag bij dit onderzoek luidt: ‘Waartoe is de mens geschapen?’ En het fundamentele antwoord van de Ignatiaanse spiritualiteit lijkt eenvoudig, zonder het te zijn: de mens is goed, zoals de schepping goed is. Neem de tijd om dat te laten doordringen, ook in de detentiecontext. Dit is de stevige bodem, in de relatie met God en dus de kern van ons bestaan, van waarop we de confrontatie aangaan met het kwaad, het eigen kwaad, het kwaad dat we geleden hebben en het kwaad dat om ons heen heerst. Zoals Noah hebben we die aarding in het goede nodig om het kwaad aan te durven.

⁶ Gustavo Gutiérrez verwijst in zijn *Theologie van de Bevrijding* naar de tekst van Dietrich Bonhoeffer.

⁷ Vooral een Spaanse collega, Elías López Pérez SJ, trekt deze kar. Hij is een vredesveldwerker op internationale schaal, en tevens professor aan de Comillas-universiteit in Madrid.

Pas op het einde van de film in het gesprek met zijn dochter beseft hij het kwaad dat hij doet, en dat gebeurt omdat zijn dochter hem in het goede aardt. Ondertussen is zijn zoon weggelopen en is hij bijna gescheiden van zijn vrouw. Noah leert, moeizaam, dat het kwaad niet het laatste woord is over onszelf, maar wel de goedheid die ons tot barmhartigheid en verzoening beweegt.

De interpretatie die de eerste Johannesbrief geeft van de erfzonde is daarom in mijn ogen nog altijd de beste, veel beter dan de klassieke, dikwijls op interpretaties van Paulus gebaseerde benaderingen: 'ieder die zegt dat hij zonder zonde is, is een leugenaar.' Zonde kleeft ons aan, en het kwade is onlosmakelijk met ons bestaan verbonden. Maar dat betekent niet dat wij in zonde geschapen zijn: wij zijn niet als zondaar geschapen en zonde is niet het laatste woord over onszelf. Het laatste woord over onszelf is dat we geliefd zijn, omdat we dragers van goedheid en mededogen zijn: dat is ons scheppingscadeau. Dat kunnen en mogen blijven zeggen is bevrijdend en het sterkste teken van hoop dat ons begeleidt, telkens weer bedreigd door de kracht van het kwade en onze wanhoop en angst bij de zonde. Waar de hoop is gegrond in de geschiedenis en waar de hoop toekomst belooft – en dit is een belofte, ingeschreven in de schepping zelf – wordt het klassieke kader waarin we de mens enkel vanuit de zonde dreigen te benaderen verlaten. Dat betekent niet dat we het kwade niet ernstig moeten nemen, dat zonde niet zeer reëel is; het betekent wel dat we het kwade pas op echte waarde zullen schatten wanneer we dit benaderen vanuit de goedheid van de schepping en de liefde die de Schepper ons en de schepping toedraagt. Ik ben niet voor niets een scheppingstheoloog.

De christelijke hoop vindt inspiratie in het leven van Jezus van Nazareth. De Ignatiaanse spiritualiteit brengt ons steeds terug op de relatie met Jezus, en nodigt ons uit zijn volgeling te worden, zijn weg te gaan. En deze weg nodigt ons uit om verder hoop te putten bij mensen die hoop delen en u uitnodigen om zelf hoop te delen met anderen. Deze weg is ook de weg die de lijdende en vernederde mens ernstig neemt en hoop en toekomst uitspreekt voor de gebroken en arme, uitgesloten mens; de weg die zelfs in de ondraaglijke werkelijkheid van het kruis om hoop bidt. Het in gesprek treden met gedetineerden heeft mij uitgenodigd meer aandacht te schenken aan mijn eigen innerlijk leven, en vanuit hun hoop mijn hoop te laten raken en groeien, om die hoop dan weer verder met hen te delen, en met hun slachtoffers: het is een hoop die slaat op onze hele samenleving en gericht is op de verzoenende verandering van deze samenleving.

Soms dreigt onze hoop vermorzeld te worden... Situaties van hopeloosheid dreigen ons te overweldigen en ons in een tunnel van uitzichtloosheid op te sluiten. Dat is een diepe lijdensweg waarop we dreigen te verdrinken, het kwaad werkt als een tunnel die ons dreigt op te slokken. Het verhaal van Jezus en zijn kruisdood suggereert ons – we 'durven' te hopen en geloven en zo lief te hebben – dat zelfs die tunnel een ruimte kan zijn waarin heil en toekomst mogelijk zijn en ontstaan. De kern van die bijzondere kracht tot hoop klinkt als het ultieme gebed in Ignatius van Loyola's *Geestelijke*

Oefeningen: de contemplatie om de liefde te verkrijgen... dat wij mogen liefhebben zoals God liefheeft en naar de wereld en onze medemensen kijken, verzoenend zoals God zelf kijkt.

En dan tot slot. Een aantal onder u zal ongetwijfeld zeggen: u spreekt niet als een theoloog, u bent aan het preken. Dat is misschien voor een deel waar. Maar ik denk dat we in de theologie nog niet de juiste taal gevonden hebben om op een goede manier dit soort ervaringen, en de narratieve logica of rationaliteit van de hoop, de onderscheidende rationaliteit en de logica van troost en troosteloosheid, wetenschappelijk serieus te nemen. We denken nog al te gemakkelijk dat we spreken vanuit een onbetwistbaar weten, en zo sluiten we ons af voor de concrete godservaringen van mensen. Maar dit laatste is juist voor onderwerpen als hoop zo belangrijk. Narratieve methodes komen ons hier te hulp en die klinken soms wat prekerig, omdat ze uitnodigend werken: treed in een verhaal in om te begrijpen waarover het gaat. Als je wilt weten wat liefde is, moet je niet alleen telkens weer pogen een omschrijving te geven, die je altijd als gebrekkig zal moeten zien; je zult vooral proberen zelf lief te hebben, en dat doe je door in te gaan op de verleidelijke uitnodiging die ontstaat wanneer medemensen hun liefdeservaringen verhalen en tonen, kwetsbaar zoals je zelf ook kwetsbaar bent.

Als hoop vervliegt en wanhoop zijn intrede doet Verder leven na moord

Lucinda van de Ven¹

1. Inleiding

Ik ga u een ervaringsverhaal vertellen. Ik moet u waarschuwen, wat ik u vertel zal niet een gestructureerde samenvatting zijn. In tegenstelling tot een maand geleden, toen ik zonder enige problemen een indrukwekkende voordracht hield voor de strafrechters van de Rechtbank Arnhem, heb ik nu enorm geworsteld om het verhaal dat ik u ga vertellen op een rij te krijgen. Een maand geleden kon ik mij namelijk verschuilen achter mijn medische kennis. Niet alleen heb ik de strafrechters en griffiers de betekenis uitgelegd van een 'Persisterende complexe rouwstoornis en Posttraumatische stressstoornis.' Ik heb ook verteld wat het inhoudt om zelf deze diagnoses te hebben. Wat de gevolgen zijn, in mijn leven, in het leven van mijn moeder, of in het leven van vrienden van mijn zus. Maar ook wat het dan betekent wanneer je, in mijn geval als revalidatiearts, patiënten behandelt die zelf PTSS hebben. Tijdens die voordracht kon ik mij moeiteloos verschuilen achter mijn medische kennis en achter de juridische feiten. Daarmee kon ik mijn eigen emoties goed op afstand houden. Nu is mij echter gevraagd om u iets te vertellen over hoop. Als je daar over nadenkt, is dat eigenlijk een onmogelijke opgave. Dat neemt niet weg dat ik het een uitdaging vind die ik graag aanga.

Noem het toeval, maar het thema dat voor jullie studiedagen gekozen is, is *hoop*. De naam Nadia betekent hoop of hoopvol... Mijn naam, Lucinda, betekent drager van het licht, of brenger van het licht. Ik geloof dat ieder van ons op aarde komt met een opdracht. Na de dood van mijn zus heb ik op een gegeven moment de keuze gemaakt dat ik door het vertellen van mijn ervaringsverhaal aan professionals (denk hierbij aan rechters, officieren van justitie, advocaten-generaal, advocaten, politici, bedrijfsartsen, werkgevers

¹ Drs. Lucinda N. M. Stolk-van de Ven is revalidatiearts en ervaringsdeskundige na moord. Zij publiceerde in december 2012 haar gedichtenbundel *Parels van verdriet. Gedichten over een zoektocht in het donker*. Najaar 2018 wordt de documentaire *Verloren Vlinder* verwacht, over het verloop van Lucinda's rouwproces en de langspende civiele rechtszaak die haar moeder Minke aanspande tegen de dader en zijn ouders met als doel niet alleen een immateriële schadevergoeding, maar ook een vergoeding voor inkomstenderving. Minke was een van de eerste nabestaanden na moord die een immateriële schadevergoeding kreeg toegekend. Omdat de dader zijn vermogen heeft weggesluisd naar zijn ouders is het niet mogelijk om het toegekende smartengeld op hem te verhalen. De vergoeding voor Minke's inkomstenderving is na tien jaar juridisch touwtrekken in de zomer van 2017 uitgekeerd door de aansprakelijkheidsverzekering van haar eerdere advocaat. Minke en Lucinda zijn ruim vijf jaar met de camera gevolgd door de journalist Richard Grootbod, die daarnaast verschillende mensen uit Nadia's leven heeft geïnterviewd.

enzovoorts) het bewustzijn bij mensen wil vergroten over de levenslange impact die het meemaken van moord of doodslag heeft op het leven van de nabestaanden. Ik verwijs daarbij naar de gevolgen op emotioneel, maar zeker ook op materieel gebied. Denk bijvoorbeeld aan het verlies van arbeidsvermogen. De gemiddelde nabestaande na moord is niet of zeer beperkt in staat om binnen twee jaar zijn baan weer op te pakken. Dat houdt in dat nabestaanden na moord en doodslag een groot risico hebben om in de WIA terecht te komen. Wanneer je in de beginfase stug doorwerkt en je verdriet juist in toom probeert te houden, loop je het risico op een later moment van je leven in een crisis terecht te komen. Als je als betrokkene geen criminele activiteiten vertoont, en je dierbare die is gestorven totaal geen blaam treft, dan is het meemaken van moord iets wat je op een totaal onverwachts moment overkomt. Het is niet jouw schuld en het was ook niet de schuld van mijn zus dat zij een zolderetage huurde bij een huurbaas die, zo bleek achteraf, een narcistische psychopaat was met extreem rechtse ideeën en over vrouwen dacht als een inferieur geslacht....

De gevolgen van de dood van mijn zus waren en zijn tot op heden verstrekkend. Ik heb ervoor gekozen om drie dagen per week werkzaam te zijn als revalidatiearts. Eigenlijk is dat geen echte keuze, het is een keuze uit nood geboren. Ik heb heel veel barrières moeten overwinnen om ondanks mijn verdriet toch carrière te kunnen maken. In tegenstelling tot wat je zou verwachten toonden de revalidatieartsen die mij moesten opleiden, zeer beperkt begrip voor mijn complexe persoonlijke situatie. Voordat ik u echter meer in detail het verhaal van mijn verwerkingsproces ga vertellen, wil ik u eerst wat beter leren kennen. Daarom zou ik graag willen weten wie van u het verlies van een dierbare door moord of doodslag heeft meegemaakt. Ik wil ook graag weten wie van u ooit in zijn leven een psychiatrische diagnose heeft gekregen. Ik stel deze vraag omdat ik vermoed dat in uw gezelschap een zeer beperkt aantal mensen moord heeft meegemaakt. Het hebben van een psychiatrische diagnose zal minder zeldzaam zijn; 43% van de Nederlanders heeft ooit in zijn leven een psychische aandoening gehad en 18% heeft in de afgelopen twaalf maanden een psychische aandoening gehad.

Ik was 23 jaar en studeerde geneeskunde aan de Vrije Universiteit, toen mijn enige zus Nadia op 1 oktober 2002, op 25 jarige leeftijd werd vermoord. Een jaar later stierf mijn vader aan de gevolgen van nierkanker. De diagnose 'onbehandelbare kanker' werd bij hem gesteld op Nadia's eerste sterfdag. Zes weken later begroeven mijn moeder en ik hem op het kerkhof naast mijn zus. In juni 2012, bijna tien jaar na Nadia's dood, liep ik vast in mijn opleiding tot revalidatiearts. Ik ontwikkelde een burn-out. De term 'burn-out' (geen erkende medische diagnose in de DSM, het handboek voor psychiatrische diagnoses) was overigens een mooi eufemisme voor mijn depressie, die direct in relatie stond tot een vastgelopen, complex rouwproces. De maanden waarin ik volledig was uitgevallen in mijn werk, besteedde ik op een voor mij heilzame manier; ik ben de gedichten gaan uitgeven die ik geschreven had in de eerste heftige jaren van ons rouwproces. Mijn dichtbundel *Parels van Verdriet, gedichten over een zoektocht in het donker* verscheen op 29

december 2012, de trouwdag van mijn ouders.² Verschillende gedichten zijn geïllustreerd met beeldhouwwerken of schilderijen die door mijn beide ouders gemaakt zijn. Bij de presentatie van *Parels van Verdriet* citeerde ds. J.-J. Suurmond in zijn openingswoord heel treffend een uitspraak van de dichter W. H. Auden: 'Kunst is brood breken met de doden'. Want in kunst kunnen we onze gevoelens voor een overledene uiten op een manier waarbij we die toch nog als nabij ervaren.

Gedicht uit *Parels van Verdriet*

Wanhoop

Ik kan niet meer, zei ze,
en zij legde haar wapens neer
Ik ben op, stuk, moegestreden,
en zij hief haar handpalmen naar omhoog
Heer,
antwoord mij
Waarom?!
Ik voel me radeloos,
moedeloos en zo machteloos
Waarom moet ik dit voelen?
Waarom wij?
Waarom moest zij
op zo'n gruwelijke wijze sterven?
Het bleef angstaanjagend stil
De stilte kwam in mij,
nam bezit van mij,
vulde mij,
voedde mij,
warmde mij

2. *De Shock-fase*

Je hebt altijd een keuze:³ kies je voor liefde of voor haat? Mijn moeder besloot in de nacht dat zij hoorde dat haar eerste kind was vermoord, te kiezen voor liefde. Zij koos voor mij, haar andere kind, omdat zij zich direct realiseerde dat wanneer zij verteerd zou worden door haat, haar verdriet mij en mijn

² Lucinda van de Ven, *Parels van Verdriet. Gedichten over een zoektocht in het donker* (Amsterdam: MultiLibris, 2012), verkrijgbaar via: www.parelsvanverdriet.nl

³ Dr. Edith Eva Eger (Kosice, Slowakije 1927), *De keuze. Leven in vrijheid* (Amsterdam: Lev, 2017). In dit boek beschrijft Eger haar oorlogsherinneringen en de opmerkelijke verhalen van mensen die zij sindsdien heeft geholpen. Als psycholoog doet zij uit de doeken hoe ze haar cliënten helpt om zich uit hun eigen gedachten te bevrijden, en hoe iedereen voor vrijheid kan kiezen. Haar indrukwekkende en belangrijke verhaal is een inspiratie voor iedereen.

vader mee de afgrond in zou trekken. Zij koos ervoor om te proberen de moordenaar van mijn zus te begrijpen en hem te vergeven. Mijn vader kon de gewelddadige dood van mijn zus niet verwerken. Nadia was vernoemd naar zijn moeder; elf jaar eerder was ook zij in haar woning in Paramaribo vermoord. In de dagen totdat Nadia begraven werd, hebben wij als gezin gerouwd bij het dode lichaam van mijn zus. Mijn vader bleef enkel herhalen; waarom jij en niet ik? Hij had zijn leven met liefde gegeven als zijn kind maar had kunnen doorleven... Niet alleen werd het trauma van het verlies van zijn eigen moeder weer keihard opgerakeld, ook de emotionele gevolgen van het traumatisch hersenletsel dat hij opliep toen hij begin 20 was en dat hij ternauwernood overleefde, werden weer opgerakeld. Voor zijn gevoel had hij de veertig jaren die hem restten nadat hij uit zijn coma ontwaakte, altijd in 'geleende tijd' geleefd.

Als je te maken krijgt met de gruwelijkheid van moord, valt de bodem onder je bestaan weg. Je wordt als het ware een drenkeling die wanhopig schippert tussen ontredding, woede, en troost. Je gaat op zoek naar troost; niet naar Hoop, want de hoop is weggeslagen. Mijn moeder en ik vonden troost bij elkaar, we vonden geen troost in de kerk. Wel hebben we tot op heden een rotsvast vertrouwen dat Nadia bij God is. De vlinder staat voor ons symbool voor de Hoop en het geloof in een barmhartig hiernamaals. Elisabeth Kübler-Ross⁴ beschrijft in haar boeken de gesprekken die zij als psychiater had met volwassenen en kinderen die wisten dat ze zouden gaan overlijden. Door de verhalen die zij hoorde, is zij de overgang van het leven naar de dood gaan beschrijven als het vrijkomen van een Vlinder uit zijn cocon; het menselijk lichaam is als een cocon dat de overledene aflegt na zijn dood, waarna de Ziel vrij komt als een vlinder. Het lichaam is sterfelijk maar de ziel is onsterfelijk. Voor mij is het geen vraag of ik mijn zus terugzie na mijn sterven, het is een weten.

Ieder mens doorleeft en beleeft zijn of haar rouw anders. Mijn moeder en ik kozen voor zingeving. Voor mijn moeder was zingeving geen vraag maar een noodzaak. In de eerste jaren na de dood van mijn zus maakte mijn moeder zich hard voor betere nazorg door defensie aan veteranen met (kenmerken van) PTSS. Pascal Jacob, de man die mijn zus met een Uzi van defensie en kogels van defensie van dichtbij doodschoot, was een Bosnië-veteraan. Het was en is een raadsel voor mijn moeder hoe een man die zo extreem gewelddadig is, en bij wie de voorliefde voor agressie al in de puberteit angstwekkende vormen aannam, de psychische keuring bij Defensie foutloos heeft kunnen passeren. Door Nadia's dood werd een eerdere moord opgelost. De dader werd in februari 2004 voor beide moorden veroordeeld tot levenslang, onder de expliciete opmerking dat de moord op Nadia (Nadia werd op minder dan 50 cm afstand doodgeschoten,

⁴ Elisabeth Kübler-Ross, MD (Zürich, Zwitserland 1926 - Scottsdale, Arizona 2004) was een wereldberoemde medicus, psychiater en thanatoloog. Ze werd bekend door haar werk met kinderen en aidspatiënten, en introduceerde de hospitiumbeweging in de Verenigde Staten. Haar boeken zijn vertaald in meer dan twintig landen.

het OM noemde het dan ook een liquidatie) voldoende was geweest voor levenslang. Tot op de dag van vandaag weten we niet waarom Nadia is vermoord, de dader heeft nooit bekend en hij heeft op geen enkele wijze meegewerkt aan het opsporingsonderzoek. Ook zijn ouders, die hem hadden geholpen te vluchten in de wetenschap dat hij net een moord had gepleegd, wisten hun handen in onschuld. In Hoger Beroep werd de dader vrijgesproken voor de eerste moord, niet omdat vast stond dat hij het niet zou hebben gedaan, maar omdat het moordwapen (de Uzi) niet gevonden was en omdat de recherche onvoldoende kon bewijzen dat hij in 1995 op de plaats delict was geweest. De recherche blijft er echter van overtuigd dat hij ook deze moord gepleegd heeft. Bovendien achten ze het op basis van het daderprofiel onwaarschijnlijk dat hij niet nog meer moorden op zijn geweten heeft. Wij zijn als nabestaanden in de bizarre gezegende situatie dat Nadia's moordenaar vijftien en een half jaar na haar dood nog steeds vast zit in een TBS-instelling. Alhoewel er na zes jaar nog steeds geen fatsoenlijk behandelplan is opgesteld, omdat hij niet meewerkt, hebben we in zekere zin 'rust.' Op dit moment lopen wij en anderen geen risico dat hij vrij komt. Waar nabestaanden mee worstelen is dat ze kwetsbaar zijn voor her-traumatisatie. Op het moment dat de dader (vervroegd) vrij komt, of op proefverlof mag, wordt hun PTSS getriggerd. Niet alleen voelt het oneerlijk dat de dader de mogelijkheid krijgt om zijn leven weer op te pakken terwijl jouw leven verwoest is, ook kunnen nabestaanden worstelen met hevige gevoelens van angst dat zij hem in hun dorp of stad op onverwachte momenten kunnen tegenkomen. Die angst hebben wij nog niet. En gezien het gedrag van de dader is er een reële kans dat hij op de long-stay afdeling terecht komt. Dat vind ik niet inhumaan. Naar mijn mening is het inhumaan om deze dader de kans te geven dat hij nog meer levens verwoest; zijn recidive-risico is als hoog tot zeer hoog ingeschat.

3. *Acceptatie*

Ondanks wat Pascal gedaan heeft, haten mijn moeder en ik hem niet. Wel heb ik heel veel moeite gehad om te verwerken dat hij geholpen is door zijn ouders bij zijn vlucht uit Nederland en dat hij voor zijn arrestatie al ruim twee weken bij hen ondergedoken zat. Voor de dader kan ik in zekere zin begrip opbrengen in de wetenschap dat hij het slachtoffer is van ouders die nooit hebben willen erkennen dat hij een ernstig zieke psychiatrische patiënt is. Alhoewel zijn ouders hem hielpen bij zijn vlucht, hebben ze hem niet gesteund bij het krijgen van adequate hulpverlening. Hij was alcoholist, we vermoeden dat hij PTSS had, zijn ouders wisten dat hij ernstig verslaafd was; en toch gaven ze hem twee dagen voor Nadia's dood drie flessen Wodka mee. Nadat hij had verteld dat hij geen huurbaas meer wilde zijn omdat hij problemen had met een huurster... Daarmee bedoelde hij mijn zus.

In oktober 2017, de dag dat mijn zus vijftien jaar geleden gestorven was, ging ik op bedevaart naar Lourdes met lotgenoten. De ervaringen die ik daar opdeed waren te indrukwekkend om zich voor u onder woorden te laten

brengen. Wat mij echter heel duidelijk is bijgebleven en wat mij enorm geraakt heeft, is dat ik jarenlang de hoop heb gehad dat er een dag zou komen dat ik geen verdriet meer zou hebben over de dood van mijn zus. Op de eerste dag dat wij in Lourdes waren kregen wij een opdracht mee: 'denk na over wat je wilt achterlaten in Lourdes en zoek een voorwerp uit, bijvoorbeeld een steen, die bij die emotie past. Op de laatste avond voor onze terugreis heb ik een steen in de rivier de Gave gegooid. Ik had verwacht dat ik mijn verdriet van mij af had willen gooien. Gedurende die week ging ik echter langzamerhand beseffen dat ik het verdriet om Nadia niet kan weggooien, immers: als ik dat had gedaan, dan zou dat ook betekenen dat ik niet meer van mijn zus zou houden. Het verdriet om Nadia is namelijk inherent aan de pijn die gepaard gaat met het gemis aan haar. Daarom heb ik ervoor gekozen om los te laten dat ik niet kon en niet wilde accepteren dat ik levenslang verdriet zal blijven houden. Het niet kunnen accepteren dat ik mijn zus altijd zal blijven missen, heb ik in de vorm van een steen, letterlijk van mij afgegooid. En ik kan u zeggen dat dat daadwerkelijk voelde als een bevrijding! Alhoewel ik dit nu redelijk eenvoudig aan u vertel, kunt u zich wellicht voorstellen dat het uitermate confronterend was om dit besef te doorleven en te beleven. Het deed mij ook beseffen dat ik als arts, samen met mijn behandelteam, tijdens de revalidatie het onmogelijke vraag van onze patiënten, namelijk: of ze bereid zijn om te gaan accepteren dat ze levensklachten zullen blijven houden. Wij vragen dit, uitgaande van de gedachte dat wanneer je de hoop op herstel loslaat, de patiënt 'zijn gevecht tegen het hebben van klachten' ook kan loslaten. Op het moment dat iemand beginnend kan en wil accepteren dat hij klachten heeft, dan pas komt er ruimte voor herstel. Dat is de theorie. De praktijk is echter weerbarstiger, want je vraagt aan iemand of hij de hoop wil opgeven dat hij klachtenvrij wordt. Mag je als arts iemand zijn of haar hoop ontnemen? En mag je als overheid of als justitie iemand de hoop op vrijlating ontnemen? Ik heb geen antwoorden op die vragen, maar ik ervaar wel regelmatig dat de voorwaarde voor het slagen van een revalidatiebehandeling staat of valt met de bereidheid en het vermogen van een patiënt om te kijken naar zijn eigen gedrag en tevens de wens te hebben om dat gedrag te veranderen. Nadia's moordenaar heeft nooit verantwoordelijkheid genomen voor zijn daden. Dat is de reden dat hij in eerste aanleg levenslang kreeg. Dus of zijn TBS-behandeling zinvol is? Nee, dat is het zeer zeker niet, het is geldverspilling. Maar hem loslaten in de maatschappij is nog gevaarlijker. Daarom zijn wij dankbaar dat hij nog steeds vast zit en we hopen dat hij nog heel lang vast blijft zitten. Want als nabestaande blijf je, in zekere zin tegen wil en dank, levenslang verbonden met de dader. Ik ben mij bewust dat hij een mens is. Daar waar Nadia nog steeds intens wordt gemist door haar familie en vrienden, bestaat Pascal niet meer in het leven van zijn ouders en zus. Vrienden had hij niet, dus hij wordt niet gemist. Ik weet niet wat pijnlijker is, sterven en levenslang intens gemist worden door je dierbaren, of in leven zijn maar doodgezwegen worden in het leven van je voormalige dierbaren. Het contrast tussen Nadia en Pascal kon niet groter zijn.

Gedicht uit *Parels van Verdriet*

Doorgaan zonder jou

Stilte in mijn hart, stilte in mijn hoofd
Twijfelend sla ik mijn ogen naar omhoog
Je bent weg en toch zo dichtbij
Ik raak je aan in mijn gedachten
Ik zie je lopen, praten en dansen
Ik hoor je stem, je lach, je voetstap
Stilte in mijn hart, stilte in mijn hoofd
Twijfelend sla ik mijn ogen naar omhoog
Als ik achterom kijk, weet ik je daar,
Je slaat je beschermende armen om mij heen
Het gemis, de eenzaamheid ebt even weg
Stilte in mijn hart, stilte in mijn hoofd
Ik sla mijn ogen naar omhoog

Naschrift

Op 7 juni 2018 werd bij het programma 'De zaak van mijn leven' op NPO 2 aandacht besteed aan de toedracht rond Nadia's dood vanuit het perspectief van de recherche en het OM. Oktober 2017 werd de documentaire *Verloren Vlinder* uitgezonden bij RTV Utrecht. De film vertelt over de langdurige nasleep van Nadia's dood en het complexe verloop van het rouwproces van Minke van de Ven (de moeder van Nadia) haar rouwproces en dat van Lucinda.

Hoop met angst en beven

Notities over een theologische deugd

Theo W. A. de Wit

1. Inleiding

Wat wordt er in onze wijsgerige en theologische traditie onder 'hoop' verstaan? Wie op zoek gaat naar een antwoord op die vraag, ontdekt om te beginnen dat hoop als deugd door de christelijke traditie is toegevoegd aan de klassieke deugdethiek zoals ontwikkeld door Aristoteles. En dat hoop slechts in een heel bepaalde zin een deugd kan worden genoemd; zij wordt eerder ontvangen dan geleerd en ingeoeffend. Ook blijkt hoop zowel in de joodse als in de christelijke traditie iets anders dan redelijk optimisme: het is eerder een hoop tegen beter weten in, een tegendraads verwachten dat in de geschiedenis wel zijn eigen draad spant. Vervolgens ga ik in op de gevoelige kwestie of men kan zeggen dat we leren hopen door ons falen, door mislukking en lijden, en of lijden ook als een 'straf' gezien kan worden. Ik neem daarbij afstand van een religieuze traditie die men als 'dolorisme' kan betitelen. En waarin verschilt de blik van de hoop waarmee geestelijk verzorgers en kunstenaars gedetineerden benaderen van de blik van vrouwe Justitia, of van haar spreekwoordelijke onpartijdige blindheid? Ten slotte herlees ik een klassiek thomistisch traktaat over de hoop waarbij hoop wordt gekoppeld aan de belofte van een 'eeuwig leven'. Kan die notie voor ons nog iets betekenen? Ik sluit af met het schilderij *Hope* van G. F. Watts, waar hopen een vorm van nauwgezet luisteren blijkt te zijn.

2. Griekse en christelijke deugden

Terwijl filosofie volgens de klassieke Griekse filosofie begint met de *verwondering*, komt theologie voort uit de *ontsteltenis*, zo las ik bij de Duitse theoloog Klaus Demmer.¹ We zijn dan hevig beroerd door iets treurigs, tragisch, catastrofaals, en wie ontsteld is, is daardoor blijvend getekend.

Wie aan de ethicus Paul van Tongeren,² auteur van het boek *Leven is een kunst*, de vraag voorlegt wat in onze theologische traditie onder *hoop* wordt verstaan, vindt in een bepaalde zin een bevestiging van de bewering van Demmer. Van Tongeren legt in zijn boek haarfijn uit dat de christelijke denkers de overgeleverde deugdenleer van Aristoteles of Cicero niet alleen vertaalden en opnieuw interpreterden in het licht van hun eigen boodschap, maar dat ze ook deugden toevoegden aan de lijst van hun voorgangers, deugden die deze auteurs niet of nauwelijks kenden. Eerst een voorbeeld van

¹ Klaus Demmer, geciteerd bij Katharina Klöcker, "Lerne, mit dem Schmerz zu denken!" – Ein Imperativ theologischer Ethik?, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 64/1 (2017), 128-150; 128.

² Met dank aan Paul van Tongeren voor zijn commentaar op deze tekst.

zo'n herinterpretatie. De kerkvader Ambrosius vertaalde het Aristotelische begrip verstandigheid (*phronèsis*) met *prudèntia*, maar hij geeft aan dit begrip ook een flinke duw zodat het 'liefde tot God' gaat betekenen, terwijl dapperheid (*andreia*) door hem wordt gekerstend tot de deugd van de martelaar (*fortitudo*).³ De toevoegingen van de christelijke auteurs vormen de befaamde trits geloof, hoop en liefde – de theologische of theologale deugden.

Maar wanneer we de vraag opwerpen, waarom er eigenlijk behoefte was aan deze nieuwe deugden en waarin ze verschilden van de klassieke deugden als verstandigheid, dapperheid, zin voor maat en rechtvaardigheid, dan stuiten we op een gegeven dat voor mensen die werken met gedetineerden hoogst interessant is. In de christelijke en eerder al in de Semitische traditie is er, veel meer dan in de Griekse of Stoïsche traditie, aandacht voor het menselijk falen. Aristoteles vergelijkt ethiek met boogschieten: dikwijls schiet je (net) naast de roos, of zelfs er helemaal buiten. Ondeugd is dus een vorm van 'ernaast zitten', en dus is oefening geboden om een hogere graad van perfectie te bereiken. Deze nogal montere en optimistische visie op de ethiek is geworteld in een idee van de natuurlijke werkelijkheid als een geordende *kosmos* – het woord *kosmos* betekent opmerkelijk genoeg 'sieraad'.

De aristotelische moraal, zo vat Van Tongeren samen, 'streeft naar de optimale verwerkelijking en ontplooiing van het goede dat in de kiem al gegeven is', terwijl wij mensen van nature ook geschikt zijn om te realiseren waarop wij gericht zijn. Welnu, zo stelt hij vervolgens vast, dit alles 'klinkt voor ons, tegenwoordig, eigenlijk te mooi om waar te zijn en dat toont dat wij, of we nu willen of niet, of we nu gelovig zijn of niet, allemaal door en door beïnvloed zijn door de vernieuwing die met het christendom begint.'⁴ Inderdaad, statistieken over hedendaagse kerkverlating of toenemend ongelooft zijn vanuit een wat minder kortademig ethisch of filosofisch perspectief maar matig interessant – veel relevanter is vaak de onderliggende continuïteit.

Terwijl iemand die niet deugt voor Aristoteles lijkt op iemand die zich vergist, of op iemand die onervaren of ongevormd is, hanteren wij onder invloed van het christendom een veel radicaler idee van het kwaad. Kwaad, dat is *het verkeerde willen*, dat is een wil die tegengesteld is aan het verlangen naar het goede.⁵ Dat levert een heel ander mensbeeld op. Zo begint een recent boek van de bekende Amerikaanse rechtsfilosoof Paul Kahn met de zin: *Evil makes us human*.⁶ En zijn landgenote, de filosofe Susan Neiman betoogde in haar studie over de geschiedenis van de moderne filosofie dat deze het best kan worden begrepen als een doorgaande queeste rond het probleem

³ Paul van Tongeren, *Leven is een kunst. Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst* (Zoetermeer: Klement, 2012), 143.

⁴ Van Tongeren, a.w., 161.

⁵ Van Tongeren, a.w., 162.

⁶ Paul W. Kahn, *Out of Eden. Adam and Eve and the problem of Evil* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007), 1.

van de *theodicee* – dat wil zeggen het vraagstuk hoe het toch kan dat een almachtige God heeft toegestaan dat het kwaad onze wereld bewoont.⁷

Ondeugd als *het verkeerde willen*: daarom hebben het christendom en zijn seculiere voortzettingen er ook altijd mee geworsteld afstand te houden van dualistische begrippenparen en een manicheïstisch wereldbeeld. Van Tongeren geeft als voorbeelden onder meer de strijd tussen lichaam en geest (Mt. 26,41: 'De geest is gewillig maar het vlees is zwak'), of tussen natuur en rede. Bij iemand als Kant is 'je plicht doen' vooral tegen je spontane neigingen ingaan. In de politieke filosofie kun je ook denken aan dualistische begrippenparen als *citoyen* versus *bourgeois* of, vandaag, aan de mens die handelt in het bewustzijn van zijn ecologische voetafdruk versus de consument van de kiloknaller.

Augustinus heeft het over twee tendenties in de wil, die maken dat ik het goede tegelijkertijd wel en niet kan willen. Voor mensen die werken met gedetineerden zal dat herkenbaar zijn: wil ik nu werkelijk van mijn cocaïneverslaving en de bijbehorende criminaliteit af, of wil ik er als puntje bij paaltje komt toch nog even mee doorgaan – omdat het lekker is, en omdat je in het criminele circuit gewoon goed kunt verdienen.

Pas in het licht van Augustinus' idee van de *wil* als een vermogen dat zich zowel tegen de rede als tegen het natuurlijke verlangen kan richten wordt begrijpelijk waarom de christelijke denkers de drie theologale deugden toevoegden aan de Griekse deugdcatalogus. De wil is weliswaar gericht op zelfbevestiging ('Ikke zelf doen!', zeggen kinderen al), maar inhoudelijk onbepaald. Zowel *twijfel* wordt daardoor mogelijk, alsook *het kwade willen*, nee zeggen tegen het redelijke en goede, en ten slotte ook nee zeggen tegen de aandrang van de natuurlijke begeerte en dus *kiezen in de richting van het goede*. Soms is het verbod zelf het motief, zoals Paulus al wist: 'de zonde heeft van het gebod gebruik gemaakt om begeerten in mij op te wekken, want zonder de wet is de zonde krachteloos' (Rom. 7,7v).⁸

Wat het christendom dus thematiseert is dat het goede *niet* eenvoudigweg in het verlengde van het natuurlijk verlangen ligt. Vandaar de noodzaak van een correctie van de wil door die theologale deugden. En hier zijn we bij het springende punt: deze correcties moeten worden begrepen als perfecties van de wil, én ze zijn niet zonder meer ons eigen werk. Ze moeten goeddeels worden ontvangen; een 'kracht van buiten' is nodig. Ook Thomas van Aquino, met zijn grote vertrouwen in het menselijk verstand en zelfs in onze gerichtheid op het goede, moet vaststellen dat de wil niet uit zichzelf kan komen tot 'het goede, dat het eigen bereik van het vermogen te buiten gaat'.⁹ Dat geldt al voor de rechtvaardigheid. Wanneer rechtvaardigheid méér is dan verlicht eigenbelang en, zoals Thomas stelt, gericht is op het goed van de

⁷ Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

⁸ Van Tongeren, a.w., 165-166.

⁹ Van Tongeren, a.w., 167.

ander,¹⁰ dan is hier reeds een 'kracht van buiten' nodig om rechtvaardigheid ook werkelijk te realiseren: de sterke hand van de wetgever die ons dwingt, rechtvaardigheid méér te laten zijn dan natuurlijke sympathie en rekening houden met anderen vanwege het eigen voordeel. Wat Thomas hier zegt is dat een overheid die een christelijk begrip van rechtvaardigheid hanteert ons moet aanzetten tot zelf-overstijging.

En een 'kracht van buiten' is helemaal nodig bij de deugden van geloof, hoop en liefde. Bij geloof, bijvoorbeeld, 'stemt het intellect in met een waarheid die het zelf niet kent, maar waartoe het wordt bewogen door een wil, die zelf wordt bewogen door de genade van God'. Het is 'instemmen met wat je niet kunt kennen op de wijze van het verstand'.¹¹ Van Tongeren ziet hier een parallel met het seculiere geloof in de mensenrechten: dat alle mensen (dus bijvoorbeeld ook gevangenen) mensenrechten en een 'onvervreemd-bare' menselijke waardigheid hebben, is eerder een bevestiging van de wil dan dat de feiten wereldwijd in die richting wijzen. Het geloof in de mensenrechten is een wilsact: ondanks blijven van het tegendeel blij je in de menselijke waardigheid geloven. Ook de *caritas*, de christelijke liefde, heeft dit karakter: het is niet de passionele kracht waarmee ik me tot iemand aangetrokken voel, noch redelijke toewijding; het heeft zonder meer iets paradoxaals en irrationeels.¹² Deze liefde houdt namelijk van 'wat redelijkerwijs *niet* aantrekkelijk genoemd kan worden, (...) zij 'wijdt zich aan mensen ondanks het feit dat er *geen* banden van verwantschap of affectie zijn en *zonder* dat een afspraak of functie daartoe zou verplichten'.¹³ Volgens Van Tongerens definitie zijn het dus eerder de vrijwilligers in de gevangenis die in de buurt komen van de *caritas* dan de professionals zoals geestelijk verzorgers. Hij verwijst hier terecht ook naar de werken van barmhartigheid. Het bezoeken van gevangenen is in deze traditie 'het bezoeken van diegenen die we juist – en doorgaans met goede redenen- hebben buitengesloten.' Het lijkt erop, zo schrijft hij, dat 'die liefde blind is'.¹⁴ Ik kom op de kwestie van de blindheid nog terug.

Vatten we dit eerste punt, over het verschil tussen Griekse en christelijke deugden, eerst samen. Door de aandacht van jodendom en christendom voor de realiteit van het menselijk falen heeft de mensheid 'zijn onschuld verloren', zoals Van Tongeren het uitdrukt.¹⁵ En vanwege de afgronden die hier zichtbaar worden als evenzovele mogelijkheden van de menselijke wil kan men inderdaad zeggen dat theologie of theologische ethiek uit de 'ontstel-tenis' voortkomt.

¹⁰ Van Tongeren, a.w., 146.

¹¹ Van Tongeren, a.w., 169.

¹² Zie ook Van Tongeren, 'De politieke betekenis van de christelijke deugden', in: *Christen Democratische Verkenningen*, Herfst 2012, 109-114; 112; idem, *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugdethiek* (Amsterdam: Sun, 2003), vooral hoofdstuk V: De deugden, 67-94.

¹³ Van Tongeren, *Leven is een kunst*, 171.

¹⁴ Van Tongeren, a.w., 172.

¹⁵ Van Tongeren, a.w., 166.

3. *Hoop versus optimisme*

Het paradoxale karakter van de theologale deugden tekent ten slotte ook de *hoop*. Het gaat om hoop ‘tegen beter weten in’, het is je inzetten voor wat redelijkerwijs hopeloos lijkt. Niemand heeft de hedendaagse relevantie van deze theologische deugd scherper onder woorden gebracht dan de filosoof en literatuurwetenschapper Terry Eagleton in zijn boek met de treffende titel *Hope without Optimism*.¹⁶ Dat is opmerkelijk, want Eagleton is een ongelovige en een (post)marxist die op dit punt bij jodendom en christendom in de leer gaat. Om scherp voor ogen te krijgen wat hoop is, moeten we die volgens hem eerst scherp onderscheiden van de diverse vormen van hedendaags optimisme, vooral de rationalistische en quasiwetenschappelijke varianten.

Om te beginnen hebben optimisme en pessimisme volgens hem méér gemeen dan je op het eerste gezicht zou denken. Beide zijn vormen van ‘fatalisme’. Het gaat om subjectieve eigenschappen waar we weinig aan kunnen doen: of je een half vol of een half leeg glas ziet, is puur een kwestie van temperament.¹⁷ Vervolgens zijn beide ook varianten van conservatisme: terwijl de pessimist elke verandering als een achteruitgang beschouwt of de situatie als dermate corrupt beschouwt dat verbeteringen uitgesloten zijn, is het geloof in een zonnige toekomst bij de optimist geworteld in zijn vertrouwen in de fundamentele deugdelijkheid van het heden. Hoop wordt pas relevant wanneer mensen een situatie als ‘kritiek’ beschouwen en de noodzaak van verandering wordt ingezien. Pas na de zoveelste slachtpartij op een middelbare school in de Verenigde Staten (een land waar optimisme zo ongeveer staatsideologie is) ontstond er in Florida in februari van dit jaar enige hoop onder scholieren op een verandering in de wapenwetgeving. Dat politici en bestuurders – ook kerkbestuurders – altijd ‘optimisme’ willen uitstralen heeft dezelfde achtergrond – iets anders zou wel eens onrust en opstand onder hun kiezers en gelovigen kunnen baren.

Eagleton gaat uitvoerig in op hedendaagse varianten van vooruitgangs-ideologie, vormen van ‘perfectibilisme’, ‘optimalisme’ (zoals Leibniz’ idee dat we in de best mogelijke wereld wonen) of ‘optimistisch fatalisme’ zoals hij ze noemt, en laat zien dat er in deze doctrines vanaf de negentiende eeuw (vanaf Hegel, Auguste Comte en Herbert Spencer) tot de dag van vandaag voor authentieke hoop net zo min plaats is als in de psychologische attitudes van optimisme of pessimisme. De wetten van de geschiedenis zijn in deze geschiedfilosofische doctrines namelijk onaantastbaar, zoals ooit de voorzienigheid. Menselijke tekortkomingen en kakofonie, (grootschalige) misdrijven en ander menselijk falen moeten begrepen worden als noodzakelijke momenten op weg naar een grotere harmonie. Zo betoogt Matt Ridley in zijn boek *The Rational Optimist* (2011) dat er slechts honderd miljoen doden vielen tijdens de militaire conflicten van de twintigste eeuw, veel minder dan

¹⁶ Terry Eagleton, *Hope without Optimism* (New Haven and London: Yale University Press, 2015).

¹⁷ Eagleton, a.w., 3 en 2.

bij de slachtpartijen in samenlevingen van jagers en verzamelaars. ‘Dat is’, zo luidt Eagletons commentaar in Monty Python-stijl, ‘zoiets als beweren dat een dubbele amputatie een spectaculair voordeel heeft boven een vierdubbele’.¹⁸ Hierop gebaseerde hoop kan ons ‘passief, afhankelijk, manipuleerbaar en naïef maken’, zo vermoedt de Vlaamse ethicus Patrick Nullens.¹⁹ Ook op individueel vlak, bijvoorbeeld in de geestelijke begeleiding van gedetineerden, kan het afbouwen van optimisme soms nodig zijn, om bij een realistische kijk op jezelf uit te komen.

Maar Eagleton neemt ook afstand van een christelijk existentialist als Gabriël Marcel die in 1951 een bekend boek over hoop publiceerde. Volgens Marcel’s *Homo Viator* ‘bestaat hoop in de bevestiging dat er in het hart van het zijn, aan gene zijde van alle data, alle overzichten en calculaties, een mysterieus beginsel huist dat met mij samenspannt’. Hij heeft het daarbij over een ‘zone van absolute metafysische zekerheid’.²⁰ Ook bij hem is hoop, *l’espérance*, als onderscheiden van *l’espoir* (de berekenende faculteit van de rede), zo meent Eagleton, immuun voor teleurstelling en afgeschermd van de reële geschiedenis en ervaring. Afgezien van het feit dat je dit soort fideïsme nog steeds wel kunt aantreffen bij sommige christenen (altijd met een minzame glimlach, levend op een wolk van onverwoestbare zekerheid en veiligheid), doet Eagleton Marcel hier toch duidelijk onrecht. In het betreffende boek ontkent Marcel expliciet dat hoop ‘op veiligstelling is gericht’, en onderscheidt hij het begrip ook van zelfbegoocheling, ‘onze wensen of onze vrezes voor werkelijk aanzien’.²¹ Voor hem heeft hoop veeleer te maken met liefde voor een gemeenschap (en wanhoop met eenzaamheid); het is ‘iets onvoorzienbaars verwachten’, terwijl ‘niet meer wachten, dat is het wezen van wie men niets meer verwacht, onvruchtbaar maken’.²² Marcel geeft (in het Frankrijk van 1944!) het voorbeeld van de patriot in een geknecht vaderland. Zelfs als hij erkent dat hijzelf de verhoopde bevrijding niet meer zal meemaken, is hij tegelijkertijd van mening dat hij ‘niet het recht heeft’ om aan de dood van zijn land te geloven.²³

Samen met Eagleton én Marcel zou ik een vorm van hoop willen verdedigen die niet samenvalt met rationeel of temperamenteel optimisme en evenmin met fideïstische zekerheid; een *hoop met angst en beven* zogezegd. Daarbij kan om te beginnen worden aangesloten bij de joodse ervaring dat vooruitgang niet verward moet worden met verlossing, en dat het Koninkrijk Gods niet de triomfantelijke eindfase is van de mensengeschiedenis. Het is eerder een gebeurtenis die ‘bruusk en onvoorspelbaar inbreekt in het menselijk narratief, door zijn logica op zijn kop te zetten, zijn prioriteiten te

¹⁸ Eagleton, a.w., 22.

¹⁹ Patrick Nullens, ‘Hoop als kunst van het mogelijke’, in: *Christen Democratische Verkenningen*, winter 2016, 42-49; 44.

²⁰ Eagleton, a.w., 63.

²¹ Gabriël Marcel, *Homo Viator. Een filosofie van de hoop* (Utrecht: Erven J. Bijleveld, 1960; oorspr. 1944), 62 en 68.

²² Marcel, a.w., 86

²³ Marcel, a.w., 72.

weerstaan en zijn wijsheid te ontmaskeren als dwaasheid.²⁴ Deze logica en deze prioriteiten zijn misschien wel nergens beter zichtbaar dan in onze gevangensystemen; daar blijkt het duidelijkst met wie wij niet wensen samen te leven. Deze idee van verlossing impliceert dus dat onze prioriteiten niet zomaar het laatste woord hebben.

Toch is de relatie van het *eschaton* met onze geschiedenis niet louter die van een breuk, ook niet voor Eagleton. Door van tijd tot tijd in te breken in deze geschiedenis, zo schrijft hij, doet het Koninkrijk van God 'een telkens onderbroken narratief van gerechtigheid en kameraadschap in vervulling gaan die tegen de stroom van de geschiedenis ingaat. Volgens deze visie is het alsof er een gecodeerd patroon van hoop is ingeweven in de stof die wij geschiedenis noemen, een sub tekst waarvan de letters verspreid zijn en die pas zullen worden verzameld tot een volledig leesbaar verhaal op de dag des oordeels.' Pas dan blijken al die inzetten voor gerechtigheid een onderdeel te zijn geweest van één verlossend project.²⁵ Hier wordt hoop dus verbonden met een *andere leeswijze* of decodering van de geschiedenis, waarbij ook een andere traditie zichtbaar wordt.

Later in zijn boek geeft Eagleton het voorbeeld van de slavenleider Spartacus in de gelijknamige film van Stanley Kubrick. Een piraat vraagt daarin aan de slavenleider of hij beseft dat zijn rebellie tot mislukken is gedoemd. Spartacus antwoordt hem dat het bij de strijd van zijn slaven niet alleen gaat om de verbetering van hun lot, maar dat het een principiële rebellie is in naam van de vrijheid. Zouden ze overleven zonder te strijden, dan betalen ze daarvoor de prijs van hun integriteit. Er zijn momenten, zo meent ook Eagleton, 'waarop mannen en vrouwen moeten sterven om een beginsel te verdedigen dat het leven de moeite waard maakt.'²⁶ 'Zelfs als alles verloren is, zijn wij zelf niet verloren', is de lijfspreuk van deze vorm van de weigering om op te geven. Ik moet hier dikwijls aan denken nu wij – april 2018 – dag na dag horen dat de Syrische massamoordenaar Assad met de hulp van Poetin in het stadsdeel Oost-Goutha van Damascus de laatste resten van verzet tegen zijn regime in de pan hakt.

Eagleton ziet een verwantschap tussen de bitterzoete hoop van het christendom en het mystieke marxisme van iemand als Walter Benjamin. De priester-theoloog Herbert McCabe leverde het motto voor zijn boek, een motto dat misschien ook menig justitiepastor zal aanspreken: 'Wij zijn geen optimisten; wij bieden geen lieflijke kijk op de wereld waarop iedereen verliefd zou moeten worden. Wij dienen gewoon, waar we ons ook bevinden, een kleine plaatselijke opdracht te volbrengen, aan de kant van de rechtvaardigheid, voor de armen.'²⁷ Ook Eagleton zelf heeft afscheid genomen van een marxistisch utopia van 'een wereld gezuiverd van onenigheid en ongenoegen.' Maar hij sluit zich aan bij McCabe waar die spreekt over 'een vorm van hoop

²⁴ Eagleton, a.w., 27.

²⁵ Eagleton, a.w., 28.

²⁶ Eagleton, a.w., 130.

²⁷ Eagleton, a.w., IX.

die via nederlaag en kruisiging naar opstanding gaat'. Of, in de seculiere versie van Raymond Williams: 'Feit is dat een openlijk utopische vorm en zelfs de meer praktische gestalte van een toekomst niet kan opdoemen zolang wij de verdeeldheden en contradicties niet onder ogen zien die er in de weg staan.'²⁸ In de pastorale context van de gevangenis: zonder moeizaam en pijnlijk 'puinruimen' geen nieuw begin.

4. *Beproeving versus dolorisme*

Hoort de *beproeving* inderdaad bij hoop in de eigenlijke zin van het woord? *Am Scheitern hoffen lernen*, zo luidt de titel van een boek van de joodse geleerde Pinchas Lapide over hoop. De Nederlandse uitgever vond die titel duidelijk te cru, want maakte er *Het leerhuis van de hoop* van – dat klinkt inderdaad een stuk redelijker en gemoedelijker. Lapide noemt mislukking als leerschool van de hoop zelfs 'het hart van het Bijbelse geloof', en begint zijn boek met de constatering dat Jodendom en christendom gemeen hebben dat zij godsdiensten van *losers* zijn. Immers, terwijl de joodse geschiedenis 'voor een groot deel uit een lange reeks vervolgingen, verdrijvingen en nederlagen' bestaat die 'uiteindelijk steeds weer uitmondde in de moed een nieuw begin te maken', ontstond het christendom 'uit het mislukken van Jezus van Nazareth – het bloedige fiasco op Golgota dat het kruis als galg heeft verheven tot het geloofssymbool van een miljard mensen.'²⁹

Hij wijst erop dat het Hebreeuwse woord voor hopen (*kawah*) oorspronkelijk 'vlechten' of 'twijnen' is: hoop is dus een draad of een touw waaraan je je vast kunt houden, bijvoorbeeld bij een storm op zee. Iemand heeft mij eens uitgelegd dat de ervaringsbasis van een van de eretitels van Maria, 'sterre der zee' (*Stella Maris*) ook hierin is gelegen: wanneer je te midden van een nachtelijke storm op zee plotseling weer een ster ziet, weet je dat het ergste voorbij is, dat je gered bent. Zelf zou ik dan in mijn bootje ook spontaan een verschijning van Maria krijgen. Bijbelse hoop, zo schrijft Lapide, is 'die innerlijke kracht die God als een touw zelf vastknoopt' – daar is de 'kracht van buiten' weer waarover Van Tongeren het had. Lapide noemt dat 'echt realisme': de weigering 'voor het onheil te capituleren of welke status quo dan ook te canoniseren', en verwijst daarbij naar de auteur van de brief aan de Hebreeën³⁰ die als een goede rabbijn schrijft: 'Het geloof nu is de zekerheid der dingen die men hoopt, en het bewijs der dingen die men niet ziet. Maar hoop die gezien wordt, is geen hoop (...)' (Hebr. 11,1).

²⁸ Eagleton, a.w., 133.

²⁹ Pinchas Lapide, *Het leerhuis van de hoop. Joodse geloofservaringen voor christenen van vandaag* (Baarn: Ten Have, 1986), 7. Oorspronkelijke titel *Am Scheitern hoffen lernen. Erfahrungen jüdischen Glaubens für heutige Christen* (Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1985).

³⁰ Lapide ging er in zijn boek uit 1985 nog ten onrechte vanuit dat Paulus de auteur van deze brief was. (Met dank aan Bart Koet).

Lapide heeft het over de 'louterende pedagogiek van God' en over 'liefdestuchtiging', en geeft voorbeelden uit de Schrift waar het lijden dat ons overkomt wordt geïnterpreteerd als een soort list van de goddelijke rede. 'Gij hebt wel kwaad tegen mij gedacht, maar God heeft dat ten goede gedacht (...)', zo zegt Jozef bijvoorbeeld in Genesis 50:20.³¹ Het is inderdaad bewonderenswaardig en voor naasten ook troostend wanneer iemand het leed dat hem of haar is overkomen – een ernstige ziekte, ontslag, verlaten worden door je geliefde – weet om te buigen tot een nieuw, hoopvol begin van een voller leven.

Maar met het oog op de detentiecontext zou ik toch enkele kanttekeningen willen maken bij de poging, vuur te slaan uit ellende en mislukking. Op de eerste plaats begint de liefdestuchtiging dubieus te worden wanneer wij *anderen* gaan aanraden om het ervaren leed als loutering, ja zelfs als de koninklijke weg naar het heil te gaan opvatten, of als een straf voor onrecht dat iemand begaan heeft. Het moet ons te denken geven dat ons woord *pijn* en de Duitse en Engelse equivalenten (*Pein, pain*) etymologisch verwant zijn aan *poena*, straf. Op dit punt is onze traditie ook het *kritisch* herdenken waard.

Onderzoekers van de geschiedenis van het lijdende lichaam merken op dat smart en lijden in het Oude Testament zelfs als het teken bij uitstek van Gods presentie gelden. 'In de intensiteit van de ervaren smart of aan de zichtbare veranderingen aan het lichaam van hun broeders of hun vijanden', zo constateerde Elaine Scarry, auteur van *Der Körper im Schmerz*, herkende men in het Oude Testament Gods realiteit en het eigen gebrek aan geloof.³² In de hoge Middeleeuwen culmineerde dit in een theologie die Jezus' lijden als bestanddeel van het heilswerk duidt en een vroomheid 'die resulteert in een dankbaar her-beleven van die pijn en een gewillig dragen van de eigen pijn.'³³ Hier stuiten we op de lange traditie van het *dolorisme* in de christelijke kunst, vroomheid en spiritualiteit, waarbij pijn en smart moralistisch 'tegelijkertijd als een ervaring van straf én van Gods liefde' worden geduid.³⁴ Historici spreken over een 'obsessie van de late middeleeuwen', ja zelfs over een wijdverbreide 'somasochistische grondstructuur van de vroomheid', waarbij automutilaties en geseling als middel om zich met god te verzoenen niet werden geschuwd.³⁵

Ik kan hier niet verder ingaan op de geschiedenis van de secularisatie van smart en pijn, en laat het – op de tweede plaats – bij de volgende, voorzichtige vraag. Het *dolorisme* mag in onze gemedicaliseerde cultuur die vooral op

³¹ Lapide, a.w., 7 en 9.

³² Elaine Scarry, geciteerd bij Klöcker, a.w., 130.

³³ Klöcker, a.w., 130.

³⁴ Volgens de zeventalige encyclopedie *Catholicisme. Hier, Aujourd'hui, Demain*, red. G. Jacquemet, deel 3, (Paris: Letouze et Ané, 1952), werd de term *dolorisme* in 1912 gelanceerd door Paul Souday, in de betekenis van 'la théorie de l'utilité, de la nécessité, de l'excellence de la douleur. Er bestaat daarnaast natuurlijk ook een medische theorie over de nuttige functies van pijn.

³⁵ Zie Peter Dinzelbacher, 'Der Dolorismus', in: id. (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Band 2, Paderborn: Schöningh, 2000, 73-78; 76.

pijnbestrijding is gericht dan hebben afgedaan, geldt dat ook zonder meer voor de detentiecontext? De bajesuitdrukking ‘zij zitten hier niet voor hun zweetvoeten’ heeft niet zelden een moralistische klank: jullie hebben het er zelf naar gemaakt, er moet hier flink worden afgezien – de moraal van de straf binnen de straf om zo te zeggen.³⁶ ‘Leedtoevoeging’ hoort ten slotte nog steeds tot de kerndoelen van ons strafsysteem. Ook buiten de gevangenis leeft het dolorisme overigens in gesecculariseerde vorm verder. Wie een ziekte onder zijn leden heeft, zal wel niet goed voor zichzelf gezorgd hebben; wie vandaag nog een kind met een handicap krijgt, heeft dat aan zichzelf te danken. Op dit punt is het advies van de socioloog Niklas Luhmann onverminderd actueel. Een van de dringendste taken van de ethiek, zo stelde hij een paar decennia terug, ‘is te waarschuwen tegen moraal.’³⁷

5. *De strengheid van vrouwe Justitia en de gave van de hoop*

Eagleton spreekt zoals we zagen over een andere leeswijze of decoding van de geschiedenis of van een (collectieve) biografie waardoor deze niet alleen de visie van de overwinnaars weerspiegelt. Dit brengt mij tot een volgende vraag: bestaat er ook zoiets als een andere sensitiviteit voor de hoop in de gevangenis, een andere, hoopvolle blik waarmee ingesloten worden bejegend – door vrijwilligers, geestelijk verzorgers, inrichtingswerkers? Een blik die kan verschillen van de blik van het recht? Wanneer wij bijvoorbeeld argumenteren tegen levenslange gevangenisstraffen, is ons belangrijkste argument dat we een mens niet alle hoop mogen ontnemen.

Zoals bekend bestaat er een lange iconografische traditie waarin de gerechtigheid – de deugd die het samenleven van mensen pas mogelijk maakt – wordt gepersonifieerd in een godin, vrouwe *Justitia*. Die traditie is onlangs besproken in een monumentaal werk getiteld *De ogen van de gerechtigheid* van de Spaanse filosoof en socioloog José M. González García.³⁸ Vaak wordt vrouwe Justitia afgebeeld met een zwaard in haar rechterhand, een weegschaal in de linker. Zwaard en weegschaal horen bij elkaar: het afwegen van argumenten in een rechtszaak moet gevolgd worden door de uitvoering van de conclusie daaruit, bijvoorbeeld een passende straf. Zoals Pascal het ooit formuleerde: ‘Recht zonder kracht is machteloos, want slechteriken zijn er altijd. Kracht zonder recht wordt aangeklaagd. We moeten het recht en de

³⁶ Zie over dit strafmoralisme in de samenleving ook het essay van Anne van Voorst ‘De onverdiende gift van de liefde (h)erkend’, in: Theo W. A. de Wit, Reijer J. de Vries & Niels den Toom (red.), *Onze manier van straffen. Essays van geestelijk verzorgers bij justitie* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2017), 81-97.

³⁷ Niklas Luhmann, *Paradigm Lost. Über die ethische Reflexion der Moral* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 41.

³⁸ José M. González García, *The Eyes of Justice. Blindfolds and Farsightedness, Vision and Blindness in the Aesthetics of the Law* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017).

kracht dus laten samengaan en er daartoe voor zorgen dat wat rechtvaardig is krachtig is, en wat krachtig (*fort*) is rechtvaardig.³⁹

De godin Justitia is vaak afgebeeld in traditionele Griekse of Romeinse kledij, maar soms ook – vanaf de Renaissance – is ze naakt, om de aantrekkelijkheid van de rechtvaardigheid te benadrukken: schoonheid en recht moeten samengaan. Soms is alleen de knie van de godin ontbloot, als symbool van haar barmhartigheid. García gaat echter vooral in op een lang en fascinerend dispuut in de esthetica van de rechtspersonalisatie over de vraag, of vrouwe Justitia nu een blinddoek moet dragen of juist niet.⁴⁰ Vanaf het oude Egypte tot aan de Renaissance domineert in de iconografie de overtuiging dat de blik van de rechtvaardigheid altijd waakzaam en alziende is – zij dringt zelfs door tot onze intiemste gedachten, verlangens en intenties. Recht en licht horen samen, vandaar de vele voorstellingen van de ‘zon der gerechtigheid’ (*sol iustitiae*). Een geblinddoekte Justitia gold tot aan het einde van de middeleeuwen als het falen van het recht: het zijn de dwazen die Justitia een blinddoek voordoen. Blinde rechtvaardigheid lijkt op de blindheid van het lot, van vrouwe Fortuna die haar giften verdeelt zonder acht te slaan op de ontvangers ervan, en op de geblinddoekte Cupido, die de mannen en vrouwen die hij met zijn pijlen raakt blind maakt. Ook Christus is door Albrecht Dürer aan het begin van de zestiende eeuw geblinddoekt voorgesteld als de ‘man van smarten’ die wordt bespot, naar de passages bij de evangelisten Matteüs, Marcus en Lucas. (bijv. Lucas 13,9)⁴¹ Ook hier zijn het de dwazen die Christus, de rechtvaardige, van een blinddoek voorzien terwijl het gepeupel zich vrolijk over hem maakt.

Maar vanaf de lutherse ‘theologie van het kruis’ vinden we een ommekeer naar afbeeldingen van Justitia met een blinddoek met positieve connotaties, een traditie die tot de dag van vandaag doorgaat. Het recht moet blind zijn, want zij moet iedereen gelijk behandelen, rijk of arm, man of vrouw et cetera. De wet is algemeen en zij kan geen uitzonderingen toelaten voor deze of gene partij in een rechtszaak. De rechter moet ook geblinddoekt zijn omdat hij of zij aan introspectie moet doen, haar geweten moet raadplegen, gevormd als dat is door de wetstekst. En ten slotte mag de rechter zich niet laten misleiden of verblinden door de uiterlijke kenmerken van de partijen in een rechtszaak. Een rechter moet eerder luisteren naar de argumenten van de partijen: het *horen* moet het winnen van het *zien* bij de toepassing van de wet.

Deze traditie, zo laat García zien, loopt door tot aan de invloedrijkste theorie van de rechtvaardigheid van na de Tweede Wereldoorlog, die van de Amerikaan John Rawls. Volgens diens *A Theory of Justice* (1972) kunnen we de beginselen van een rechtvaardige samenleving alleen ontdekken wanneer

³⁹ B. Pascal, *Gedachten* (Amsterdam: Boom, 1997), 43 (vertaling aangepast); Lafuneditie no 103.

⁴⁰ Zie García, a.w., hoofdstuk 2, ‘The Blindfold Dispute’, 101-195.

⁴¹ García, a.w., 139.

wij een 'sluier van onwetendheid' (*veil of ignorance*) omdoen.⁴² Die berooft ons van de kennis van wat de willekeur van de Fortuna ons allemaal in de schoot geworpen heeft: pas wanneer wij onwetend zijn over onze afkomst, de rijkdom van ons land of onze ouders, kunnen we de rechtvaardige, universele principes van het samenleven gaan ontwaren.

Er is ten slotte ook een iconografische traditie die de rigoureuze, alziende blik van Justitia en de blinddoek combineert, bijvoorbeeld door een geblinddoekte vrouw Justitia te voorzien van een oog op haar voorhoofd, of door de blinddoek transparant te maken.

Keren we nu terug naar de vraag of de blik van de hoop verschilt van deze 'ogen van het recht' met die dubbele functie van onpartijdigheid en doordringendheid in de gerichtheid op de waarheid. Justitiepastores zeggen vaak dat het hun gaat om de 'mens' achter de dader, zijn of haar unieke verhaal, levensloop, eigenschappen en kwaliteiten: een veroordeelde dader is nog steeds óók vader, vriend, partner, buurman, gespreksgenoot. Zo bezien komen justitiepastores op voor het vergetene en weggedrongene in het leven van gedetineerden. Een paar jaar geleden nam geestelijk verzorger Marco Luyck het initiatief om een niet-juridische of psychiatrische blik op ingesloten mogelijk te maken, die van een kunstenaar. In 2016 verscheen het boek *Bewaakte Ogenblikken. Portretten van longstay tbs'ers* van de schilder Henk Hage. Het boek is het resultaat van een opdracht van de Pompestichting aan Hage om tbs'ers als modellen te nemen voor een serie portretten. Ter bescherming van de slachtoffers van deze patiënten en vanwege hun eigen privacy moest hij hun een gezicht geven, terwijl ze tegelijkertijd onherkenbaar moesten blijven. Hage schilderde in één jaar in totaal 88 paneeltjes met portretten.

Het boek is ingeleid door de schrijver Willem Jan Otten, die een essay schreef over Hagens portretkunst in ruil voor een portret van hemzelf. Otten vat de intentie van Luyck als volgt samen: 'De paradox van longstayers is dat ze uitentreuren gekend worden – hun doopceel is genadeloos gelicht geweest, van hun misdaad is vaak alles tot op de seconde bekend, ze zijn door deskundigen veelal onbehandelbaar verklaard, ze staan elk uur van de dag onder toezicht. Maar gezien worden ze niet.'⁴³ En dan stelt Otten de vraag: 'Wat is dat voor zien, wat bedoelde de zielzorger?'

Luyck, Otten en Hage – die in het boek behalve portretten ook een tekst leverde gebaseerd op zijn dagboekantekeningen tijdens zijn werkzaamheden⁴⁴ – hebben het niet over (de blik van de) hoop, al is het verlangen om (ooit) 'gezien te worden' natuurlijk wel verbonden met hoop. Otten beschrijft

⁴² John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1971).

⁴³ Willem Jan Otten, 'Het zwaarst beveiligde kunstwerk. Over de portretkunst van Henk Hage', in: Henk Hage, *Bewaakte ogenblikken. Portretten van longstay tbs'ers* (Nijmegen: Van Tilt, 2016), 8-12; 8.

⁴⁴ Henk Hage, 'Zoekt mijn aangezicht. Gebaseerd op dagboekantekeningen en tweewekelijkse blogberichten', in: Hage, a.w., 116-154.

de deelname aan het project van Hage vooral als een sprong in het diepe. Want, zo lezen we bij hem, ‘even fundamenteel als het verlangen om gezien te worden, is de angst voor wat er dan te zien zal zijn. Het diepst is de afgrond van het vertrouwen – en toch is er gesprongen, door vijftig van de long-stayers.’⁴⁵ Misschien, zo dacht ik toen ik dit las, moet je wel alle optimisme en ‘alle hoop laten varen’ (Dante),⁴⁶ een ervaring die menig tbs’er zal kennen, om te kunnen ‘springen’ en je te laten portretteren. En misschien is dit wel het eigenlijk hoopvolle in het werk van geestelijk verzorgers en kunstenaars met ingesloten: dat ze je telkens weer hun vertrouwen geven en dus hun angst om te springen overwinnen. Niet wij zijn het die hén hoop geven, maar omgekeerd: zij die door de samenleving zijn afgeschreven wagen regelmatig de sprong naar het vertrouwen.

6. *De onrust van de hoop en ‘eeuwig leven’*

Een laatste vraag: valt er vandaag *in casu* hoop nog iets te leren van de traditionele *philosophia perennis*, de thomistische wijsbegeerte die de rooms-katholieke kerk en theologie zo lang domineerde, en waarnaar ook Van Tongeren al verwees? Met die vraag las ik het essay *Über die Hoffnung* van de thomistische denker Josef Pieper uit 1949.

Anders dan je misschien zou vermoeden bij een denken dat zich ‘bestendige filosofie’ noemt, benadrukt Pieper in dit boek allereerst de *onrust* die inherent is aan de christelijke hoop en aan het mensbeeld dat eraan ten grondslag ligt: de *homo viator*, de mens die als een pelgrim onderweg is en zijn doel nog niet bereikt heeft. Hij wijst ook op de etymologische verwantschap tussen hoop (*spes*) en voet (*pes*).⁴⁷ Er is vandaag in de filosofie veel te doen over onrust,⁴⁸ en ook pelgrimage mag zich in een nieuwe belangstelling verheugen, ook bij theologen. Ik denk bijvoorbeeld aan het recente boek van Frits de Lange, *Heilige onrust*, dat van theologie een soort reflexieve bijsluiting bij pelgrimages maakt.⁴⁹

Bij Pieper is de *homo viator* een mens die de gelukzaligheid niet bezit, hij leeft niet of nog niet in de *status comprehensoris*, waarin wij in de thomistische traditie onze bestemming bereiken: de rustige aanschouwing van God. En bij de vraag, hoe de *status viatoris* wordt beëindigd, treffen we opnieuw die centrale rol van de *wil* én van een ‘kracht van buiten’ die de wil

⁴⁵ Otten, a.w., 9.

⁴⁶ ‘Laat varen alle hoop, gij die hier binnentreedt’, luidt het opschrift boven de hel aan het begin van Canto III in Dantes *Divina Commedia*, geciteerd bij Nullens, a.w., 42.

⁴⁷ Josef Pieper, *Über die Hoffnung*, (München: Kösel Verlag, 1949); en ‘Hoffnung und Geschichte’, in: *Werke in acht Bänden*, Bd. 6, *Kulturphilosophische Schriften*, Hrsg. von Berthold Wald (Hamburg: Meiner, 1999), 375-441.

⁴⁸ Zie bijvoorbeeld Ralf Konersmann, *Wörterbuch der Unruhe* (Frankfurt: Fischer Wissenschaft), 2017; idem, *Die Unruhe der Welt* (Frankfurt am Main: Fischer Wissenschaft, vijfde druk, 2017); Ignaas Devisch, *Rusteloosheid. Pleidooi voor een mateloos leven* (Amsterdam: Bezige Bij, 2016).

⁴⁹ Frits de Lange, *Heilige onrust* (Utrecht: Ten Have, 2017).

moet richten aan die ook Van Tongeren zo typerend achtte voor de christelijke traditie. Zolang wij ons ‘onrustige’⁵⁰ bestaan leven, dus zo lang wij (te voet) gaan, bevinden wij ons volgens Pieper metafysisch in een nog-niet, dat in twee richtingen kan worden beëindigd. Geschapen zijn uit het niets (*creatio ex nihilo*) impliceert namelijk dat wij ook naar het niets kunnen terugkeren – door de menselijke vrijheid, die ook de vrijheid om te zondigen impliceert. Het nog-niet kan door onze wil zelfs definitief ‘niet’ worden. ‘De verdoeming’, zo schrijft Pieper, ‘is de onherroepelijke fixatie van de wil op het niets.’⁵¹

Wat deze thomist hier te denken geeft, zal elke geestelijke verzorger in justitiële inrichtingen herkennen, misschien ook wel bij zichzelf: wij mensen hebben de mogelijkheid tot bewuste zelfvernietiging. Hij gebruikt eenmaal de uitdrukking *Abfall ins Nichts*, naar het niets weg glijden.⁵² De hedendaagse filosofie en vooral de wetenschap moge dan afscheid genomen hebben van de thomistische metafysica, in het dagelijkse taalgebruik is *Abfall* helemaal niet dood. Wij bezigen nog steeds uitdrukkingen als ‘de weg kwijt zijn’, ‘van het padje af’, ‘het spoor bijster zijn’ et cetera. Welnu, wanneer je het spoor bijster kunt raken, moet er wel zoiets als een spoor zijn. De onrust van de pelgrim kán dus worden beëindigd door de zelfdestructie, het definitieve verlies van het vertrouwen dat het met mij/ons goed komt.

En bij de positieve uitkomst? Dan wordt de mogelijkheid om te zondigen definitief beëindigd door een kracht van buiten, doordat de wil wordt ‘gebonden’ (*ligatur*) door ‘de genadige vereniging met het zijnde-zondermeer’.⁵³ Met de kanttekening, dat aan de mens zelf wel de kracht wordt toegekend om door middel van verdienstelijk handelen een eigen stap in de richting van de vervulling te zetten.

Deze bepalingen hebben ook gevolgen voor wat onder hoop kan worden verstaan door de *homo viator*. Op de eerste plaats is ook voor Pieper hoop iets anders dan (eventueel geschiedfilosofisch gesteund)⁵⁴ optimisme. Dat blijkt het duidelijkst uit het citaat uit Job dat hij als motto voor zijn boek koos: *Wenn Er mich auch tötet, ich werde auf Ihn hoffen* (Job 13,15).⁵⁵ Hier bereikt de irrationaliteit of afwijkende rationaliteit van de theologische hoop zijn hoogtepunt – al wordt het allemaal een stuk begrijpelijker wanneer we

⁵⁰ Pieper, a.w., 13: ‘der Unrast des irdischen Lebens’.

⁵¹ Pieper, a.w., 16.

⁵² Pieper, a.w., 21. Zie ook Karl Markus Michel, ‘Abfall. Ueber die Schwierigkeit, das Böse zu denken’, in: *Religion Heute* (Sonderdruck), 1989/1, 1-8.

⁵³ Pieper, a.w., 14.

⁵⁴ Zie Piepers ‘Hoffnung und Geschichte’.

⁵⁵ Pieper, *Über die Hoffnuna.w.*, 7 en 45: ‘Kein Wort gibt es in der Heiligen Schrift und in der Menschensprache überhaupt, dass die aller Vernichtung standhaltende Jugend des hoffenden Menschen, durch einen Vorhang von Tränen hindurch, so triumphal laut werden lasse wie der Satz des Dulders Hiob: “Wenn Er mich auch tötet, ich werde auf Ihn hoffen.”’ De Nieuwe Bijbelvertaling vertaalt (de hele passage): ‘Al moet ik mijzelf aan stukken rijten, al moet ik mijn leven op het spel zetten – hij wil me zeker doden –, ik deins er niet voor terug’.

bedenken dat hier een Duitser (1904-1997) net na de (zelf)vernietiging van het Duitse volk aan het woord is.

Vervolgens: de natuurlijke hoop (*l'espoir*, zou Marcel zeggen) kan zich op het kwade richten, en kan dan geen deugd genoemd worden. Om als deugd te kunnen gelden, moet deze natuurlijke hoop van een mens, zoals gezegd, als een soort materie 'gevormd' worden, zodat we van een 'door God bewerkt toewenden naar God' kunnen spreken.⁵⁶ Bij deze vorming van de hoop noemt Pieper nog twee deugden die in een detentiecontext vermoedelijk nogal relevant kunnen zijn: de welgemoedheid of grootheid van ziel (*magnanimitas*), *Hochgemutheit*, vertaalt Pieper, en de deemoed (*humilitas*). Van grootheid van ziel kan men spreken wanneer de geest zich uitstrekt naar grote dingen (*extensio animi ad magna*), vertrouwend op de eigen mogelijkheden. Bij Thomas en reeds bij Aristoteles wordt dit het 'sieraad van alle deugden' genoemd.⁵⁷ Voor een gedetineerde betekent het bijvoorbeeld: van de coke afblijven en een nieuwe toekomst definiëren.

Ook deemoed of nederigheid is een wilsact, ditmaal de wil om onze beperkingen onder ogen te zien en als zodanig een soort tegenwicht tegen de ambities van de *magnanimitas*. De deemoed behoedt volgens Pieper voor schijn-verwerkelijking, vandaag zouden we misschien zeggen: voor de impuls om aan persoonlijke *window dressing* te gaan doen. Vooral in detentiecontext moeten we de deemoed of nederigheid waar het hier over gaat niet verwarren met zelfvernedering of het koesteren van een 'laag zelfbeeld'. Het blijvende belang van *humilitas* blijkt wel wanneer we ervaren dat (ex-)gedetineerden die op hoge toon hun rechten opeisen niet op veel begrip in de samenleving kunnen rekenen.⁵⁸

Voor de thomist Pieper zijn deze twee natuurlijke deugden, de welgemoedheid en de deemoed, de voorwaarde voor de bovennatuurlijke hoop, dat wil zeggen de hoop op het 'eeuwig leven', die alleen van Gods kant verhoopt kan worden: *sperat Deum a deo*.⁵⁹

In ons seculiere Nederland zijn het recentelijk twee protestantse theologen geweest die deze notie van het 'eeuwig leven' in herinnering hebben gebracht. De reeds genoemde theoloog Frits de Lange keert zich in *Heilige onrust* tegen de idee van 'het aardse leven als opstapje voor de hemel', en de achterliggende twee-werelden-metafysica die door Pieper nog wordt vertegenwoordigd.⁶⁰ Hij wijst ook op perverse gevolgen van het geloof in de onsterfelijkheid van de ziel: het dreigt van het aardse leven een metafysisch project te maken waarin aards onrecht, verdriet en pijn in hun eenmalige ernst worden gerelativeerd, van God een soort 'koe die alleen om zijn melk

⁵⁶ Pieper, a.w., 27.

⁵⁷ Pieper, a.w., 29.

⁵⁸ Zie over vernedering als dimensie van het straffen ook Ryan van Eijk, 'Straf ja, vernedering nee. Waarom vernedering ongeschikt is als straf', in: De Wit e.a., *Onze manier van straffen*, 45-63.

⁵⁹ Pieper, a.w., 31.

⁶⁰ De Lange, a.w., 135, 134.

wordt aanbeden' en van het geloof een ordinaire koehandel. Daarom, zo stelt hij voor, is het beter te leven alsof er geen hemel bestaat, en eeuwig leven niet op te vatten als een eindeloos voortdurende tijd maar 'als een overwelddigende intensivering van het besef in leven te zijn, de ervaring van de rijkdom van het volle leven.' Eeuwig leven is het besef dat je er 'om niet' bent, zonder waarom.⁶¹

Het is misschien niet onmiddellijk duidelijk hoe deze herinterpretatie van de notie van het eeuwig leven in de gevangeniscontext van belang kan zijn. Toch is het mijn – zeer beperkte – ervaring dat *lust for life* in de gevangenis zeer belangrijk en aanstekelijk kan zijn: wie met gevangenen alleen of voornamelijk over ernstige (bijvoorbeeld morele of juridische) onderwerpen spreekt, verliest al snel het contact. Tijdens een van mijn bezoeken in een centrum voor vreemdelingendetentie ontstond er min of meer spontaan een spetterende jamsessie van zeker twintig ingeslotenen samen met geestelijk verzorger Marja Went. Voor een moment was daar de ervaring dat het leven méér en ook iets anders is dan het verduren van het juk van juridisch gelegitimeerde repressie en de constante ervaring onwelkom en overbodig te zijn, te moeten leven in een soort permanente uitzonderingstoestand.

Het essay *Eeuwig leven* van de theoloog Rinse Reeling Brouwer over de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben vat het hele oeuvre van deze denker op als een speurtocht naar een antwoord op deze 'permanente uitzonderingstoestand', het begrip waarmee Walter Benjamin de situatie van de verdrukten in de geschiedenis en in de jaren dertig in Duitsland samenvatte.⁶² Wanneer de uitzonderingstoestand de regel is, dan is de opheffing daarvan voor Benjamin niet het eindpunt van een stoere vooruitgangsgeschiedenis, maar een soort 'wonder' – daar is Eagletons breuk met het optimisme opnieuw.

Het is de verdienste van Reeling Brouwer dat hij de notie van het 'eeuwig leven', die in een seculier land als Nederland zo goed als dood is,⁶³ opnieuw relevant maakt voor een hoogst actuele discussie, die over de biopolitiek. Daarmee onttrekt hij deze notie tevens aan de polemische clichés waarmee het Humanistisch Verbond zichzelf aanprijst: 'Geloof u ook in het leven vóór de dood?' Hier slechts één aanwijzing over de richting waarheen Reeling Brouwers gedachten gaan. Deze theoloog observeert dat er bij Paulus en in andere apostelgeschriften wordt gesproken over eeuwig leven als *zoè aionos*.⁶⁴ Naar een onderscheid van Aristoteles is *zoè* het leven zonder meer,

⁶¹ De Lange, a.w., 135.

⁶² Rinse Reeling Brouwer, *Eeuwig leven. Agamben & de theologie* (Amsterdam: Sijbolet, 2016), 51.

⁶³ Dat geldt voor een belangrijk deel ook voor een land als Duitsland, zoals onlangs werd betoogd door Patrick Becker in 'Hoffnung worauf? Der Jenseitsverlust der Gesellschaft', in: *Herder Korrespondenz* 72, maart 2018, 36-39. Hij wijst erop dat dit ook de begrafenis cultuur verandert. Symptomatisch is een praktijk waarbij mensen de as van een overledene samenpersen tot een 'diamant', als seculiere vorm van eeuwigheid. (38)

⁶⁴ Reeling Brouwer, a.w., 63 en 9.

het 'naakte leven' zoals Agamben vertaalt, terwijl hij bij *bios* denkt aan het leven ingekaderd in een politieke vormgeving en een politiek programma. Nu luidt een van Agambens provocerende stellingen dat de moderne biopolitiek, waarbij de staat steeds meer greep krijgt op ons leven – zoals onze DNA-gegevens – gepaard gaat met een door de wet gelegitimeerde uitsluiting van het tot naakt leven teruggebrachte leven – het leven van de *sans papiers*, illegalen, vluchtelingen, staatlozen, door middel van de inrichting van kampen. Voor wie dit overdreven voorkomt, reize naar het kamp Moria op Lesbos, waar je als gewoon burger vanzelfsprekend niet wordt toegelaten. Volgens waarnemers wordt dat kamp, inclusief de erbarmelijke omstandigheden daar, met opzet gehandhaafd om nieuwe vluchtelingen te ontmoedigen. Het spreekt voor de huidige paus dat hij de wereld attent maakte op het kamp op Lesbos door het te gaan bezoeken. Toevallig was ook de Nederlandse jurist Anton van Kalmthout daar op werkbezoek, als lid van het *Council of Europe anti-torture Committee*. Die zag dat er op de dag van het bezoek van de paus snel aan *window dressing* werd gedaan: er werd schoongemaakt, er werden honderden goede maaltijden besteld, zodat het er allemaal een beetje opgezomerd uitzag.⁶⁵ Welnu, de zoektocht naar 'eeuwig leven' heeft bij Reeling Brouwer niet meer te maken met de religieuze hoop op een louter contemplatief leven, maar met een uitweg uit deze biopolitiek. *Via eterna* gaat dan niet meer over de 'vereniging met het zijnde-zonder-meer' (Pieper), maar eerder – 'rabbijns' –, zo meent Reeling Brouwer, over het 'leven van de eeuw die komt'.⁶⁶

7. Tot slot

Ik sluit af met het schilderij getiteld *Hope* van de symbolistische schilder George Frederic Watts uit het jaar 1886.⁶⁷ Wat tegen de achtergrond van het voorgaande natuurlijk onmiddellijk opvalt is dat deze jonge vrouw als personificatie van de hoop geblinddoekt is, net als vrouwe Justitia (in een deel van onze traditie zoals we zagen) en net als vrouwe Fortuna en Cupido. Dat is ook in lijn met de brief aan de Hebreëen: 'hoop die gezien wordt, is geen hoop'. Terwijl Willem Jan Otten door Henk Hage werd geportretteerd, viel hem op dat deze 'veel vaker naar het paneeltje keek dan naar mij, ook als hij niet aan het schilderen was', zodat hij op een gegeven moment vroeg: 'Heb je eigenlijk al gezien wat het worden gaat? In een flits?' De schilder antwoordde hem dat schilderen eerder 'luisteren is, naar wat zijn hand doet: zijn schilderende hand lijkt buiten hem om te weten waar hij mee bezig is'.⁶⁸ Op het schilderij van Watts is ook hoop een nauwgezet, ja intiem luisteren,

⁶⁵ Zie Anton van Kalmthout, 'Brief aan Matteüs', in: Paul van Tongeren & Rob van Woerkom, *Opnieuw gelezen. Hedendaagse schrijvers over de parabels* (Utrecht: Klement, 2017), 172-177.

⁶⁶ Reeling Brouwer, a.w., 10.

⁶⁷ Zie de voorpagina van deze bundel.

⁶⁸ Otten, a.w., 10.

naar de muziek van die ene snaar van de lier die nog niet stuk is, een afstemmen op die ene draad waaraan wij ons vasthouden, meer een levenswijze dan een gerichtheid op een begeerd object of toestand⁶⁹ – een hoop in angst en beven.

⁶⁹ Zie over dit onderscheid Hartmut von Sass, 'Kann denn Hoffnung Tugend sein?', in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 71/1, 2017, 70-104, die onderscheidt tussen 'materiële' hoop (hoop als gerichtheid op een wenselijke toestand) en 'modale' hoop, hoop als levenswijze, om er aan toe te voegen dat dit onderscheid zich ook weer 'deconstrueren' laat (82). Het onderscheid heeft veel weg van Marcells distinctie tussen *l'espoir* en *l'espérance*.

Met Luther de spanning uithouden tussen twee soorten gerechtigheid

Rinse Reeling Brouwer

1. Inleiding¹

1.1. Protestantse justitiepastores

Mijn hartelijke dank voor de uitnodiging. Ik hoop maar dat ik u als historicus van de theologie, met het oog op het thema van vandaag – de reformatie – behulpzaam kan zijn. En ik moet bekennen: ik heb altijd tegen justitiepastores opgekeken, al in de gemeente en sinds ik aan de academie verblijf nog meer. Ik herinner mij dat ik halverwege de jaren zeventig aanwezig was bij de bevestiging van Wiechert Hoekert, die ik kende uit Berlijn, als justitiepredikant (naar ik meen) in Assen. Hij was er nauwelijks, of de Molukse treinkapers werden binnengebracht. Met hen voerde hij pittige gesprekken, maar de directie vertrouwde het niet helemaal, zodat de secretaris-generaal van de Hervormde Synode hem zelf in het ambt kwam bevestigen om te onderstrepen dat de kerk toch een eigen rol vervulde, ook in een dergelijk kritiek oord. Later, toen ik Amsterdamse predikant was, werd hij aan de Bijlmerbajes verbonden en zoog ik zijn verhalen in mij op. Maar er waren wel meer contactpunten: vanuit de gemeente in Westzuidwest begeleidde ik enkele jongeren die meededen aan een bezoekgroep in het Huis van Bewaring in de Havenstraat, en later heeft Anne Kooi, die bij Herman Noordegraaf en mij wilde promoveren, ons rondgeleid in (toen nog) de Koepel in Haarlem. Bij al zulke ontmoetingen ervoer ik: daar vallen beslissingen, dag aan dag; en wat ik doe is louter toerusting vooraf en achteraf, áchter het front. Of zich en zo ja, hoe zich tussen mijn denkwerk achter het front en uw werk aan het front een vruchtbare wisselwerking kan ontwikkelen, zullen we vandaag samen moeten verkennen.

1.2. Protestantse justitiepastores

Dank vervolgens ook voor het mij voorgelegde thema. Het lijkt na de viering van 500 jaar reformatie wat obligaats², maar dat is het naar mijn waarneming allerminst. In het wereldwijde veld van protestantse theologen zie ik twee centrifugale bewegingen optreden. Aan de ene kant gaat er een grote zuigkracht uit van de oecumenische hoofdstroom van oosters-orthodoxen, rooms-katholieken en anglicanen, die veel protestantse deelnemers aan het gesprek ertoe brengt al te harde toespitsingen van de reformatorische leer

¹ Ik dank Reijer de Vries en Jeannette Westerkamp voor hun commentaar op een eerdere versie van deze tekst.

² Als grondslag voor het reformatiejaar gold de (veel bekritiseerde) tekst *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Eine Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 2014.

van de rechtvaardiging af te zwakken, zo niet in te trekken en op een meer consensusgerichte wijze opnieuw te formuleren.³ En inderdaad is er grote voortgang geboekt in het wederzijds verstaan, maar tegelijk was het protest van verschillende Duitse theologen van naam⁴ tegen de gezamenlijke verklaring van de Lutherse Wereldbond en het Vaticaan over de leer van de rechtvaardiging ook weer niet zonder grond. Aan de andere kant is er de sterke groei van evangelische- en pinkstergemeenschappen. Daar doet een beproefde, door piëtisme en methodisme gekleurde verwerking van de inzichten van de reformatie nog altijd goed dienst, maar een nadere bezinning op de daarmee gegeven theologische problemen, al vindt die wel bij sommige theologen plaats, werkt hier, naar het mij voorkomt, minder in de pastorale praktijk door dan bij de, zoals dat tegenwoordig vooral onder invloed van de doperse geschiedschrijving heet, *magisterial reformation*. Of, zoals ik me kan voorstellen dat u deze ingewikkeld geformuleerde stand van zaken dagelijks tegenkomt: de rooms-katholieke priester heeft zijn kracht in het aanbod van de sacramentsbediening, de opwekkingsprediker in het op eenvoudige noemer gebrachte evangelie dat Jezus redt van alle schuld, mits je hem aanneemt. Wat moet de protestantse pastor, met alle ingewikkelde vragen die hij vanuit de traditie meestorst, daarnaast nog voorstellen? Zo staat de bezinning op de grondvragen van de reformatie, zoals de vraag naar de verhouding van – zoals uw voorbereidingsgroep het aanduidde – ‘geloof en verantwoordelijkheid’ (of meer technisch, in de taal van de gereformeerde dogmatiek uitgedrukt: ‘rechtvaardiging en heiliging’) van twee kanten onder druk. Dat er vaar ik op mijn plaats, dat zult u op de uwe ervaren. En daarom is het dapper dat u zich vandaag nader op deze grondvragen wilt bezinnen. Het wordt tijd ter zake te komen.

2. Geloof en Verantwoordelijkheid *acht kernpunten van het getuigenis van de reformatie en hun problemen*

2.1. *Het protest tegen de verdienstenleer*

In een van zijn stellingen voor een dispuut van het kapittel van de congregatie van de augustijner heremieten, waartoe Luther behoorde, te Heidelberg in april 1518, formuleert hij: ‘Een mens die meent, dat hij daardoor genade kan verwerven dat hij doet wat in hem is, stapelt zonde op zonde, zodat hij dubbel schuldig wordt’ (stelling 16).⁵ De uitdrukking waarvan Luther zich hier distantieert, *facere quod in se est* is onder meer te vinden bij de veertiende-

³ Zie het ‘Foreword’ van McCormack in: Bruce L. McCormack & Rinse H. Reeling Brouwer (eds.), *Barth’s Doctrine of Justification. Zeitschrift für dialektische Theologie Supplement Series*, Nr. 6 (Kampen: PThU, 2014), 5-7.

⁴ Bijvoorbeeld: Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Glaubens als Zentrum des christlichen Glaubens. Ein theologische Studie in ökumenischer Absicht* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998).

⁵ Weimarer Ausgabe (WA) 1, 353v.

eeuwse Engelse nominalist en dominicaner broeder David Holcot. Gezien vanuit Gods eeuwige, absolute macht, zo redeneert deze, heeft de mens uiteraard niets in te brengen, maar binnen de genadige orde waarin God omgaat met zijn schepselen kan de mens God toch een heel eind tegemoet komen.⁶ Luther, hoewel nominalistisch geschoold, had zich gaandeweg van deze these vervreemd, en zijn verzet ertegen werd een kernpunt in zijn conflict met de kerkelijke autoriteiten. Nee, de mens laat zich niet definiëren vanuit wat hij zelf kan. In deze illusie levend vermeerdert hij zijn zonden alleen maar. Genade kan hij niet verdienen, uitsluitend ontvangen, daar is ze nu juist genade voor.

In haar middeleeuwse vorm is de verdienstenleer waartegen Luther zich verzet voor velen vandaag minder herkenbaar. Hoe actueel is de vraag, of ik het eeuwig leven kan verdienen? Tegelijk wijst het gegeven dat een vooraanstaand humanist als Erasmus met die leer instemde er misschien wel op, dat ze ook een bijdrage heeft geleverd aan de vorming van de moderniteit. Bevindt ze zich niet ook op de overgang van standenmaatschappij naar meritocratie? Ze definieert de mens niet vanuit geboorte of afkomst, maar vanuit wat hij kan en wat hij bewerkt, vanuit zelfredzaamheid en werken aan jezelf. En in zoverre valt ze, hermeneutisch, bij uitstek als juist nu actueel te verstaan.

Paul Tillich heeft datgene wat Luther, in onderscheid van de voorgaande scholastiek, opvatte als rechtvaardiging, op de noemer gebracht van het woord 'aanvaarding'.⁷ Wie zich opwerkt in de richting van God, zet zichzelf alleen maar verder vast. Het is zaak, het geloof in eigen goedheid op te geven en zijn toevlucht te nemen bij de gekruisigde, die zegt: 'ik, de Zoon van God, begeef me onder de goddelozen, waartoe ook jij behoort. Ik aanvaard niet jouw goddeloosheid, maar wel jou in je goddeloosheid. Je mag er zijn voor mij. En met dat er-zijn schenk ik je een nieuw zijn.'

Ik weet niet hoe het onder uw gedetineerde pastoranten is. De opstellers van de Heidelberger Catechismus waren er niet gerust op: 'Maakt deze leer [die de bijdrage van de verdiensten loochent] dan geen zorgeloze en woeste lieden?' (Zondag 24, vraag 64 volgens de oudste, Emdense vertaling). Een woeste misdadiger zou zich erop kunnen beroepen: het is niet aan mijn inspanning te danken, maar aan wat mij toevalt dat ik over macht, vermogen en invloed op anderen beschik. Het antwoord van de Catechismus brengt hier uiteraard het nodige tegenin.

2.2. *Tweeërlei gerechtigheid*

Wanneer een mens verwacht een beloning te krijgen naar verdienste, moet er ook een norm zijn aan de hand waarvan die verdienstelijkheid wordt vastgesteld. Die norm is te vinden in de Wet, want de Wet wordt verondersteld

⁶ H. A. Oberman, *The Dawn of the Reformation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), 84-103.

⁷ *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: University of Chicago Press, 1963), IV-III-A-3b.

vast te leggen wat als rechtvaardig (billijk, gelijkwaardig) kan gelden. Luther heeft in latere jaren meermalen – onder meer in het voorwoord van zijn Latijnse werken, verschenen in 1545 – ervan getuigd, hoezeer hij aanvankelijk met het begrip van de *iustitia* overhoop heeft gelegen.⁸ Hoe kon de apostel zeggen dat ‘de gerechtigheid van God, door het evangelie geopenbaard, een kracht tot bevrijding’ is (Rom. 1:16v), als gerechtigheid te maken heeft met de billijke, gerechte straf die ik verdien? Hogelijks opgelucht was hij dat de Schrift anders dan de klassieke vormen van gerechtigheid, zoals Aristoteles die leert (commutatief – vereffenend – op de markt; distributief – verdelend – in het gewogen oordeel) een *iustitia salutifera*, een heilbrengende gerechtigheid kent! Blijkbaar bestaat er naast een actieve en filosofische gerechtigheid – die optreedt als je ‘met de justitie te maken krijgt’ – ook een passieve of theologische gerechtigheid, de gerechtigheid waarmee God ons bekleedt wanneer Hij ons rechtvaardig máákt. Alleen die laatste gerechtigheid kan in het evangelie staan. Want het evangelie onderkent de *iustitia Dei* als onderdeel van Zijn *misericordia*: het is Zijn voornemen, gegrond in Zijn goddelijke liefde die een en al ontferming is, ons onverdiend als een rechtvaardige voor Zijn aangezicht te doen verschijnen. Let wel: dit is geen genade vóór recht of bóven recht. Het is de genade die de achtergrond vormt voor een ándere gestalte van recht.

Dat lijkt me voor uw werk een cruciaal punt. De genoemde Wiechert Hoekert heeft behalve theologie ook rechten gestudeerd, en dat lijkt me verstandig. Een pastor bij justitie moet zowel van gerechtigheid bij Aristoteles als van gerechtigheid bij Paulus weten, en bovenal van het onderscheid tussen beide om te vermijden dat hij of zij beide vermengt. Want bij vermenging maakt hij het evangelie dienstbaar aan het gegeven rechtsstelsel, waar het toch een eigen kracht tot behoud en een kritische vraag van terzijde behelst.

Overigens heeft nader historisch onderzoek uitgewezen dat er al middel-eeuwse exegeten zijn geweest die het onderscheid van beide typen gerechtigheid kenden: ze zijn echter Luther niet onder ogen gekomen.⁹ En het onderzoek naar Thomas van Aquino (die in Luthers dagen weinig aandacht kreeg) staat, weliswaar op andere maar toch op vergelijkbare wijze, eveneens voor de vraag naar het onderscheid: in de genadeleer is *iustitia* ook in de *Summa theologica* blijkbaar niet hetzelfde als *iustitia* als een, aan de heidense filosofen te ontlenen maar wel op de theologale deugden te betrekken, kardinale deugd in de ethische gedeelten van dat werk.¹⁰

⁸ WA 54, 185v. Geciteerd onder meer bij Heiko A. Oberman, *Luther, Mens tussen God en duivel* (Kampen: Kok, 1988), 153v. en K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* II/1 (Zürich: Theologischer Verlag, 1940), 425v.

⁹ Dit gegeven is in het Luther-onderzoek ingebracht door Denifle in de late negentiende eeuw en speelt sindsdien een belangrijke rol in het oecumenisch gesprek.

¹⁰ In algemene zin geldt: ‘There are not only different interpretations of the infused moral virtues, but it also is not unambiguous in the theology of Aquinas how these virtues are related to the virtues human beings acquire on their own accord’, H.

2.3. *Tweeërlei Woord*

Op Romeinen 1:17 volgt in vers 18: 'Want de toorn van God wordt geopenbaard vanuit de hemel over alle goddeloosheid en ongerechtigheid van de mensen, die de waarheid in ongerechtigheid ten onder houden'. Vanuit Luthers ontdekking van de gerechtigheid die in functie staat van het goddelijk erbarmen, valt de passage die aldus inzet te lezen als een uitwerking van de openbaring van Gods gerechtigheid in het evangelie: deze gerechtigheid is heilbrengend, omdat de terechte toorn over onze ongerechtigheid is neergekomen op Jezus Christus, die haar heeft gedragen en weggedragen, en in het licht van die éne openbaring verschijnt zo de mens als zondaar die door Christus ten grave is gedragen. Dat is zeker een legitieme reformatorische uitleg.

Toch kan de redenering bij de reformatoren soms ook anders verlopen. Omdat in de laatmiddeleeuwse verdienstenleer de nadruk ligt op het menselijk vermogen op eigen kracht de Wet te vervullen, ligt het accent dan daarop, dat de Wet je erbij bepaalt dat je wel weet wat je zou moeten doen, maar het feitelijk niet doet. De *aanklagende* functie van de Wet heet dat, door Melancthon de voornaamste functie genoemd.¹¹ En in zijn beroemde traktaat over *De vrijheid van een christenmens* uit 1520 tekent Luther zijn hermeneutische uitgangspunt uit, dat we in het éne Woord Gods streng moeten onderscheiden tussen de aanklagende functie van de Wet, en daartegenover de bevrijdende functie van het Evangelie.¹² De tendens is dan dat de Wet – en daarmee, al valt dit niet geheel met de Wet samen, het Oude Testament – alleen maar geboden biedt die ons inprenten dat we hen niet houden kunnen. Daarmee gaat de Wet als het ware de stem vertolken van de gerechtigheid in 'filosofische' zin. Nu is het zeker juist, dat Mozes en de profeten spreken van *misjpāt*, een recht dat vergelijkbaar is met de rechtspleging van de volkeren, maar dat is dan wel de uiterlijke gestalte van de *tsedaqah*, dat wat deugdelijk (Buber vertaalt: 'wahr', 'wahrhaftig') is, dus van gerechtigheid in theologische zin. En wat kun je daarmee nog doen, als je eenmaal bij het onderscheid van Wet en Evangelie hebt ingezet? Dit punt zou wel eens van belang kunnen zijn voor de prediking in de bajes. Als de Wet die bij het evangelie hoort wordt vernomen als erg gelijkend op de Wet van het Wetboek van Strafrecht, wat predik je dan meer dan de morele of zelfs moralistische grond voor wat de officier van justitie in de rechtszaal ook al gesteld heeft? Maar als het Evangelie wordt gepredikt als een liefde die niet

Goris en H. Schoot (red.), *The Virtuous Life: Thomas Aquinas on the Theological Nature of Moral Virtues* (Leuven: Peeters, 2017).

¹¹ H. Engelland / R. Stupperich, *Melancthons Werke in Auswahl*, Band II.1 (Gütersloh: Bertelsmann, 1968), 356 r. 25; *Corpus Reformatorum* 21, 717.

¹² Er bestaat zowel een Duitse als een Latijnse versie van dit traktaat, resp. WA 7, 20-38 en 49-73 (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, resp. *De libertate christiana*). De in de uitnodiging voor de studiedag vermelde vertaling van de hand van Hugo van Woerden op www.refo500luther.com gaat terug op de Duitse versie, die is ingedeeld in 30 paragraafjes. Zie voor het hier genoemde onderscheid par. 8.

ook de gedaante van *misjpāt* aanneemt, hoe kan het dan anders functioneren dan als koren op de molen van de onschuld die de advocaat van de verdachte juist weer probeert te onderstrepen? Een goede preek laat zich in geen van beide vertogen vangen.

2.4. *Het evangelie. De vreemde en vrolijke ruil.*

Het vrijheidstraktaat zet ondertussen in met een ander onderscheid, ontleend aan Plato en Paulus (2 Kor. 4:16 etc.): dat van de uiterlijke en de innerlijke mens. Te bedenken valt: de laatstgenoemde, de innerlijke, geestelijke of nieuwe mens bestáát uit zichzelf voor Luther eigenlijk helemaal niet. Want juist de menselijke ziel heeft zich ingekapseld in een cocon waar ze uit zichzelf niet meer uitkomt. Uitgangspunt is niet haar vrijheid, maar integendeel haar gevangenschap. Er moet een woord klinken. Een goede boodschap moet doordringen tot de ziel, en haar vrij maken. Alleen dan gebeurt er iets. *Ein Wörtlein kann ihn* (de vorst dezer wereld) *fällen*, zingt Luther in ‘Ein feste Burg’: dat wordeke breekt de kluis open. Bedenk: het is een liefdeswoord. Met de liefde nu is het zo gesteld: waar de liefde van een méns ontspringt aan dat wat hem het liefhebben waard lijkt, treft de goddelijke liefde dat wat zij wil liefhebben niet op voorhand áán, maar schept het eerst (these nr. 28 van de genoemde Heidelberger disputatie): de ziel komt dus pas tot leven waar het Woord haar wekt, ja haar schept.

*Opmerking: Luthers these dat de goddelijke liefde haar eigen voorwerp eerst schept, kan de vraag oproepen of elk mensenkind dan niet al als schepsel kind is van God?*¹³ *Vanuit de reformatoren gezien, kan het antwoord luiden: zeker is dat zo, maar door de diepte van de zonde weten we dat alleen wanneer we op Christus zien, in wie God de menselijke natuur heeft aangenomen en Zijn beeld heeft ingedrukt. De fundering van de waardigheid van ieder mens verloopt theologisch dus via Christus. De Middelaar zit er tussen. Maar in de Middelaar ziet de ander ons als zodanig aan.*

De ziel leeft dus op in het horen van de verblijdende boodschap van het Woord (par. 5), en dat Woord is het Woord van Christus (Romeinen 10:17 [par. 25 Latijnse tekst]). De ziel ontwaakt, wanneer de mond van Christus haar lippen kust. Luther beweegt zich hier in de aloude mystieke traditie van de heilige Bernardus en de zijnen, die in het Hooglied de liefde bezongen weten tussen de koninklijke bruidegom en zijn bruid. Die twee gaan de meest innige vereniging aan (Efeze 5:30), en met die vereniging – daar heb je toch ook het juridische aspect – komen de huwelijkse goederen mee: ‘al het zijne is het mijne, en al het mijne is het zijne’, mag de ziel nu zeggen (par. 12). Maar bedenk: dit is geen symmetrische verhouding. Luther vertelt hier het

¹³ Vgl. Jan Eerbeek en Fred van Iersel, ‘Theologische kernthema’s: 1. De mens in zijn waardigheid’, in: *Handboek Justitiepastoraat* (Budel: Damon, 2009), 173-192; 173-176.

sprookje van de rijke prins en het arme, verachte en slechte meisje, dat zich op straat als hoer verkocht. De prins overlaadt haar met goederen (de hemelse deugden) en doet haar delen in zijn aanzien, maar ja, omgekeerd wordt hij toch wel te kijk gezet door zo'n schandalige verbinding aan te gaan, al háár schande komt op hém terecht. Van gelijkwaardigheid (*aequitas*) is geen sprake. De prins geeft alles, maar wat krijgt hij terug? Christus neemt het afzichtelijke van die hoer op zich, en toch begeert hij haar, scheidt haar als degene die hij om haarzelf begeert. Een wonderbare omkering van verhoudingen, waar Luther vrolijk van wordt.

We stellen vast: de rechtvaardigingsleer wordt dan wel vaak *forensisch* genoemd, dat wil zeggen zich articulerend in het beeld van een rechtszaal; maar het is wel een merkwaardig recht dat hier gesproken wordt. De gerechtigheid van Christus heet hier overwinnende gerechtigheid (par. 12), *iustitia salutifera* dus. En er voltrekt zich een *vreemde* vrijspraak (K. H. Miskotte) van wie wel degelijk schuldig is: *iustitia aliena*. Bovendien is het dominante beeld niet dat van de rechtszaal maar dat van het bruidsbed, en staat het juridische als aspect in dienst dáárvan. In het pastorale gesprek in de bajes, zo kan ik me voorstellen, wordt deze rangorde concreet: de liefde van de bruidegom voor wie in het geheel niet deugt is de dragende grond voor alle communicatie en wordt samen door pastor en pastorant gezocht, maar dat wil niet zeggen dat de consequenties in termen van rechtdoen en genoegdoening dus onbesproken kunnen blijven.

2.5. Toerekening. Deelname.

Ten aanzien van de verhouding van deze beide beelden tot elkaar is binnen de reformatorische beweging altijd een zekere spanning blijven bestaan.

Het meer juridische gezichtspunt treedt naar voren in het spreken van de zogenaamde *imputatio*, toerekening, dat de voorkeur had van Melancthon en daarmee in verschillende Lutherse belijdenisgeschriften is terechtgekomen. 'Abrahams vertrouwen werd (hem) gerekend tot gerechtigheid'. Luther (slot par. 11, Lat.) neemt hier de passieve vorm over waarin Paulus in Romeinen 4 (vs. 3) Genesis 15:6 aanhaalt. Hij die oordeelt, spreekt: het is recht! Ik reken het je tot recht! Vrijspraak! 'Toerekenen', dat kan alleen de rechter voor wie ik verschijn. Ik kan dat mezelf niet doen. Het is een onverwachte uitspraak, onverdiend ook. Het probleem van deze zegswijze is, dat het kan lijken of het oordeel niet alleen *extra nos*, buiten ons gesproken is – waarmee gezegd is dat we de genade niet in en uit onszelf gevonden hebben – maar ook een zaak blijft die zich buiten ons afspeelt. Andreas Osiander vroeg al snel, en het latere piëtisme zou zich daarbij aansluiten: wanneer een mens in Christus rechtvaardig gemaakt wordt, dan is hij of zij dat toch ook, dan is dat toch niet alleen een uitspraak die óver hem gezegd wordt?¹⁴ Dan is er toch iets met mij veranderd?

¹⁴ Dit heet de analytische interpretatie van Luthers rechtvaardigingsleer. Karl Holl, de voortrekker van de Lutherrenaissance aan het begin van de twintigste eeuw, heeft

Vandaar dat er ook een ander gezichtspunt kan worden ingenomen. Romeinen 8:1 zegt: ‘zo is er dan niets verdoemenswaardig voor hen die in Christus Jezus zijn’. Ook hier gaat het over vrijspraak, maar deze is veel sterker betrokken op die merkwaardige prins die aan het smerige hoertje al zijn pracht heeft geschonken: ze hoort bij hem, ze is zijn bruid. De *participatio Christi*, de deelname van de mens die door genade en in geloof onverbrekkelijk met de bruidegom is verbonden, het ‘in Christus zijn’, vormt hier de dragende grond.

Een voordeel van de tweede benadering is, dat deze vermijdt te spreken in termen van abstracta, waarover als het ware een *deal* wordt getroffen: Christus lost niet zo maar als borg jouw schulden af, alsof die schulden eigenlijk iets zijn waar jij zelf niet zoveel mee te maken hebt. Nee, jij, zondaar gaat er aan! En jij, gerechtvaardigde, wordt in een nieuw bestaan geplaatst. Prachtig heeft Luther dat tot uitdrukking gebracht in zijn vroege colleges van 1515-16 over de Romeinenbrief, die vol staan van ontdekkingen. Romeinen 7:25b luidt: ‘*mente* (Luther ging toen nog uit van een Latijnse tekst, vertaal zoiets als: met mijn zedelijk bewustzijn) dien ik de wet van God, met mijn vlees de wet van de zonde.’ Luther merkt op: het is een en hetzelfde ik, onder een tweevoudige dienstbaarheid gesteld, tegelijk rechtvaardige en zondaar; rechtvaardige *in spe* (in hope), vanwege het geloof, zondaar *re vera* (in werkelijkheid), omdat ik feitelijk de wet niet vervul. We zijn er dus niet als we, met de ons vóórgaande leraren, menen dat het voldoende is als we zeggen dat de zonde wordt weggenomen, zoals je het wit van de muur kunt vegen. Nee, ‘het is *de mens* die weggenomen wordt, en dan blijft alleen de zonde als residu over’.¹⁵

In het voorgesprek met enkele organisatoren van deze studiedag werd mij verteld dat veroordeelden graag tot de pastor zeggen: ‘*only God can judge me*’, dat wil zeggen: ‘de rechter heeft mij nu wel veroordeeld, maar ik weet nog wel een weg om daar tussenuit te glijpen; uiteindelijk raakt het me niet...’ Nu ja, dan maakt het uiteraard wel uit wie dan die oordelende God is bij wie de gedetineerde zijn toevlucht zegt te nemen. Goed, kun je zeggen (simpeler dan ik het nu zeg), laat het geen rechter zijn die het filosofisch gerechtigheidsbegrip hanteert, maar een rechter voor wie Zijn gerechtigheid en toorn een uiting vormen van Zijn ontfermende liefde. Maar koester daarover dan geen illusies en weet wel: vreselijk is het te vallen in de handen van de levende God (Hebr. 10:31). Jij, voor zover je samenvalt met je zondaar-zijn, gaat er áán in Zijn oordeel. Vrolijker kan ook Luther het niet zeggen. Want wie er ook opstaat op paasmorgen, niet de oude mens. En na Pasen terugkijkend, zie je de zondaar niet meer, want het graf is leeg.

deze interpretatie ingebracht en ze speelt sindsdien een belangrijke rol in het oecumenisch debat.

¹⁵ WA 56, 347; vgl. ook 334 Z. 15-17 bij Rom. 7:1 en 335 Z. 10-14 bij Rom. 7:7vv. Hierover O. Noordmans, ‘Psychologie en evangelie’ (1934), in: *Verzameld Werk 2* (Kampen: Kok, 1979), 98-118; 115-17.

Opmerking. De prediking die bij Luthers ontdekkingen in de Romeinenbrief hoort noemen we 'dialectisch': aan de ene kant ben je (in re) helemaal zondaar, geoordeeld door de Wet en dienaar van de dood, en tegelijk ben je (in spe) dankzij het evangelie als kracht tot heil dat heil deelachtig. Hiervoor kan het oude, al bij Augustinus te vinden, beeld van morbum (ziekte) en remedium (medicijn) behulpzaam zijn.¹⁶ Dit kan helpen bij een pastoraat dat gericht is op 'herstel' (van de verhouding van de dader tot God, tot het slachtoffer en tot de samenleving).¹⁷ Anders dan in de opvatting van rechtvaardiging bij de leraren van de middeleeuwse kerk (als één voortgaande opklimmende weg naar heiligheid), anders ook dan in het schetsen van het heil in de (dikwijls in achtereenvolgende stappen uiteengelegde) ordo salutis zoals die onder invloed van het piëtisme later ook in de protestantse orthodoxie doordringt, komt in de reformatorische prediking dit heil dus niet als een voortgaand proces van verbetering ter sprake. De pastor die zich hierop oriënteert, zal zich van dit verschil in spreekvorm in theologie en (godsdiens)psychologie bewust zijn en voor zichzelf 'met twee woorden' kunnen spreken. De pastor die niet op de stoel van de rechter kan zitten, zit ook niet op de stoel van de therapeut – al zal zij of hij van het werk van de therapeut evenzeer enig verstand moeten hebben als van dat van de jurist. Want de therapeut kan wel een trauma helpen wegvegen, 'als het wit van de muur', maar weet niet van het eind van de zondaar.¹⁸ De pastor op zijn of haar beurt levert niet opzettelijk een bijdrage aan een genezingsproces, maar zegt wel herstel aan. Hoe dat praktisch uitwerkt, kunt u mij vast beter vertellen dan ik u.

2.6. God recht doen

De bruidegom is een verhouding aangegaan met zijn bruid. Rechtvaardiging is dus een relationeel gebeuren. De beweging gaat twee kanten op, zoals vooral Hans Joachim Iwand heeft onderstreept.¹⁹ Niet alleen mag ik voor Gods aangezicht verschijnen als de vrijgemaakte mens, dus de wonderbaar 'rechtvaardige'; omgekeerd is het ook aan mij, op mijn beurt *deum justificare*, mijn Rechter 'recht te doen', 'tot zijn recht' te doen komen (– in het vrijheidstraktaat vinden we dit in par. 11). De ziel erkent alle goed van boven te ontvangen, erkent publiek en gaarne de gerechtigheid van zijn Redder, en 'heilig Zijn Naam'. Het is het motief van Anselmus: waarom moest God mens worden? Opdat er althans één mens zou zijn die in heel zijn spreken en handelen God de Hem toekomende *honor*, eer schenkt (en een mens die in die ene dan ook de *totus Christus* is, Christus met al degenen die 'in Hem' zijn).

¹⁶ Bijvoorbeeld Melanchthon, *Loci Communes* 1521, begin 'De Evangelio'; Engelland / Stuperich II/1, a.w. 82 r. 21v.; Corpus Reformatorum 21, 139. Voor Augustinus zie *De doctrina christiana* I.xiv.13.

¹⁷ Deze pastorale inzet domineert het hele *Handboek justitiepastoraat*.

¹⁸ Voor 'het eind van de zondaar' zie Noordmans' weergave: 'het is de *mens* die weggenomen wordt' in de slotregel van het citaat waarvan de vindplaats is aangegeven in voetnoot 15.

¹⁹ H. J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre* (München, Lempp, 1941).

Het gaat dus geen moment uitsluitend om de individuele, bijkans zelfzuchtige wens, voor zichzelf gerechtigheid te ervaren; in een en dezelfde beweging gaat er ook om, de Schenker van die gerechtigheid te eren, aan te hangen, te volgen op Zijn wegen.

Zo geeft Luther het ook aan in zijn uitleg van de Tien Woorden in zijn *Kleine Catechismus*. Voorop gaat het eerste gebod: geen andere goden! Dat wil zeggen: ‘Wij moeten God boven alle dingen vrezen, liefhebben en vertrouwen’. En alle geboden volgen daaruit, zodat het telkens in de uitleg klinkt: ‘wij moeten God zó vrezen en liefhebben, dat wij niet... (doodslaan, echtbreken, stelen etc.)’.²⁰ De formulering wijst hier helemaal niet op een aanklagende functie van de Wet. De benadering is veelmeer: wanneer we door de vreemde ruil met Christus zijn aangedaan, dan géven we Gode alle eer, en dan kunnen we niet anders dan Hem eren in het doen van zijn geboden. Nog de sermoen van de goede werken uit het voorjaar van 1520²¹ is geheel in deze sfeer geschreven, en gaat dan ook heel concreet in op allerlei maatschappelijke misstanden van de tijd.

Maar let wel: wie hier handelt in het doen der geboden is geen renaissancistische wils-mens. Ja, het hele christelijk leven is onder dit gezichtspunt volgens Luther *vita passiva*, een passief leven. Ter karakterisering hiervan is met ‘leven in ontvankelijkheid’ of ‘deemoedig leven’ nog te veel gezegd als dat zou suggereren dat we dan nog de (monniken)deugden van ontvankelijkheid of deemoed zouden bezitten. In zijn uitleg van het Magnificat verklaart Luther de *humilitas* van Maria als haar ‘lage staat’: ze bevindt zich helemaal onderaan, ze kan geen kant op, zit verstrikt in haar problemen, en dáár heeft de ontfermende God haar aangezien.²² De nieuwe mens in Christus is de mens die juist niet over vermogen beschikt, ook niet over geestelijke rijkdom. Maar juist in armoede kan zo’n mens het Woord, Christus, zijn stempel op zijn of haar hele leven laten zetten (par. 7).

2.7. *Vrijheid tot dienst*

Het tweede deel van het vrijheidstraktaat, dat vanuit de bevrijding van de innerlijke mens over de uiterlijke mens handelt, belicht de andere zijde van hetzelfde gebeuren: ‘een christen is in dienstbaarheid knecht van alle dingen en ieders onderdaan’ (par. 1 stelling 2). Luther vat dit in het beeld van de Jakobs ladder: de hemelen gaan open en (naar het Johannesevangelie) ‘de engelen zie je opstijgen en neerdalen op de mensenzoon’ (Joh. 1:52). ‘Door het geloofsvertrouwen stijgt een christenmens boven zichzelf uit in God; uit God daalt hij weer af beneden zichzelf door de liefde – en toch blijft hij voortdurend in God en de goddelijke liefde’ (par. 30). Daar beneden, onder de wet gesteld, werkt hij aan zijn dienst aan God, aan het eigen lichaam (par.

²⁰ *Belijdenisgeschriften van de Protestantse Kerk in Nederland* (Heerenveen: Protestantse Pers, 2009), 64vv.

²¹ WA 6, 202vv.

²² WA 7, 559vv.

21vv.) en bovenal aan de naaste [par. 26vv.]. Er zit geen ruimte tussen: eerst vrijheid ontvangen, en dan nog eens beslissen: wat zal ik doen? Nee, vrijheid neemt *hier*, in dit bestaan deze gestalte aan, de gestalte van de dienst aan Hem en aan de naaste.

Daarbij kan wel de indruk ontstaan dat het Luther slechts gaat om de tot rechtschapenheid gebrachte persoon als de boom die goede vruchten voortbrengt (par. 23), zonder dat over die vruchten iets concreets te zeggen valt. Bij sommige vertegenwoordigers van de lutherse traditie ziet het er soms zo uit. Paul Althaus bijvoorbeeld, een theoloog die in de Hitlertijd aan de verkeerde kant terecht kwam, schreef wel veel over ethiek, maar in feite wist hij nauwelijks duidelijk te maken hoe het in de vrijheid van het geloof, waarin een christenmens geplaatst wordt, tot concrete afwegingen en concrete daden kan komen. Luthers leer krijgt dan sterk het karakter van een postulaat: wie is vrijgemaakt *moet* wel spontaan, vrijwel anarchistisch het rechte doen. En daarnaast is er dan een heel ander terrein, waar de Wet (*philosophice*) geldt en waar de geldende bindingen van de wereld kritiekloos geaccepteerd zijn. De religieuze angel is dan wel uit de Wet gehaald (ik hoef de geboden niet te vervullen om het eeuwig leven te verwerven), maar zonder die angel blijft er voor het handelen nauwelijks nog enige richting-wijzing over. Deze wijze van redeneren heeft bij sociale filosofen als Max Scheler en Herbert Marcuse tot scherpe kritiek geleid: in hart en geweten heerst dan een verinnerlijkte en in wezen machteloze Christus, maar op straat de onderofficieren. Heeft juist een anarchistisch opgevatte innerlijke vrijheid in de buitenwereld de dictators hun gang laten gaan, en zo de ontsporingen in de Duitse geschiedenis bevorderd? Het is goed te begrijpen dat theologen als Iwand en Bonhoeffer tegen deze ontsporing met klem gingen uitwerken dat wie vanwege Christus door het geloof gerechtvaardigd is, dan ook 'God recht doet' respectievelijk dat wie innerlijk bevrijd is dan ook van harte concrete daden van *navolging* verricht. Bonhoeffer ervoer bij zijn studenten op het Predigerseminar van de Belijdende Kerk een sterk besef van de klem van de roep van Jezus die de geroepene uitnodigend bindt aan die roep die de Zijne is – hoe werkt dat bij uw pastoranten, die allesbehalve theologische professionals zijn maar des te concreter die roep in hun leven kunnen vernemen?

2.8. *Voortgaande discussies. Calvin: duplex gratia*

In de loop van de jaren twintig van de zestiende eeuw leidde bij sommigen het latente anarchisme in Luthers onderricht tot een zogeheten antinomisme: een afscheid van de wet, van iedere wet als zodanig. De reactie van Melanchthon, als de systematicus van de inzichten van zijn vriend, leidde tot een nieuwe nadruk op de *poenitentia*, de boete. Je kunt namelijk niet tot bevrijdend geloof komen, stelt hij, als je niet eerst de kracht van de zonde, zoals die door de Wet in zijn aanklagende functie wordt onthuld, hebt ervaren. Zo bestaat de boete uit twee delen: eerst de *contritio*, het berouw of

het angstig opgeschrikte geweten dat zich van zijn zonden bewust wordt, en dan pas ten tweede het geloof dat aan een gekweld hart vrijspraak verleent²³ – we kennen die figuur ook uit de praktijk van de ‘Offene Schuld’ (schuldbelijdenis en genadeverkondiging), zoals in Zuid-Duitsland ontwikkeld en in veel klassiek-gereformeerde liturgieën opgenomen. Calvijn nu heeft op zichzelf met deze beweging, die de ziel opjaagt naar Christus toe, geen problemen; hij heeft haar zelf in zijn eerste *Institutie* (1536) ook geschetst. Toch krijgt hij er al spoedig aarzelingen bij. Wéten we dan op grond van ons geweten al wel, wat tot onze bevrijding dient? En willen we dat wel weten?, zo vraagt hij in de tweede druk (1539). ‘Bovendien’, merkt hij op, is het niet juist om vanwege de beweging van de wet naar het evangelie ‘het geloof onder te brengen onder de boetvaardigheid’ (als tweede deel daarvan dus).²⁴ In feite gaat de Wet dan de kaders stellen waarbinnen het geloof moet worden verstaan, en dat gaat niet. Het beroep op de aanhef van de prediking van Jezus (Marcus 1:15par.) gaat dan ook niet op: ‘het Koninkrijk der hemelen is nabijgekomen, bekeert u en gelooft het evangelie.’ Dat houdt geen volgorde in, alsof je je eerst moet bekeren en dan kunt gaan geloven, maar het geeft aan dat het naderende Koninkrijk de grond geeft aan het geloof en daarmee de kracht tot omkeer. De bekering ontspringt dus juist aan het geloof.²⁵ En zo komt Calvijn tot zijn voorstel, te spreken van een *duplex gratia* (tweevoudige genade):²⁶ aan het geloof (1539: hoofdstuk IV) ontspringt enerzijds de boete (V) en anderzijds de rechtvaardiging (VI). Let wel: Christus is zowel onze gerechtigheid als onze heiliging (1 Kor. 1:30), dus beide, zowel boete als rechtvaardigmaking, gebeuren *in Hem*. In Hem ontvangen we de rechtvaardige toerekening van de gerechtigheid, in Hem komen wij, nauw daarmee verbonden, tot de daadwerkelijke heiligheid des levens.²⁷ De grond voor de hele dubbele beweging blijkt de *participatio Christi*, onze deelname aan Hem die de doop met de Heilige Geest voltrekt en die het geloof

²³ Augsburgse Confessie (1530), art. 12; zie de *Belijdenisgeschriften van de PKN*, 30.

²⁴ In de *Institutie* van 1536 maakt Calvijn deze opmerking in het kader van de behandeling van het boete-sacrament van de middeleeuwse kerk; *Calvini Opera Selecta*, hrsg. P. Barth & W. Niesel, I (München: Kaiser, 1963), 171. De naam Melanchthon valt niet.

²⁵ Van de *Institutie* van 1539 bestaan vrijwel geen afzonderlijke uitgaven. Wel is er de (door Calvijn zelf gemaakte en heel leesbare) Franse vertaling van 1541, in het meest recente Calvijnyaar voortreffelijk uitgegeven: *Institution de la religion chrétienne (1541), Tome I*, édition critique par Olivier Millet (Genève: Droz, 2008). Zie voor deze beschouwing 721-727 (in 1559 is deze passage in een nog nader uitgebreide vorm terug te vinden in *Inst.* III.3.1-5). De polemiek met Melanchthon is in de tweede druk verplaatst van de context van de verwerping van het boetesacrament naar een veel eerdere plaats in het werk, waar positief wordt ontvouwd hoe de reformatie de boete verstaat.

²⁶ *Inst.* 1539/1541, begin hoofdstuk VI; Millet, 825. 1559: *Inst.* III.11.1.

²⁷ *Inst.* 1559: III.3.1, *Opera Selecta* IV, 55 r. 15. Voor Calvijn bestaat er blijkbaar geen tegenstelling tussen de benadering van de imputatie en die van de participatie.

aanvaardt.²⁸ Zo krijgt, naast de lutherse nadruk op de éénheid van vrijheid en dienst (waar de wet ‘in filosofische zin’ naar een sfeer buiten de geloofsgehoorzaamheid dreigt te worden verbannen), de gereformeerde traditie profiel waarin voor heiliging en ethiek een zelfstandige aandacht kan komen naast die voor rechtvaardiging en vergeving, en wel zo dat beide worden gezien als aan het geloof ontsprongen.²⁹ Omdat de heiliging aan het geloof ontspringt, kent Calvijn een ‘vreugde der wet’,³⁰ die hij gaarne bezingt.³¹ Want ook de verantwoordelijkheid van een christenmens hangt bij hem aan de deelname aan Christus. Aan u daarmee de vraag, hoe ook uw werk wordt gedragen door deze notie van *participatie* – zo anders dan de harde wetten van de participatiemaatschappij, waaraan een verhaal verbonden is waarin de gedetineerde nauwelijks voorkomt. Ik kan me voorstellen dat met de deelname van een bajesklant aan een gespreksgroep, als gestalte van de gemeente van Christus, ook de deelname aan Christus zelf tastbaar kan worden.

3. Enkele conclusies

Bij wijze van conclusie haal ik tenslotte twee van de vele punten van mijn betoog nogmaals naar voren. In de Inleiding sprak ik achtereenvolgens over protestantse *justitiepastores* en over *protestantse* justitiepastores. Die tweeslag maak ik nu aan het slot nog een keer, nu we hopelijk wat nader beleerd zijn.

(1) *De (protestantse) justitiepastor staat in de spanning van tweërlei gerechtigheid.* Enerzijds is daar, zo zagen we, het gerechtigheidsbegrip dat Luther ‘filosofisch’ noemt. Het gaat daarin om vereffening, om een gelijkelijk

²⁸ Calvijn lijkt zich hiervan pas goed bewust bij de uitwerking van boek III van de *Institutie* van 1559; zie *Inst.* III.1.4, *Opera Selecta* IV, 6 r. 12.

²⁹ Dat wil niet zeggen dat deze traditie altijd even trouw is gebleven aan dit inzicht van Calvijn. Ook daar, zij het op een andere wijze dan in de Lutherse traditie, is het leven onder de wet vaak meer *philosophice* dan *theologice* opgevat, meer in de lijn van Aristoteles dan in de lijn van Mozes, tot aan het punt waar de structuur van de genade gemeten gaat worden aan de criteria die de Wet stelt. Dit illustreerde ik aan de hand van *De oeconomia foederum* van Herman Witsius (1677); zie R. H. Reeling Brouwer, *Karl Barth and Post-Reformation Orthodoxy* (Farnham: Ashgate, 2015), 139.

³⁰ Voor Melanchthon is de aanklagende functie van de wet de ‘voornaamste functie’ (zie boven, voetnoot 9), voor Calvijn juist haar functie in het leven van de wedergeborenen (*Inst.* II.7.12, *Opera Selecta* III, 337 r. 23-4).

³¹ ‘De toepassing van de wet is voor een christen heel anders dan zij kan zijn zonder dat geloof, want waar de Heer in ons hart de liefde tot Zijn gerechtigheid heeft gegrift, is de uiterlijke leer van de wet (die ons vroeger slechts schuldig bevond aan zwakheid en overtreding) nu een *lamp* voor onze voet, opdat wij niet van de rechte weg afwijken / onze *wijsheid*, waardoor wij worden gevormd, onderwezen een aangemoedigd tot algemene zuiverheid / onze *tucht*, die niet toestaat dat wij door een slechte vorm van ongebondenheid een losbandig leven leiden’ (Catechismus 1537; *Opera Selecta* I, 394). Vert. in Rinse Reeling Brouwer, *De handzame Calvijn* (Amsterdam: Van Gennep, 2004), 101.

tot hun recht komen van partijen, om een gewogen en billijk oordeel, om genoegdoening na toegebrachte schade. Anderzijds is er de 'theologische' gerechtigheid, die eigen is aan de liefdevolle God en die, besloten in Zijn eindeloze ontferming over mensen die het helemaal bedorven hebben, hen ook Zijn heilbrengende gerechtigheid schenkt. Deze twee gestalten van de gerechtigheid mogen niet worden verward, want dan zal het *vreemde* van de goddelijke gerechtigheid al snel buiten beeld raken en dan staat de pastor in dienst van de gangbare juridische orde zonder nog langer een belofte aan gene zijde daarvan te belichamen. Maar ze mogen ook niet worden gescheiden; dat gaat taalkundig al niet, want ze heten niet voor niets beide gerechtigheid (zo goed als *eros* en *agapè* beide liefde heten), maar het gaat ook niet omdat zo'n scheiding al snel bevordert wat Bonhoeffer noemde 'een denken in twee ruimten', en daar is geen van beide ruimten mee geholpen. De justitiepastor kan dus niet anders dan zich bewegen in het spanningsveld van de Aristotelische en de Mozaische *justitia*, sterker nog: zij of hij zal er een eer in stellen zich met kunde en wijsheid in die spanning op te houden, ermee om te gaan, te luisteren, te spreken en te handelen.

(2) De protestantse justitiepastor doorbreekt het spreken in termen van deugdzzaamheid en verdiensten, en vermijdt zowel een moralisme dat niet in de *participatio Christi* is gegrond als een denken in twee ruimten. De protestantse leer van de rechtvaardiging, zo zeiden we, houdt een verstoring in van elk spreken in termen van verdiensten, van elke meritocratie of prestatie maatschappij. Daarmee zal ze bevreesing wekken overal waar (al dan niet in religieuze termen) gezocht wordt naar een proces van transformerende zelfverwerkelijking. Toch rekent ze ermee dat een ziel, eenmaal wakker gekust door het goddelijk Woord, zal erkennen juist deze boodschap broodnodig te hebben.

Wat we rechtvaardigingsleer noemen, zeiden we ook, beschrijft een gebeuren van relationele aard. Dit kan op verschillende manieren beschreven worden. Aan lutherse zijde is er de dubbele beweging van het goddelijk initiatief dat een gevallen mens, om Christus wil en van menselijke kant beaamd in geloof, aanzegt dat hij of zij bekleed is met de gerechtigheid van Christus en dan ook een rechtvaardige *is* – en dan aan de andere kant het menselijk antwoord dat, responsief, passief maar niet minder werkelijk, niet anders wil dan God recht doen, God tot zijn eer laten komen; en tot het liefhebben en vrezen van God behoort dan onverbrekkelijk het dienen en helpen van de naaste. Aan gereformeerde zijde luidt de beschrijving iets anders. Deze traditie zal eerder onderstrepen dat dezelfde Christus die onze gerechtigheid is, ook en even krachtig als onze heiliging onderkend kan worden. In de gemeenschap met Christus, deelhebbend aan Hem en aan al zijn heilsgoederen, houden wij Gods heiligheid ook hoog in het leven. Een lutheraan zal bij een gereformeerde doorgaans een beetje bang zijn voor een nieuw wetticisme (een herinvoering van de filosofische wet onder de dekmantel van de heiliging), een gereformeerde zal bij een lutheraan vrezen dat hij niet werkelijk tot een doorbraak van de twee ruimten durft te komen (zodat hierbinnen een liefde zonder recht, en daarbuiten een recht zonder

liefde heerst). Die wederzijdse vraag houdt ons wakker. Maar het gaat uiteindelijk niet om onze wederzijdse vragen. Het gaat – in de omgeving van pastoranten, medewerkers van justitie, collega-pastores en omringende gemeente-, beleerd door het gesprek dat cirkelt om die vragen, tenslotte om de kwaliteit van uw, van ons getuigenis en van uw, van onze dienst.

Orde voor persoonlijke boete in PI Norgerhaven

Een praktijkbeschrijving¹

Theunis Veenstra en Jan van Gelderop

1. Inleiding

Van september 2015 tot en met 31 augustus 2018 worden in PI Veenhuizen, locatie Norgerhaven, 242 cellen verhuurd aan de Noorse overheid. Noorwegen komt namelijk celcapaciteit tekort en de Nederlandse inrichtingen kennen in deze periode juist veel leegstand. In deze drie jaren verblijven er in Norgerhaven totaal bijna duizend gedetineerden. Twintig procent heeft de Noorse nationaliteit, de overige gedetineerden komen uit 84 verschillende landen. Voor de geestelijke verzorging in Norgerhaven kiezen de Noren voor twee predikantsplaatsen (1,7 fte) en een imam (0,2 fte). Dit is in lijn met de situatie in Noorwegen waar de *Norske Kirke*, de Noorse evangelisch-lutherse kerk, tot 1 januari 2017 staatskerk was. Iedere Noorse gevangenis heeft een lutherse predikant als geestelijk verzorger, dikwijls aangevuld door professionals van het Leger des Heils. Islamitisch geestelijk verzorgers komen er ook steeds meer in beeld.

Als in een inrichting in Noorwegen vraag is naar geestelijke zorg vanuit een andere traditie worden uit omliggende steden en dorpen geestelijk leiders van deze denominaties gezocht, en gevraagd naar de inrichting te komen. In Norgerhaven ligt dit net iets anders. Hier werken Theunis Veenstra en Jan van Gelderop als protestantse geestelijk verzorgers. Op grond van bepalingen in het Nederlands-Noorse verdrag is het hier lastiger om externe geestelijke zorg op afroep binnen te halen. Om die reden komen er regelmatig rooms-katholieke en oosters-orthodoxe gedetineerden bij Theunis en Jan met hun eigen religieuze vragen, waaronder het verlangen om te biechten. Voor de één komt dit verzoek voort uit de voor hen verplichte voorbereiding voor het Heilig Avondmaal, maar er klinken ook andere motieven.

Als Jan van Gelderop en Theunis Veenstra nadenken over de vraag hoe als protestanten met deze vragen om te gaan, biedt het dienstboek van de Protestantse Kerk in Nederland hulp. In deel II, Leven – Zegen – Gemeenschap (2004) zijn namelijk twee orden uitgewerkt voor persoonlijke schuldbelijdenis.² Dit is in de Nederlandse taal een ander begrip dan de biecht. In Norgerhaven echter is de voertaal, ook in de kerkdienst, Engels en in die taal worden zowel schuldbelijdenis als biecht benoemd met het woord *confession*. Dit begrip wordt dan ook in de aanhef van het formulier gebruikt. Theunis voegt hier aan toe *non-sacramental*, Jan benoemt dit in het contact met de gedetineerden niet expliciet. Een enkeling die zich aanmeldt voor een

¹ Bewerkte versie van de lezing tijdens de studiedagen van het Protestantse Justitiepastaaraat op 10 april 2018 te Garderen.

² PKN, *Dienstboek – een proeve. Deel II Leven, zegen, gemeenschap* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2004), 366-371.

boeteritueel krijgt daarna via de Skypeverbinding met familie te horen dat de lokale priester dit niet toestaat. Het gros van de geïnteresseerden voelt zich echter thuis bij deze protestantse werkwijze. De pastoranten krijgen ook te horen dat een verzoek tot *personal confession* beslist meer inhoudt dan een rituele handeling in de kerkzaal. Het dienstboek is hier ook heel duidelijk in. Zo staat er bij de lange inleiding over het onderwerp boetedoening:

Boetedoening is een mogelijke stap in het pastoraat van de verzoening en zal steeds worden voorafgegaan door een of meer pastorale gesprekken. Essentieel punt daarbij is de verzoening met en de boetedoening aan eventuele slachtoffers van de zonde.³

Het dienstboek wijst dus op de verantwoordelijkheid van de 'biechthoorder' om in de ontmoetingen voorafgaande aan het boeteritueel de eventuele slachtoffers te benoemen. Dit is in gesprekken met gedetineerden op weg naar de boetedoening dan ook veelvuldig aan de orde geweest.

Twee uitwerkingen in praktijk gebracht

2.1 Uitwerking van orde 1 door Theunis Veenstra

Als de voorbereidende gesprekken zijn afgerond en we een afspraak hebben gemaakt voor de *personal confession* tref ik de gedetineerde in de kerkzaal. De gedetineerde heeft de tekst bij het ritueel dan al gelezen en weet dat ik uit de twee mogelijkheden in het dienstboek kies voor orde I. Het taalgebruik en de laagdrempelige, bijna huiselijke setting van deze orde spreken me aan. Het samen uitspreken van de teksten versterkt bovendien de gedachte dat de boeteling er niet alleen voor staat. Niet alleen de boeteling maar ook ik als dominee ben immers aangewezen op Gods vergeving en trouw. Psalm 139 spreekt van dit vertrouwen in Gods reddende nabijheid en Psalm 51 duidt het besef van eigen falen en de bede om vernieuwing. Belijdenis van zonde en de belijdenis van geloof in Gods vergeving zijn op deze manier in evenwicht.

Nadat de persoonlijke belijdenis – door de gedetineerde dikwijls met eigen handschrift en zo men wil ook in de eigen taal op papier gezet – is uitgesproken, klinkt de vrijspraak. Ik sta hierbij bewust naast en niet tegenover de boeteling en leg als gebaar van nabijheid de hand op zijn schouder. We bidden samen het Onze Vader en besluiten de korte viering met dankzegging en de zegen.

³ A.w., 357.

2.2 *Uitwerking van orde 2 door Jan van Gelderop: Personal Confession of Sins / Biecht*

Ik heb een folder ontwikkeld met een tweeledig doel:

- uitleggen wat de persoonlijke schuldbelijdenis of biecht inhoudt;
- voorzien in een liturgie waarmee de schuldbelijdenis/biecht kan worden afgenomen.

Ik heb me daarbij gebaseerd op relevante Bijbelteksten. Paulus die in Romeinen 3 schrijft over de *condition humaine*: niemand is rechtvaardig, allen zijn zij afgeweken. De tweede tekst is uit Psalm 32, waar David schrijft over de zegen van de vergeving van de zonden – als deze zijn beleden. De derde tekst is van Johannes uit zijn eerste brief, eerste hoofdstuk. Hij schrijft daar dat er op grond van het vergoten bloed van Christus voor iedere zonde die beleden wordt vergeving is. Dat er maar één hindernis is voor vergeving: dat wij onze zonden zouden ontkennen.

Op deze basis is het dus heel zinvol om persoonlijke schuldbelijdenis of biecht te doen.

Voordat de penitent uitspreekt welke zonden hij voor God wil belijden, spreekt de boeteling woorden van Psalm 51 na: een bede tot God om genade wegens de zonde die beleden gaat worden: dat de schuld wordt weggenomen en het hart wordt vernieuwd.

Na de daadwerkelijke schuldbelijdenis leg ik mijn handen op en zeg dat God de zonden vergeeft op grond van zijn liefde door Christus. Het geheel wordt afgesloten met het samen bidden van het Onze Vader. De penitent krijgt tot slot de zegen mee.

Mijn motivatie voor deze op Bijbelwoorden gebaseerde liturgie is dat we te maken hebben met een oecumenische doelgroep. De penitenten in Norgerhaven zijn katholiek of orthodox. Door een op Bijbelwoorden gebaseerde liturgie en uitleg kan ik kerk-specifieke formuleringen vermijden.

Het geheel vindt plaats in het stiltecentrum. De boeteling wordt uitgenodigd de paaskaars aan te steken. Tijdens de biecht zelf zijn zowel de boeteling als ikzelf geknield.

Kan ik 'absolutie' geven? Nee, dat kan ik niet. Maar op grond van Gods Woord mag ik wel zeggen: God vergeeft jou de zonde die je hebt beleden – omdat Christus zich voor jou heeft gegeven tot in de dood aan het kruis.

Reconstructies van de biecht?

Over de betrekkelijke waarde van een biechtritueel in het protestantse justitiepastoraat¹

Reijer J. de Vries

1. Inleiding

In de protestantse traditie behoort de boete tot het DNA van de kerk. De reformatie is in haar oorsprong een boetebeweging, gericht op de vernieuwing van de enkeling en van de kerk.² Toen 500 jaar geleden Luthers protest ontbrandde aan de boete- en biechtpraktijk van de toenmalige kerk, was dat niet om de biecht af te schaffen, maar om haar te zuiveren.³ Goed tien jaar later, in 1529, noemt hij in zijn *Grote Catechismus* de biecht een 'kostbaar en troostrijk ding' waardoor de vrijspraak van het Evangelie ons vreugde schenkt.⁴ Luther wilde het geweten bevrijden uit de gevangenschap van de pauselijke wetten. En het werkte, Luthers boetebeweging heeft de kerk en de enkeling inderdaad vernieuwd. Maar het is de vraag of boeten en biechten vandaag ook nog werkt. De praktijk wijst uit dat er in protestants Nederland nauwelijks gebiecht wordt.⁵ De uitzonderingen (die ik verderop zal noemen) bevestigen die regel. Dat maakt het protestantse spreken over de biecht wat aarzelend en ambivalent.

De twijfel over de werking van de biecht past overigens in onze laatmoderne cultuur, waarin tal van godsdienstige praktijken onderdeel zijn van het 'wijkend christendom'. Een treffend voorbeeld biedt de roman van Esther Gerritsen: *De trooster* (2018). Dit zelfonderzoek, waarbij het eigen ik wordt voorgesteld als 'de tuin der lusten', speelt zich nota bene af in een klooster en draait onder andere om de vraag: hoe te reageren op misdaad? Gerritsen laat zien dat daarvoor vele manieren zijn en dat elk daarvan nieuwe

¹ Bewerkte versie van het eerste deel van de lezing 'Helpt biechten bij boeten?' op 10 april 2018 tijdens de studiedagen van het Protestantse Justitiepastoraat te Garderen. De studiedagen waren gewijd aan de vraag naar het eigene van de protestantse theologie in de pastorale begeleiding. In dat verband stond op de tweede dag de vraag centraal of een biechtritueel helpt bij het pastorale gesprek over herstel in relatie tot boete en biecht, schuld en vergeving.

² R. Müller, 'Nachdenken über die Beichte', in: E. Henze (Hrsg.), *Die Beichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 33-44, hier 38.

³ Vaak wordt hiervoor verwezen naar de zevende van de 95 stellingen: 'God vergeeft niemand de schuld zonder hem te brengen tot deemoedige gehoorzaamheid aan de priester als zijn plaatsvervanger'; zie *Lutherse Geschriften. Belijdenisteksten van een kerk* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1987), 299-308, hier 301.

⁴ M. Luther, *Grote Catechismus* (1529), zie *Lutherse Geschriften*, 130-135, hier 134.

⁵ Th. Boer, 'Kunnen protestanten zonder de biecht?', in: G. de Kruijf en Wietske de Jong (red.), *Een lichte last. Protestantisme over de kerk* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2010), 250-268, wijst erop dat dit niet alleen geldt voor het pastoraat maar ook voor de kerkdienst.

vragen oproept. Ze maakt ook duidelijk dat het oude christelijke verhaal van verzoening niet meer werkt. De dader lijkt zijn schuld te willen overdragen aan de broeders in het klooster om daarna zelf bevrijd weg te lopen. Daartegenover horen we de prior zeggen: 'het is niet voorbij'. Als lezer vraag je je af: voor wie allemaal is het niet voorbij? Aan het eind blijft de vraag open of God de dader kan inhalen als de schuld nog bereikbaar is. En dan zegt de broeder: 'Maar ik weet niet of ik dat wel geloofde'. Dat is de vraag, ook in deze bijdrage: geloven we nog dat religieuze praktijken van boete en biecht werken in onze tijd?

Tijdens de studiedagen voor protestantse justitiepastores in 2018 hebben twee collega's de biechtpraktijk gepresenteerd die zij hebben ontwikkeld in de P.I. Norgervhaven. Voor hun reconstructie zijn ze te rade gegaan bij deel 2 van het *Dienstboek* van de Protestantse Kerk in Nederland (2004), waarin twee orden voor een persoonlijke boete zijn opgenomen.⁶ In deze bijdrage probeer ik die praktijk te verstaan in het licht van de herwaardering van de biecht in de protestantse kerk in de vijftig jaar voorafgaand aan de verschijning van het *Dienstboek* deel 2. Daarin zoek ik een antwoord op de vraag wat deze herwaardering van de biecht inhoudt met het oog op herstelgericht justitiepastoraat. Anders gezegd: helpt biechten bij boeten? Boeten in de betekenis van repareren of herstellen. De tweede betekenis van boeten, namelijk als straf een prijs betalen, is indertijd door de reformatoren uit het biechtritueel geschrapt. Zij hadden daar toen gewichtige redenen voor. Praktisch omdat, door de aflaathandel als wildgroei van de middeleeuwse tariefboete, de boetedoening gereduceerd was tot een uiterlijk vertoon van economische ruil of koehandel. Theologisch omdat in deze gereduceerde opvatting de boetedoening letterlijk werd opgevat als een verdienste waarbij vergeten werd dat de genoegdoening door Christus volkomen is en dus geen menselijke vervanging of aanvulling behoeft noch toelaat. Het schrappen van de boetedoening uit het ritueel van de biecht roept echter nieuwe vragen op, zo zullen we zien.

Biechten vat ik op als: jouw zonden belijden aan een ander.⁷ Om die vertrouwelijke (of geheime) en persoonlijke relatie te onderstrepen wordt deze vorm van biecht hier aangeduid als privébiecht. Daarmee wordt deze

⁶ Theunis Veenstra en Jan van Gelderop hebben op verzoek van (veelal Oost-Europese) gedetineerden twee varianten van een *personal confession of sins* ontworpen, uitgaande van de twee orden daarvoor in *Dienstboek – een proeve. Deel II, Leven, zegen, gemeenschap* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2004), 337-381, hier 366-371. www.preekwijzer.nl/liturgie/dienstboek-ii-word/7993 (bezoekt 10 juni 2018).

⁷ Van Dale noemt bij biechten 'zijn zonden aan de biechtvader belijden', maar in de protestantse traditie kan elke christen een 'biechtvader' zijn. Vgl. de definitie van Ganzevoort: 'de zonden belijden aan een medechristen'; R. Ganzevoort, "Ik kwijnde weg zolang ik zwijgen wilde". Over biecht en pastoraat', in: W. Smouter en C. Blom (red.), *Vergeef me... Verzoening tussen mensen en met God* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2001), 97-112. 102. Eerder verschenen in *Soteria* 13/2 (1996), 2-10.

onderscheiden van andere vormen van biechten. Voor de overzichtelijkheid zet ik de meest gangbare onderscheidingen op een rij.⁸

- Hartenbiecht: zich persoonlijk in gebed tot God wenden (b.v. Psalm 51).
- Biechtgesprek: tegenover een medegelovige wordt het hart uitgestort en om raad gevraagd en gebeden (Jac. 5,16).
- Verzoeningsbiecht: tegenover de naaste die men kwaad gedaan heeft, wordt schuld erkend en gezocht naar verzoening en herstel van de relatie (Matt. 5,23vv.).
- Privébiecht, afgeleid van 'bejicht' (erkennen, belijden): iemand je zonden belijden.
- Liturgische verootmoediging (*confiteor*, 'Offene Schuld'): in de liturgie de schuld belijden, gezamenlijk of door een voorganger namens allen.
- Openbare biecht (*exhomologese*): publieke schuldbelijdenis te midden van, uitsluiting uit en wederopneming in de geloofsgemeenschap.⁹

Ik begin bij de protestantse pogingen in de tweede helft van de vorige eeuw om de biecht te reanimeren.¹⁰ Ik signaleer daarin een paradoxale houding, die ik aan de hand van enkele voorbeelden zal illustreren. Daarna zal ik deze reconstructies analyseren en interpreteren vanuit de vraag waarin de protestantse herwaardering van de biecht bestaat. Daarbij zal blijken dat die herwaardering in verschillende tijden en situaties een andere focus heeft. Ter afronding onderscheid ik drie dimensies in de waardering van de biecht. Tot slot ga ik evaluatief in op de vraag wat het belang van deze herwaardering kan zijn voor het protestantse justitiepastoraat. Ik verklap maar meteen dat die waarde mijns inziens op twee manieren betrekkelijk is, zoals de ondertitel van mijn bijdrage aanduidt, namelijk relatief en relationeel. De betekenis heeft altijd betrekking op een concrete context en situatie en is in die zin relatief. Bovendien ligt de waarde van het biechten in de betrekking tussen degenen die belang hebben bij het boeten in de zin van herstel en is ze dus relationeel.

2. Paradox

Opvallend aan de naoorlogse protestantse beschouwingen over de privébiecht is dat ze vrijwel altijd paradoxaal klinken: stoer maar steriel. Ze komen neer op een pleidooi voor het gebruik van het niet meer gebruikte.

⁸ PKN, *Dienstboek. Deel II*, 339-346. Vgl. P. J. Roscam Abbing, *Biecht en absolutie*. Praktisch Theologische Handboekjes, nr. 13 ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1958), 7 en 47-51.

⁹ Zie hierover uitgebreider mijn bijdrage in deze bundel: 'Variaties bij biecht-presentaties'.

¹⁰ Er zijn ook na de verschijning van het *Dienstboek. Deel II* in 2004 pleidooien voor de biecht verschenen, bijvoorbeeld het in voetnoot 5 genoemde artikel van Theo Boer uit 2010. Zie van hem ook 'Geef biecht weer een plaats in de kerk', *Reformatorsch Dagblad*, 2 juli 2010.

Deze paradox bepaalt ons meteen bij de ambivalentie in de protestantse waardering van het biechtritueel. Protestanten beginnen meestal met het noemen van bezwaren en kritiek tegen de biecht om vervolgens toch een pleidooi vóór de biecht te houden. Ter illustratie noem ik hier enkele voorbeelden van deze paradoxale houding. Vervolgens zal ik in een nadere analyse nagaan waarin de waardering voor de biecht in deze beschouwingen bestaat.

Het meest recente voorbeeld is het al genoemde *Dienstboek – een proeve*, Deel II van de PKN uit 2004. Daarin zijn twee orden voor persoonlijke boete opgenomen en van een uitvoerige inleiding voorzien waarvoor de liturg Paul Oskamp de concepttekst schreef.¹¹ In het begin van die inleiding wordt twee keer kort achter elkaar opgemerkt dat het ritueel van de persoonlijke biecht ‘in onbruik is geraakt’. De kritiepunten worden netjes opgesomd, waaronder het verdienstelijk karakter van de boetedoening in de aflaahtandel. In het vervolg worden de kansen besproken, die duidelijk als aanbeveling bedoeld zijn.

Twintig jaar eerder, in 1983, merken de lutherse Amsterdamse pastoraal theoloog prof. Coert Lindijer en de hervormde geestelijk verzorger dr. Maarten Blom (later hoofdpredikant DGV bij justitie) in het *Handboek Pastoraat* op ‘dat de meeste kerken wel een openbare belijdenis der zonden kennen, maar dat de individuele en verplichte biecht in onbruik is geraakt’.¹² Ze stellen vervolgens dat ‘voor een aantal gelovigen van zowel Rooms-Katholieke als Reformatorische huize de biecht van grote waarde is’ en geven daarvan twee voorbeelden.¹³ De biecht is volgens hen vooral van belang voor mensen die gekweld worden door schuldgevoelens om een zonde die ze gedaan hebben of menen gedaan te hebben.

Nog weer tien jaar daarvoor, in 1973, ontwikkelt de hervormde dominee dr. Hans van der Werf in de Domkerk in Utrecht een aanbod voor de biecht. Hij meent dat de schuldbelijdenis en de vrijspraak in de kerkdienst te algemeen en te collectief kunnen zijn en dat in de biecht onder vier ogen de dingen concreet gemaakt kunnen worden. Volgens hem hebben velen daar behoefte aan. Naast schuld en vrijspraak vraagt Van der Werf aandacht voor een derde element: het zoeken van een nieuwe, begaanbare weg.¹⁴ Zijn opvolger ds. Kronenburg bouwt daar vanaf 1979 op voort, maar in een

¹¹ PKN, *Dienstboek. Deel II*, 337-355. De eerste orde voor persoonlijke boete (p. 366v.) gaat terug op de tekst die Hans van der Werf in 1973 ontwierp voor de Utrechtse Domkerk, zie: G. Lukken en J. de Wit (red.), *Gebroken bestaan, 1. Rituelen rond vergeving en verzoening* (Baarn: Gooi en Sticht, 1998), 52-54.

¹² M. Blom & K. Lindijer, ‘Wat de pastor ten dienste staat’, in: H. Faber (red.), *Handboek Pastoraat. Pastorale perspectieven in een veranderende samenleving* (Deventer: Van Loghum Slaterus, Aflevering 3, juni 1983), 13-15, hier 14.

¹³ A.w., 14v. De voorbeelden zij overgenomen in R. Nieuwkoop, *De drempel over. Het gebruik van (overgangs)rituelen in het pastoraat* (Den Haag: J.N. Voorhoeve, 1986), 77-85, hier 84v.

¹⁴ J. Kronenburg, ‘Het ritueel van vergeving en verzoening in de reformatie – een verhaal uit de praktijk’, in: Lukken & De Wit, *Gebroken bestaan 1*, 48-59.

terugblik in 1998 stelt hij vast dat er in de Domkerk helaas niet of nauwelijks een biechtpraktijk is gegroeid. Een handjevol gemeenteleden komt in de weken voor Pasen biechten.¹⁵

Kortom: in deze protestantse beschouwingen zien we een verschil tussen ideaal en werkelijkheid. Dat wordt heel duidelijk in de studie van de gereformeerde dominee Johan Weij in 1999. Hij merkt op dat voor zover hij weet nergens in de Nederlandse protestantse kerken de biecht een erkende plaats heeft, maar schrijft toch een pleidooi van 90 bladzijden voor 'de herinvoering van de biecht'.¹⁶ Hoezo herinvoering? *Get real*: de biecht heeft in de Nederlandse protestantse kerken in het pastoraat vrijwel nooit gewerkt. Protestanten zijn 'altijd zeer huiverig geweest voor het invoeren van een biechtpraktijk', zo schrijft de (toen nog Kampense) praktisch-theoloog Ruard Ganzevoort in 1996. Toch zien we ook bij hem de genoemde paradox, want vervolgens schrijft ook hij 'een pleidooi voor de biecht'.¹⁷

Een klein onderzoek in protestants Nederland leert dat er enkele uitzonderingen op deze regel zijn.¹⁸ Zo is er in de Hezenberg in Hattem de mogelijkheid om te biechten. Ook op de conventies van de Charismatische Werkgemeenschap Nederland kan er tijdens de dienst van de ziekenzalving gebiecht worden. Daarnaast zijn er in het land enkele predikanten die de mogelijkheid om te biechten aanbieden. Een voorbeeld is het wekelijkse biechtpreekuur van ds. Pieter Versloot op woensdagmiddag in het Boter & Broodhuisje naast de Martinikerk in Groningen. Per spreekuur ontvangt hij 1 à 2 'biechtelingen', zo schrijft hij mij. Ongetwijfeld zijn er meer protestantse plaatsen en kerken waar de biecht wordt aangeboden en daarvan gebruik wordt gemaakt, maar steeds betreft het bijzondere situaties en gelegenheden.

3. *Waardering*

De bovengenoemde voorbeelden laten zien dat de protestantse pleidooien voor de biecht opkomen uit de context en situatie. De context bepaalt de *content*. In deze paragraaf ga ik na wat dat zegt over de protestantse waardering van de biecht. Dat wordt duidelijk als we letten op de jaartallen waarin de verschillende Nederlandse publicaties na de Tweede Wereldoorlog verschijnen. Daarin zijn drie pieken te zien: eind jaren vijftig, vervolgens rond

¹⁵ A.w., 54.

¹⁶ J. Weij, *Mijn zonden heb ik u gebiecht. Een pleidooi voor de biecht* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1999), resp. 79 en 9.

¹⁷ Ganzevoort, "'Ik kwijnde weg'". Vgl. R. Ganzevoort, 'God voor de schuldigen', in: Smouter en Blom, *Vergeef me...*, 84-96.

¹⁸ Hiervoor heb ik de volgende organisaties per email benaderd: Charismatische Werkgemeenschap Nederland, Lukasorde, de Gereformeerde Bond in de PKN en de Hezenberg in Hattem. De Lukasorde en de Gereformeerde Bond verwezen in hun reactie niet naar bestaande praktijken. De Gereformeerde Bond verwees wel naar de bijdrage van C. H. Hogendoorn, 'De vergeving ernstig nemen', in: P. Vergunst (red.), *Toch gescheiden. Over de complexiteit van een gebroken huwelijk* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2012), 79-91.

de eerste helft van de jaren tachtig en tenslotte rond 2000. Wat speelt er in deze periodes en wat staat daarbij op het spel?

3.1. *Eerste piek: eind jaren vijftig*

In de jaren vijftig dringt bij veel naoorlogse hervormde predikanten het besef door dat de kerk terrein begint te verliezen. Bij de eerste naoorlogse volkstelling in 1947 is het aantal onkerkelijken verder gegroeid naar ruim 17% en de hervormde kerk blijkt de grootste verliezer.¹⁹ Een van de manieren om de neergang tegemoet te treden wordt verwacht van nieuwe vormen van pastoraat zoals die worden gepraktiseerd in nieuwere religieuze bewegingen als de Oxford Groep Beweging. Daar worden tijdens zogenoemde *house parties* religieuze ervaringen gedeeld en persoonlijke zonden beleden. Ook Taizé vormt een aansprekend voorbeeld. Daarnaast trekt begin jaren vijftig geloofsgenezing veel aandacht. De predikanten moeten weliswaar van dit soort alternatieve bewegingen niet veel hebben, maar komen wel tot de conclusie dat veel mensen psychologische behoeften hebben waar noch de gevestigde godsdienst noch de moderne geneeskunde op ingaat.²⁰

In die context raken steeds meer leidinggevende theologen in de synode van de hervormde kerk, onder wie de Amsterdamse praktisch-theoloog prof. E. L. Smelik, ervan doordrongen dat de zielzorg verbeterd en vernieuwd moet worden. Zo hopen zij het vertrouwen van de kerkleden te behouden of terug te winnen en een leegloop richting psychiatrische hulpverlening te stoppen. De invoering van de geheimhoudingsbelofte voor ambtsdragers in de hervormde kerk in 1957 wordt hiervoor als belangrijk middel gezien. Ook om op die manier de concurrentie aan te gaan met het biechtgeheim van de Rooms-Katholieke priesters.²¹ Namens de Werkgroep Zielzorg van de Raad voor de Herderlijke Zorg van de N.H. Kerk schrijft de Groningse praktisch-theoloog prof. Roscam Abbing in 1958 de hervormde publicatie over *Biecht en absolutie*, waarin hij de mogelijkheid van de biecht bepleit.²² Hij denkt daarbij aan twee fasen: een voorbereidend pastoraal gesprek en vervolgens een biechtritueel. In dat ritueel staan drie elementen centraal: het belijden van de zonde, het willen bestrijden van de zonde en de absolutie. Bij het tweede merkt hij op: het willen bestrijden van de zonde 'heeft niets te maken met het geven van satisfactie, genoegdoening'.²³ Wij hoeven het tegenover God niet goed te maken of in straf onze zonden uit te boeten. Het bestrijden van de zonde is geen straf maar een zegen, want zo wordt de vrijspraak

¹⁹ David J. Bos, 'Woe to the pastor who becomes a psychologist. The introduction of psychology in hervormde theology and ministry', in: E. Sengers (ed.), *The Dutch and their gods: Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950* (Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2005), 101-124, hier 113.

²⁰ A.w., 115.

²¹ A.w., 116.

²² Roscam Abbing, *Biecht en absolutie*. Zie voetnoot 8.

²³ A.w., 92 v.

waargemaakt. Het valt op dat de privébiecht iets is tussen God en de zondaar en dat de benadeelde niet of nauwelijks in beeld komt.

Hoe dat ook zij, binnen de Werkgroep Zielzorg leven veel bezwaren tegen de benadering van Roscam Abbing. Deze bezwaren worden door enkele andere leden van de Werkgroep in hetzelfde boekje ook geformuleerd.²⁴ Het toont dat er in de hervormde kerk onvoldoende draagvlak is voor invoering van de biecht en het pleidooi van Roscam Abbing heeft dan ook geen vervolg gekregen. Het heeft echter wel een verrassend kerk-politiek effect. Als reactie schrijft de vereniging van predikanten van de Gereformeerde Kerken in 1960 namelijk als prijsvraag uit: 'Is het theologisch verantwoord en praktisch wenselijk om in de Gereformeerde Kerken van Nederland een plaats in te ruimen voor de biecht?' Dat leidt tot drie studies, waarvan er een 'het goed recht van de private biecht' verdedigt (Arntzen), en een ander concludeert dat het theologisch niet verantwoord is om hiervoor een plaats in te ruimen (Huijser).²⁵ Het zal duidelijk zijn: ook in de gereformeerde kerken is de biecht niet ingevoerd.

De waardering van de biecht in deze bestuurlijke en beleidsmatige bemoeienis ermee ligt mijns inziens vooral in de symbolische betekenis ervan. Kerkelijke leiders en vooraanstaande theologen zoeken wegen om het aanzien van het ambt en daarmee de aantrekkelijkheid van de kerk te vergroten en volgens hen kan de biecht daaraan bijdragen. Het doel van de publicaties is daarom de 'bevordering van de discussie over het aan de orde gestelde' (Roscam Abbing) en 'de gedachtewisseling over dit onderwerp weer eens op gang te brengen' (Arntzen).²⁶ Het bepaalt ons, zoals Arntzen aan het slot van zijn studie opmerkt, 'bij de grote rijkdom van ons belijden in artikel 10 van het Apostolicum: "Ik geloof de vergeving der zonden".'²⁷ De biecht ondersteunt de leer der kerk en heeft daarmee een symbolische (verwijzend naar het Symbolum) en bezinnende functie.

3.2. *Tweede piek: begin jaren tachtig*

Een tweede piek in de publicaties zien we begin jaren tachtig, maar de aandacht voor de biecht is dan voor een deel kritischer. De aanleiding is nu de maatschappelijke en culturele verandering van secularisering, individua-

²⁴ A.w., 119-133. Het betreft 'opmerkingen' van H. Faber, R. Kaptein, P. C. van Leeuwen, en H. van der Schoot.

²⁵ Zie over de aanleiding van deze studies het voorwoord van T. Brienen in Ph. J. Huijser, *Biecht en private zondebelijdenis. Een onderwerp uit de christelijke zielzorg* (Kampen: Kok, 1980), 1. Het boek van Huijser is dus begin jaren zestig geschreven, maar pas in 1980 uitgegeven. De andere studie is: M. J. Arntzen, *Biecht en vergeving van zonden. Een benadering van het biechtvraagstuk vanuit gereformeerd standpunt* (Kampen: Kok, 1961). De publicatie is gebaseerd op drie artikelen in het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 60/4, 5 en 6 (1960). De derde studie is mij niet bekend.

²⁶ Roscam Abbing, *Biecht en absolutie*, 5; Arntzen, *Biecht*, 5.

²⁷ Arntzen, *Biecht en vergeving*, 82.

lisering en de-institutionalisering. In de postchristelijke cultuur worden vragen rond schuld niet meer verbonden met kerk en ambt en vaak ook niet meer met God. Deze veranderingen leiden in de katholieke kerk in tien jaar tijd tot het verdwijnen van de biechtpraktijk. Schuld wordt nu aan de ene kant op individueel niveau eerder psychologisch verstaan en aan de andere kant verbonden met maatschappelijke vraagstukken en ervaren als collectieve schuld.²⁸ De psychologische inzichten leiden tot een genuanceerder spreken over schuld en schuldgevoelens en daarmee tot reserves jegens de biecht. De eerder genoemde Coert Lindijer zet in zijn boek over *Schuld en pastoraat* in 1979 de toon als hij psychologische en relationele bezwaren van de biecht noemt.²⁹ Er zijn volgens hem (onevenwichtige of aangepaste) schuldgevoelens waarbij het aanzeggen van vergeving niet het gepaste antwoord is. Daarnaast laat de vorm van de biecht te weinig ruimte om de aard van de schuldgevoelens goed in te schatten. Bovendien veronderstelt de biecht een ongelijkwaardige of zelfs afhankelijke verhouding. Lindijer ziet ook wel een voordeel in het rituele karakter van de biecht waar het kan helpen om iets af te ronden of om vergeving concreet te ervaren. Maar zijn conclusie is toch: 'Over het geheel zie ik voor de oude biecht nog slechts een zeer bescheiden plaats'.³⁰ Hij geeft de voorkeur aan een pastoraal gesprek waarin schuld en vergeving ter sprake kunnen komen – nogal calvinistisch voor een lutheraan. In het gesprek kan dan ook gesproken worden over de poging om tot een nieuw leven te komen. Maar over boetedoening wordt door Lindijer niet gesproken.

Aan de andere kant groeit in protestantse kring in de jaren tachtig de belangstelling voor rituelen. In dat verband pleit de hervormde predikant Ries Nieuwkoop voor 'het gebruik van (overgangs)rituelen in het pastoraat', waaronder de biecht. Hij beroept zich onder andere op het artikel van Blom en Lindijer uit 1983 waarnaar ik al verwees. Nieuwkoop ziet het als een bijzondere mogelijkheid om met God en zichzelf in het reine te komen.³¹ De nadruk ligt hier op de innerlijke schuldverwerking, waarbij de religieuze meerwaarde bestaat in de verwachting dat God 'alle ongerechtigheden eens zal uitwissen'. Daarnaast noemt Nieuwkoop in aansluiting bij Blom het belang van 'goede werken' als onderdeel van het biechtritueel, wat hij weergeeft als 'opstaan tot nieuw leven en dus ook tot nieuwe werken'. In de voorbeelden legt de pastor een vorm van boetedoening op, op maat gesneden, als een therapeutisch bestendigingsritueel.³² Voor de uitvoering van het biechtritueel sluit hij aan bij de al genoemde orde van de biecht van Hans van de Werf uit

²⁸ F. Haarsma, 'Waarheen met onze schuld?', in: Faber (red.), *Handboek Pastoraat*. (Aflevering 1, november 1982). Vgl. G. Lukken, 'Inleiding. Ontwikkelingen in het sacrament van boete en verzoening', in: Lukken & De Wit, *Gebroken bestaan 1*, 9.

²⁹ C. H. Lindijer, *Schuld en pastoraat*. Serie Pastorale Handreiking, nr. 15 (Den Haag: Voorhoeve, 1979), 93v.

³⁰ A.w., 94.

³¹ Nieuwkoop, *De drempel over*, 82.

³² Naar het voorbeeld van O. van der Hart, *Rituelen in psychotherapie: overgang en bestendiging* (Deventer: Van Loghum Slaterus, 1984).

1973. Nieuwkoop voegt er de vraag aan toe of bij de invoering van de biecht niet ook een boetekleed aangeschaft moet worden, van jute bijvoorbeeld. Bij de biecht trekt de boeteling dan letterlijk het boetekleed aan.³³

Aandacht voor de genezende werking van de biecht is er op een andere manier ook in een serie artikelen van P. B. Suurmond in 1983 in *Vuur*, het tijdschrift van de Charismatische Werkgemeenschap Nederland (CWN).³⁴ Hierin stelt Suurmond: 'De biecht is ook geen therapie. Wel kan een biecht een sterk therapeutisch effect hebben'.³⁵ Het uitspreken van concrete schulden kan beschouwd worden als een 'genezing der herinnering'.³⁶

In deze publicaties is de belangstelling voor de biecht vooral gericht op de therapeutische betekenis ervan. De vraag is dan of het ritueel mensen kan helpen bij innerlijke schuldverwerking en het maken van een nieuw begin. De aandacht voor de boetedoening heeft vooral betrekking op de rituele dimensie en is van belang voor de biechteling met als functie de bestendiging van een nieuwe weg in het leven.

3.3. *Derde piek: rond 2000*

De derde piek in de protestantse aandacht voor de biecht dateert van rond 2000. Volgens een boekje van de Evangelische Omroep naar aanleiding van een serie radioprogramma's over vergeving heeft dit wellicht deels te maken met het nieuwe millennium, maar vooral met de moeite van slachtoffers met het thema vergeving.³⁷ Genoemd worden slachtoffers van intimidatie, misbruik en ontrouw. Ruard Ganzevoort heeft rond 2000 meerdere artikelen gewijd aan deze thematiek van vergeving in relatie tot schuld en slachtoffers.³⁸ De aandacht voor vergeving van schuld leidt zijns inziens tot onderbelichting van:

- 1) slachtofferschap en machteloosheid,
- 2) de verantwoordelijkheid van daders voor het zetten van de eerste stap,
- 3) de relationele, tussenmenselijke kant van de schuld, en
- 4) het belang van genoegdoening.

Daarnaast wijst Ganzevoort op de eschatologische werkelijkheid van de vergeving: 'schuld blijft ten diepste onoplosbaar in deze werkelijkheid. Het

³³ 'Het gebruik van het boetekleed is het teken van de opname in de 'orde der boetelingen' en vormt een onderdeel van de zogenaamde *exhomologese* als biechtpraktijk in de vroege kerk. Zie mijn artikel 'Variaties bij biechtreformaties', elders in deze bundel.

³⁴ P. B. Suurmond, 'Biecht als bevrijding', in vier afleveringen van *Vuur* 28 (1983 en 1984), nummers 2-3, 4-5, 6-7 en 8-9.

³⁵ A.w., *Vuur* 28/4-5 (1983-1984): 18.

³⁶ Vgl. K. J. Kraan, *Genezing der herinneringen* (Kampen: Kok, 1983).

³⁷ Smouter en Blom, *Vergeef me...*, flaptekst.

³⁸ Naast de al genoemde artikelen: R. Ganzevoort, 'Klem tussen schuld en vergeving. Rol en recht van het slachtoffer', in: C. Houtman e.a. (red.), *Ruimte voor vergeving* (Kampen: Kok, 1998), 147-158.

confronteert ons met de feiten dat we schade hebben aangericht die we niet kunnen wegnemen. Het kwaad is niet terug te draaien.³⁹ Het belang van de biecht is volgens hem dat de schuld wordt erkend en het berouw wordt getoond, wat voor slachtoffers belangrijk is.

Daarnaast wijst Ganzevoort, zoals gezegd, op het belang van genoegdoening. Hij verwijst daarvoor naar de woorden van Jezus in Matteüs 5,23-24, de tekst die betrekking heeft op de zogenaamde verzoeningsbiecht. Daarbij merkt hij op dat dit element van de boetedoening in de reformatorische traditie helaas is verdwenen, terwijl het in de praktijk tussen mensen onmisbaar is. In het licht van het voorgaande moeten we deze conclusie van Ganzevoort misschien nuanceren. Het element van de boetedoening is niet helemaal verdwenen, maar gereduceerd tot een functie voor de biechteling in diens relatie tot God met het oog op het zoeken van een nieuwe weg. Roscam Abbing spreekt in dat verband van het 'bestrijden van de zonde' en Blom/Lindijer en Nieuwkoop gebruiken de term boetedoening in de betekenis van een bestendigingsritueel voor de biechteling. Maar het belang van de boetedoening voor de benadeelden of de slachtoffers en voor de gemeenschap zijn in de reformatorische traditie wel lange tijd vergeten. In die zin heeft Ganzevoort gelijk dat boetedoening als de poging om de schade te herstellen en het nemen van verantwoordelijkheid voor de gevolgen van het kwaad door de schuldige belangrijk zijn om een nieuw begin mogelijk te maken. Voor beide partijen.

Bij deze derde piek lijkt de terugkeer van vragen rond schuld en vergeving in onze samenleving een rol te spelen. Ik versta dat als een reactie op de eenzijdige aandacht voor autonomie en identiteit in de jaren tachtig en negentig. De verlegenheid rond schuld en vergeving hangt wellicht samen met het toenemende gemis in die tijd aan kerkelijke bedding en religieuze socialisatie.⁴⁰ Het boekje van Paul Oskamp, *Vergeef ons onze schulden...* uit 2000 lijkt bedoeld om daarin een weg te wijzen.⁴¹ De hernieuwde belangstelling voor de biecht rond 2000 hangt echter vooral samen met de toenemende maatschappelijke aandacht voor slachtoffers. Die aandacht maakt duidelijk dat de protestantse voorkeur voor individuele schuldbelijdenis en vergeving het gevaar loopt de relationele dimensie van schuld te vergeten en de schade als gevolg daarvan te miskennen. De waardering voor de biecht is daar een correctie op door aandacht te vragen voor de tussenmenselijke dimensie van schuld en vergeving en het belang van boete doen als het goedmaken van aangerichte schade.

³⁹ Ganzevoort, 'God voor de schuldigen', 95. Boer, 'Kunnen protestanten zonder de biecht?' spreekt van de objectiviteit van de schuld en wijst daarvoor op de 'zichtbare en voelbare gevolgen van menselijk falen' (262). 'Er bestaat geen moreel kwaad dat met een druk op de resetknop weer net zo makkelijk ongedaan is gemaakt' (251).

⁴⁰ J. W. Maris en F. van der Pol (red.), *De zonde uit beeld. Bijbels schuldbesef en modern levensgevoel* (Barneveld: De Vuurbaak, 1994). Zie ook Houtman (red.), *Ruimte voor vergeving*.

⁴¹ P. Oskamp, *Vergeef ons onze schulden... Riten om in het reine te komen*. Werkboekjes voor de eredienst, nr. 20 (Zoetermeer: Boekencentrum, 2000).

3.4 *Drie functies van het biechtritueel*

In deze paragraaf hebben we gezien hoe de protestantse waardering van de biecht contextueel bepaald is. In de verschillende periodes worden onder invloed van de maatschappelijke en kerkelijke actualiteit verschillende aspecten van de biecht gewaardeerd of bekritiseerd. Zo bezien is de waarde van een biechtritueel altijd betrekkelijk in de zin van relatief. Die protestantse relativisering heeft in het verleden steeds geholpen om het gevaar van biechtdwang tegen te gaan. Deze contextualiteit draagt eraan bij dat de protestantse waardering pragmatisch van karakter is. Het betreft eerder een functionele dan een substantiële opvatting van de biecht.

Samenvattend kunnen we deze protestantse waardering voor de biecht in de drie genoemde periodes interpreteren met behulp van de functiedriehoek van ritueel handelen uit de rituele theorie van Corja Menken-Bekius.⁴² Daarin onderscheidt zij drie functies van het ritueel: de individuele of psychohygiënische functie, de sociale functie voor de groep, en de symbolische of bezinnende functie. Zo bezien heeft het biechtritueel in de eerste periode, eind jaren vijftig, voor de kerk en de ambtsdragers een symbolische en bezinnende betekenis. In de tweede periode, begin jaren tachtig, wordt vooral een therapeutische waarde voor de biechteling ter sprake gebracht. In de derde periode, rond de eeuwwisseling, ligt de nadruk op de sociale en herstellende functie voor slachtoffers en samenleving. Met deze functiedriehoek wordt duidelijk dat de waarde van de biecht is ingebed in relaties, maar dat die relaties vanuit verschillende perspectieven benaderd kunnen worden: het perspectief van de kerk of de pastor, van de biechteling, en van de benadeelden. Anders gezegd: de waarde is gelegen in het belang voor mensen met het oog op herstel van relaties en verzoening met zichzelf, de naaste en met God.

Met haar functiedriehoek maakt Menken-Bekius duidelijk dat voor een goed functioneren van het ritueel elk van deze drie dimensies aanwezig moet zijn. 'Wanneer een van de polen zich zodanig dominant ten opzichte van de andere twee manifesteert dat deze erdoor in de verdrukking komen, is er sprake van scheefgroei. Het ritueel kan dan niet volledig functioneren', zo merkt ze evaluerend op.⁴³ Van die scheefgroei lijkt in de hier weergegeven reconstructies inderdaad sprake te zijn, waarbij het ritueel steeds naar een andere kant scheef groeit. De betrekkelijke waarde van de biecht kan dus ook verstaan worden als het op elkaar betrekken van de drie verschillende functies.

In de tweede plaats kunnen we concluderen – anders dan soms wordt gedacht – dat in de laatste zeventig jaar er in elk van de drie dimensies aandacht was voor de boete als een daad van de biechteling: als strijd tegen de zonde, als bestendiging van een nieuw begin, en als genoegdoening jegens de slachtoffers. In navolging van de reformatoren wordt in een protestantse

⁴² C. Menken-Bekius, *Werken met rituelen in het pastoraat* (Kampen: Kok, 2001), 63-70.

⁴³ A.w., 64.

visie de biecht echter beperkt tot slechts twee elementen, namelijk *confessio* en *absolutio*, schuldbelijdenis en schuldvergeving. Boeten kan hier wel het doel van de biecht zijn, als herstel of als nieuwe gehoorzaamheid, maar geen middel als goed werk. We hebben echter gezien dat in de protestantse pleidooien voor de biecht wat betreft zowel de psychohygiënische als de sociale functie van het ritueel het doen van een goed werk door de biechteling positief gewaardeerd wordt. Niet als voorwaarde voor de absolutie, maar wel in relatie ermee. We kunnen hieraan toevoegen dat dit ook voor de bezinnende functie geldt. Door het uitvoeren van het ritueel wordt de biechteling aan het denken gezet. Het gaat om een dubbele beweging: de biechteling drukt zichzelf uit, maar het ritueel spreekt ook 'van zich uit', zoals Menken-Bekius het noemt. Daar komt bij dat het besef kan worden versterkt dat men in een bepaalde traditie staat. En dat die traditie de normatieve achtergrond vormt bij de biecht. De biechthoorder representeert symbolisch die normatieve traditie.⁴⁴ Dat alles betekent dat er in het rituele handelen ook iets door de biechteling wordt gedaan, namelijk bezinning als boete. Deze werking wordt nog sterker wanneer er sprake is van een 'voorbereiding op boete en verzoening', bijvoorbeeld aan de hand van een boetespiegel. Het *Dienstboek* van de PKN spreekt in dat verband van 'persoonlijke bezinning'.⁴⁵

Een derde conclusie is dat in deze protestantse reconstructies het biechtritueel nooit los verkrijgbaar is. Steeds wordt daarbij benadrukt dat het plaatsvindt in de context van een of meerdere pastorale gesprekken. Dat geldt voor elk van de drie functies. De waarde van de biecht is ook in die zin betrekkelijk, dat de biechteling altijd een relatie aangaat met iemand die als biechthoorder tegelijk als pastor optreedt en daarin een eigen verantwoordelijkheid heeft.⁴⁶

4. *Justitiepastoraat*

Tot slot bespreek ik evaluerend de vraag wat het belang van deze herwaardering van de biecht kan zijn voor het protestantse justitiepastoraat. Ik doe dat in de vorm van enkele overwegingen die wellicht dienstbaar kunnen zijn aan de bezinning op en het gesprek over dit aspect in de praktijk van het justitiepastoraat.

1. Gedetineerden kunnen *behoefte* hebben aan een mogelijkheid om schuld te erkennen en te belijden en zo mogelijk vergeving te ontvangen. Daarbij kunnen psychische, relationele, morele en religieuze motieven een rol spelen. De hier besproken protestantse pleidooien voor de biecht komen op uit de pastorale praktijk waarin deze behoefte door mensen kenbaar werd gemaakt. Ook de tijdens de studiedagen gepresenteerde casus uit de PI Norgerhaven

⁴⁴ Boer, 'Kunnen protestanten zonder de biecht?', 263.

⁴⁵ PKN, *Dienstboek. Deel II*, 364.

⁴⁶ A.w., 349-352.

bevestigt deze behoefte. Tegelijk wijzen de pleidooien op de geringe bekendheid met de biecht onder protestanten en het ontbreken van in de traditie ontwikkelde en geijkte vormen. Deze paradoxale situatie – het gebruik van het ongebruikte – vraagt van de protestantse justitiepastor (1) openheid naar en opmerkzaamheid voor de gedetineerden om hun al of niet uitgesproken behoefte op dit punt waar te nemen en bespreekbaar te maken; (2) de verschillende motieven die in dit verlangen een rol spelen te onderscheiden; en (3) de competentie om passende en verantwoorde vormen van biecht te vinden of ontwikkelen. De orden van dienst voor een persoonlijke biecht die in het *Dienstboek, deel II* van de PKN worden aangeboden, inclusief de Inleiding en Toelichting daarbij, blijken daarvoor welkome en waardevolle hulp te bieden.⁴⁷ Tegelijk geven (justitie)pastores aan dat in de pastorale praktijk meer maatwerk nodig is en dat de orden en de teksten aangepast moeten worden.⁴⁸ Dat vraagt van justitiepastores pastorale en liturgische bekwaamheid.

2. De behoefte om schuld te erkennen en te belijden en daarvoor vergeving te vragen is in detentie *niet vanzelfsprekend* aanwezig. Daar kunnen allerlei factoren en overwegingen een rol bij spelen.⁴⁹ Ik noem er slechts twee.⁵⁰ De justitiecontext bevordert een eenzijdige gerichtheid op de juridische aspecten van schuld en straf, waarbij de aandacht voor de morele, emotionele en religieuze aspecten in in het gedrang kan komen. Bij de gedetineerde kunnen allerlei persoonlijke en relationele factoren ertoe leiden dat het bespreken en erkennen van schuld wordt vermeden. Te denken valt aan factoren als schaamte (kan ik anderen en mezelf en God nog onder ogen komen?), angst (wie en wat zal ik allemaal verliezen?) en pijn (welk leed doe ik anderen en mezelf aan?), om maar niet te spreken over een beperkte of gestoorde gewetensfunctie of psychische problemen. Een biechtgesprek of een biechtritueel komt in het justitiepastoraat in een beperkt aantal gevallen voor.⁵¹ Bij de bespreking van de vragen rond de biecht tijdens de genoemde

⁴⁷ B. Rijpkema en M. Terlouw, 'Individueel pastoraat', in: A. H. M. van Iersel en J. D. W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat* (Budel: Damon, 2009), 349-372, gaan kort in op de mogelijkheid van een biechtritueel (p. 369), maar volstaan met een verwijzing naar de orden in het *Dienstboek. Deel II*.

⁴⁸ De justitiepastores in Norgerhaven ontwikkelden hun eigen orden. Ds. Versloot (Martinikerk, Groningen) merkt in zijn email aan mij over de orden in het *Dienstboek* op: 'Ik vind de orden mooi maar ze klinken ook een beetje groots op het bombastische af. Het echte leven is kleiner, gewoner, complexer'.

⁴⁹ Verschillende van die aspecten komen ter sprake in *Delictverwerking in het pastoraat. Pastores en predikanten dragen hun steentje bij*, het themanummer van *Pastorale Verkenningen Extern. Tijdschrift voor het justitiepastoraat* 2008/3.

⁵⁰ Vgl. B. Rijpkema, 'Aandacht voor de mens en zijn delict is vanzelfsprekend', *Pastorale Verkenningen Extern* 2008/3, 14-16.

⁵¹ In het themanummer *Delictverwerking* van *Pastorale Verkenningen Extern* 2008/3 wordt de biecht op slechts twee plaatsen genoemd: dat het in de pastorale begeleiding nog niet tot een biecht is gekomen (p. 14) en de theoretische

studiedagen voor de protestantse justitiepastores gaven niet meer dan vijf collega's aan ervaring te hebben met een biechtpraktijk.

3. In de genoemde protestantse pleidooien lijkt het besef van deze beperkingen, die in het werkveld van het justitiepastoraat een rol spelen, afwezig te zijn. Het is daarom van belang nog duidelijker en specifiek te wijzen op de *contextualiteit* van deze protestantse pleidooien en daarbij ook de eigen aard van het pastorale werkveld te onderstrepen. Ervaringen van justitiepastores maken bijvoorbeeld duidelijk dat bij het spreken over schuld in het Huis van Bewaring (voor de veroordeling) andere factoren een rol spelen dan in de gevangenis (na de veroordeling).⁵² De waarde van de biecht is dus betrekkelijk in de zin van betrekking hebbend op context en situatie. Dat betekent dat biechten kan helpen bij verzoening en herstel, maar het hoeft niet. Protestanten kennen geen biechtdwang. Het verschil tussen mogelijkheid en wenselijkheid vraagt van de justitiepastor het vermogen te onderscheiden tussen de theologische waarde van het ritueel van boete en verzoening en de praktische, psychologische en relationele voorwaarden die daarvoor nodig, maar niet altijd aanwezig zijn.

4. De pragmatische benadering in de protestantse pleidooien voor de biecht heeft het voordeel dat de behoefte en de situatie van de ander en diens context evenals de context van het werkveld van de pastor een bepalende rol spelen bij de vraag of er gebiecht wordt en hoe deze biecht vorm dient te krijgen. Het reageren op de behoefte van de ander heeft echter als risico dat het *ritueel* naar de ene of de andere kant scheef getrokken wordt, zo zagen we. De drie functies van het ritueel raken dan uit balans, waardoor het ritueel niet volledig kan functioneren. Vooral protestantse justitiepastores dienen daarom naast hun betrokkenheid bij de ander ook hun distantie te bewaken en zorg te dragen voor een verantwoorde vormgeving en uitvoering van het biechtritueel met aandacht voor de verschillende functies ervan. Dat vereist rituele competentie.

5. De drie dimensies die in de protestantse pleidooien voor de biecht in de verschillende perioden benadrukt werden, maken de justitiepastores bewust van drie mogelijke beperkingen die aanleiding kunnen geven om van een biechtgesprek of biechtritueel af te zien. De eerste beperking is het *ontbreken van kerkelijk draagvlak*, zoals bleek in de jaren vijftig en zestig. De pastor als biechthoorder ontleent zijn of haar gezag aan de volmacht die door de

mogelijkheid dat het bespreken van het delict kan uitmonden in een biechtgesprek (p. 16). Er komen geen voorbeelden van een biecht ter sprake.

⁵² W. Burgering, 'Schuldverwerking en pastorale delictverwerking', *Pastorale Verkenningen Extern* 2008/3, 3v. Vgl. van Burgering ook *Naar binnen kijkend. Reflecties vanuit het justitiepastoraat* (Vlaardingen: FortMedia Uitgeverij, 2008), 55-59.

geloofsgemeenschap wordt gegeven.⁵³ Tegenwoordig is er in protestante kerken veel meer ruimte voor de biecht en de PKN heeft de legitimiteit ervan erkend in het *Dienstboek*, maar er moet ook rekening gehouden worden met 'de pluralisering van de moraal' in de Protestantse Kerk.⁵⁴ Dat kan ertoe leiden dat het draagvlak voor de biecht in bepaalde gemeenten en situaties en dus ook bij sommige pastoranten ontbreekt. De justitiepastor dient daarvoor een antenne te hebben en er respectvol mee om te gaan, maar tegelijkertijd zelf een duidelijke theologische visie op de biecht te hebben.⁵⁵

6. De tweede beperking ligt op het gebied van de psychologie en betreft de *complexiteit van schuldgevoelens*. De aandacht voor de therapeutische functie van de biecht in de jaren tachtig heeft pastores meer bewust gemaakt van deze complexiteit. De behoefte om over schuld te spreken kan pathologisch bepaald zijn. Het is hier niet de plaats om dit uit te werken, maar een voorbeeld is de psychoanalytische visie op de verwerking van schuld, waarbij sprake kan zijn van zelfbestrafing: het lust beleven aan de schuldgevoelens.⁵⁶ Schuld belijden kan ook een manier zijn om de pastor te manipuleren of om de verantwoordelijkheid voor en de erkenning van de concrete schuld te vermijden. Schuldgevoelens kunnen onevenwichtig of aangepaast zijn, in welk geval het aanzeggen van vergeving voortijdig of zelfs misplaatst kan zijn. Voor de beoordeling van het spreken over schuld dient de justitiepastor voldoende geïnformeerd te zijn wat betreft de psychologische inzichten rond schuld en schaamte.

7. De derde beperking heeft betrekking op de relationele en sociale aspecten van schuld, en kwam al ter sprake in de pleidooien die aandacht vragen voor het slachtoffer en het belang van genoegdoening. Het *Dienstboek* wijst er terecht op: 'Verzoening met de Eeuwige licht in het verlengde van de verzoening met de naaste, en andersom'.⁵⁷ De valkuil van de privébiecht is dat de nadruk ligt op de verinnerlijking – dat de verzoening primair gericht is op de vrede met God en van de mens met zichzelf. De vrede met God is echter onlosmakelijk verbonden met de vrede met en van de naaste, zoals duidelijk naar voren komt in de verzoeningsbiecht. Herstel van relaties tussen dader en slachtoffer is altijd een langdurig proces en lang niet altijd haalbaar, om meerdere redenen. Schade is niet altijd te herstellen en het aangerichte kwaad kan niet worden teruggedraaid. Een verlossend woord kan niet altijd gesproken worden, merkt het *Dienstboek* op. Zo bezien helpt biechten niet of

⁵³ PKN, *Dienstboek. Deel II*, 349v.

⁵⁴ Boer, 'Kunnen protestanten zonder de biecht?', 261. Boer betreft dit op het ontbreken van gedeelde maatstaven in de kerk voor het onderscheiden van goed en kwaad.

⁵⁵ Met mijn bijdrage 'Variaties bij biechtformaties' elders in deze bundel hoop ik voor de ontwikkeling van zo'n eigen visie enkele bouwstenen aan te dragen.

⁵⁶ H. Strijards, *Schuld & pastoraat. Een poimenische studie over schuld als thema voor het pastorale groeps gesprek* (Kampen: Kok, 1997), 26-40.

⁵⁷ PKN, *Dienstboek. Deel II*, 347.

maar betrekkelijk bij boeten in de betekenis van herstellen. Hoewel justitiepastores er zijn voor het pastoraat aan daders, zijn ze zich terdege bewust van het leed dat de daders slachtoffers kunnen hebben aangedaan. In het biechtgesprek vraagt dat van justitiepastores de competentie van de meerzijdige partijdigheid.⁵⁸

8. Wat in de besproken protestantse pleidooien voor de biecht weinig aandacht heeft gekregen is de relatie met de viering van het avondmaal, of breder met de kerk als avondmaalsgemeenschap. Ook in het *Dienstboek* komt dit aspect slechts terloops ter sprake als moment van boete en verzoening of met het oog op het wel of niet mogen deelnemen aan de Maaltijd. Sinds de vroege kerk gaat het hierbij echter ook om het lid zijn van en deelnemen in de gemeenschap.⁵⁹ Vanwege het eigene van de justitiecontext, waarin iemand gestraft wordt door verlies van vrijheid en uitsluiting uit de samenleving, kan de biecht ook verstaan worden als een nood hebben aan die gemeenschap en een verlangen naar het herstel daarvan. In detentie zijn de mogelijkheden daartoe per definitie beperkt. Dit aspect is in het justitiepastoraat daarom speciaal van belang met het oog op de nazorg en de terugkeer in de (geloofs)gemeenschap. De vormgeving van de betrekkelijke waarde van de biecht in deze sociale betekenis behoeft nadere bezinning door justitiepastores.

Naar aanleiding van de roman van Esther Gerritsen stelde ik in het begin de vraag: geloven we nog dat religieuze praktijken van boete en biecht werken in onze tijd? Wij, dat zijn in het kader van dit artikel de gedetineerde en de justitiepastor. De doelgroep van gedetineerden is divers, ook in religieus opzicht. De 'religieuze deprivatie' van gedetineerden in de zin van 'het onvrijwillig verstoken zijn van toegang tot religieuze instituties, hun bronnen en gestalten van spiritualiteit en eredienst'⁶⁰ heeft onder andere tot gevolg dat veel gedetineerden onbekend zijn met de traditie van de biecht en met de betekenis van schuld belijden en absolutie ontvangen. De hier besproken protestantse pleidooien voor de biecht, inclusief de meer recente oproep van Theo Boer uit 2010,⁶¹ roepen echter ook de vraag op hoe bekend protestanten, inclusief de justitiepredikanten, nog zijn met deze traditie en praktijk en of zij de betrekkelijke waarde ervan erkennen. De eerder genoemde 'pluralisering van de moraal' doet vermoeden dat er ook bij de justitiepastores sprake is van diversiteit op dit punt. En dat justitiepastores daar met elkaar weinig over spreken. De vraag van Esther Gerritsen is daarom vooralsnog een open vraag.

⁵⁸ A.w., 357: in het voorafgaande pastorale gesprek dient 'de verzoening met en de boetedoening aan eventuele slachtoffers van de zonde' besproken te worden.

⁵⁹ Zie over de zogenaamde *exhomologese* mijn artikel 'Variaties bij biechtreformaties', elders in deze bundel.

⁶⁰ Van Iersel en Eerbeek, *Handboek justitiepastoraat*, 18v.

⁶¹ Boer, 'Kunnen protestanten zonder de biecht?'.

Variaties bij biechtreformaties

Een hulp bij het biechtgesprek in het protestantse justitiepastoraat

Reijer J. de Vries

1. Inleiding

De biecht is in de protestantse traditie in essentie schuld belijden en vergeving verkondigen, als een onderdeel van een pastoraal gesprek. De vormgeving daarvan in detentieomstandigheden hangt af van de persoon en de situatie van de gedetineerde en dat vraagt maatwerk. De visie van de pastor speelt daarbij ook een rol. Dat is niet nieuw, want ook de reformatoren en hun erfgenamen kozen hun eigen vormgeving en maakten daarvoor op verschillende manieren gebruik van de elementen die de traditie van de biecht hun aanreikte. Zo ontstonden er bij die verschillende biechtreformaties meerdere biechtvarianties. Deze bijdrage zoekt een antwoord op de vraag op welke manier deze varianties de justitiepastor kunnen helpen in het gesprek met gedetineerden.

Vanuit protestants perspectief beschrijf ik enkele dominante biechtvarianties die sinds de reformatie zijn overgeleverd. Die varianties versta ik als verschillende arrangementen van elementen uit de traditie van de biecht. Voor de beschrijving scan ik eerst de historische ontwikkeling voorafgaand aan de Reformatie met het doel om die kenmerkende elementen op te sporen. Daarna onderzoek ik hoe het reformatorische biechtarrangement is samengesteld, eerst in het spoor van Luther en vervolgens in dat van Calvijn. Ik sluit af met enkele samenvattende conclusies met het oog op het justitiepastoraat.

2. Vóór de Reformatie

De praktijk van de biecht rond 1500 kunnen we zien als een samenvoeging van twee lijnen. Wim van der Zee typeert die twee sporen als de kerkelijk-juridische lijn en de kloosterlijk-zielzorgelijke lijn.¹ Historische overzichten

¹ W. R. van der Zee, 'De biecht in het protestantisme', *Vox Theologica* 25/2 (1955), 69-77. Voor het volgende zie: J. Dallen, *The Reconciling Community: The Rite of Penance* (Collegeville: The Liturgical Press, 1991), 29-16; L. Leijssen, 'Geschiedenis van de christelijke verzoening in vogelvlucht. Hermeneutische reflecties', in: G. Lukken en J. de Wit (red.), *Gebroken bestaan 1. Rituelen rond vergeving en verzoening* (Baarn: Gooi en Sticht, 1998), 14-33. Vgl. Ph. J. Huijser, *Biecht en private zondebelijdenis: een onderwerp uit de christelijke zielszorg* (Kampen: Kok, 1980), 126-164; H. Strijards, *Schuld & pastoraat. Een poimenische studie over schuld als thema voor het pastorale groeps gesprek* (Kampen: Kok, 1997), 60-66.

onderscheiden deze twee lijnen als canonieke boete en tariefboete.² De eerste lijn wortelt in de discussies in de vroege kerk over hoe men moet omgaan met de zonden na de doop, die immers wordt beschouwd als eenmalig boetesacrament of oerboete. In de vroege kerk bestaat de mogelijkheid van een 'tweede boete' (*poenitentia secunda*) alleen via de zogenoemde *exhomologese*. Deze houdt in dat een zondaar zich meldt na kennelijk gewetensonderzoek (*publicatio sui*), publiekelijk in de gemeenschap zonde(n) belijdt en in de 'orde der boetelingen' wordt opgenomen. In de tweede fase krijgt de boeteling van de bisschop boetedoeningen opgelegd. Tegelijk wordt de kerkgemeenschap opgeroepen tot voorbede en ondersteuning. Als penitenties voldoende zijn uitgeboet (*satisfactio*) vindt in de derde fase de *reconciliatio* plaats, een hernieuwde opname in de kerkgemeenschap. In de oorspronkelijke vorm, tot de vierde eeuw, fungeert de gemeente 'als vergevende, d.i. her-stellende, weer-opnemende instantie' en dit gebeurt door de intercessie, de voorbede (deprecatief).³ Na het jaar 313 worden er kerkelijke voorschriften vastgesteld, zogenaamde *canones*, om deze kwestie te regelen in wat wordt aangeduid als de canonieke boete, die geldt voor de zware, openbare zonden. De biechtvader wordt dan meer de bisschop en minder de gemeente. In deze eerste lijn ligt de nadruk dus niet op de persoonlijke *confessio*, maar op de *reconciliatio* met de gemeenschap en het daaraan voorafgaande boeteprocess. Het is, zo formuleert Van der Zee, een kerkjuridische maatregel waarbij de priester in opdracht van Christus zetelt op de rechterstoel.

De tweede, kloosterlijke lijn wortelt, zoals de naam al zegt, in de kloosterpraktijk. Hier betreft het niet de openbare zonden, maar de verborgen begeerten en gedachten. Dat leidt eerst in het Oosten en later via de Keltische monniken in het Westen tot een dagelijks schuld belijden en boetedoen in een privébiecht. Deze vindt plaats in het kader van wat we nu geestelijke begeleiding noemen: een pastoraal gesprek over de persoonlijke nood. Aanvankelijk gebeurt dit binnen het klooster, maar later gaan ook gelovigen naar de kloosterlingen voor raad en troost, om bij hen als biechtvader (en soms ook -moeder) hun hart uit te storten, en zonden te belijden waarop de biechthoorder de biechteling individueel schuldvergeving toebidt. De biechthoorder wordt een vertrouwenspersoon. De kerkgemeenschap wordt daarbij niet betrokken en het gebeurt zonder verder liturgisch ritueel.

Ten behoeve van de biechtvaders worden echter vanaf halverwege de zesde eeuw boeteboeken (*Libri poenitentiales*) ontwikkeld met catalogi waarin alle soorten zonden worden opgesomd, veelal geordend aan de hand van de

² Dallen, *Reconciling Community*, hoofdstuk 3 en 4. Vgl. Leijssen, 'Geschiedenis', 14. Vgl. J. van Laarhoven, 'Een geschiedenis van de biechtvader', *Tijdschrift voor Theologie* 7 (1976), 375-422.

³ Van Laarhoven, 'Biechtvader', 377.

zeven hoofdzonden.⁴ Daarmee wordt de biechtvader een rechter die ondervraagt en onderzoekt en de biecht wordt geleidelijk 'rigoristisch in haar moraal en formalistisch in haar praktijken'.⁵ Voor elke zonde wordt de bijpassende boete bepaald, als een soort tarief. Vandaar de term tariefboete. De zondenvergeving vindt in principe plaats na de uitboeting, maar in feite wordt de absolutie toegebeden in aansluiting op de zondenbelijdenis. Leijssen merkt op dat in dit systeem de orde der boetelingen vervangen wordt door een vastenregeling.⁶ Het voordeel van de boeteboeken is dat onderscheid gemaakt kan worden in het bepalen van de boetedoening, passend voor de boeteling, en dat bepaalde boetes vervangen kunnen worden door andere (*commutatio*) of vervangend door anderen volbracht kunnen worden (*substitutio*), bijvoorbeeld psalmen zingen als men dat zelf niet kan. Tegen betaling, dat wel. Men kan de boete zelfs afkopen (*redemptio*). Daarmee wordt het systeem geleidelijk uitgehouden. Bovendien gaat het pastorale karakter verloren. Het systeem maakt immers noodzakelijk dat de zonde(n) precies worden vastgesteld en beoordeeld qua zondegraad. Daarmee wordt de rol van de priester toch weer meer die van de rechter dan van de pastor. Kortom: ook in dit systeem ligt de nadruk niet op de *confessio*, maar op de boetedoening (*actio poenitentiae*).

Tot halverwege de negende eeuw bestaan de twee lijnen van de vroegkerkelijke publieke boete en de private tariefboete naast elkaar. Daarnaast zijn er voorstanders van de hartenbiecht waarbij men persoonlijk alleen voor God zonden belijdt. Als gevolg van een compromis tussen beide lijnen dankzij de Karolingische hervorming aan het begin van de negende eeuw gaat het biechtvaderschap geleidelijk over van de monniken naar de priesters en wordt de privébiecht meer en meer als plicht gezien waarbij privaat boetedoeningen worden opgelegd.⁷ Als de biecht in de twaalfde eeuw steeds meer als een van de sacramenten wordt opgevat, is de samentrekking van de twee lijnen voltooid: de kerkelijke rechter die uitsluit en weer in de kerk opneemt enerzijds, en de kloosterlijke zielzorger die de geestelijke nood verlicht anderzijds, komen samen in de nieuwe figuur van de priester-biechtvader. Het publieke proces van boetedoening uit de eerste lijn krijgt een plaats in de privébiecht als het privaat voldoen van een boete. Om die reden is vanaf de twaalfde eeuw sprake van het boetesacrament (*sacramentum poenitentiae*).

Deze ontwikkeling leidt tot twee belangrijke veranderingen. (1) Het openbare wordt ondergeschikt aan het private en de rol van de kerkgemeenschap verschuift naar de rol van de priester. (2) Het pastorale biechtgesprek wordt nu een biechtritueel met vier elementen: berouw, belijdenis, absolutie en boetedoening. Dit ritueel wordt vastgelegd in de besluiten van het Vierde Lateraans Concilie in 1215, samen met de jaarlijkse paasbiecht voorafgaand

⁴ R. M. J. Meens, *Het tripartite boeteboek: overlevering en betekenis van vroegmiddeleeuwse biechtvoorschriften* (Hilversum: Verloren, 1994).

⁵ Van Laarhoven, 'Biechtvader', 383.

⁶ Leijssen, 'Geschiedenis', 21.

⁷ Dallen, *Reconciling Community*, 110-118.

aan de paascommunie. De sacramentele opvatting wordt voltooid door Thomas van Aquino, die de vergevende werking van de biecht ziet in het samengaan van de menselijke kant van berouw, belijdenis en boete als *materia* en de absolutie door de priester als *forma*. Daarbij past de indicatieve formule van het 'ego te absolvo'. Aan deze elementen kan nog als vijfde bestanddeel toegevoegd worden het voorafgaand gewetensonderzoek, waarbij gebruik wordt gemaakt van een biechtspiegel.⁸ Samen met de *exhomologese* en *reconciliatio* uit de vroege kerk en het (raadgevende) biechtgesprek uit de kloostertraditie kunnen we in de biechtpraktijk tot 1500 dus acht elementen onderscheiden.

Het juridische karakter leidt tot enkele kenmerken van de privébiecht die door de reformatoren in het begin van de zestiende eeuw worden bekritiseerd⁹:

1. Voor de gelovige is er de jaarlijkse *plicht* die draait om de verzoening met de kerk. Gevaar: moralisme, in de zin van een zich aanpassen aan een extern opgelegde moraal waarmee men innerlijk niet instemt.
2. De macht van de priester vanwege het exclusieve recht als biechtvader die als rechter berouw en belijdenis toetst en als straf boete oplegt en als priester absolveert. Gevaar: klerikalisme.
3. De volledige *opsomming* van de zonden (*enumeratio peccatorum*), omdat de rechter niet kan oordelen over zonden die hij niet kent. Gevaar: onzekerheid, men kan immers nooit weten of inderdaad alle (bewuste en onbewuste) zonden zijn beleden.
4. De indicatieve absolutie-formule 'ego te absolvo'. Gevaar: excessieve kerkelijke macht.
5. De centrale plaats van de als *satisfactie* opgevatte boetedoening. Gevaar: verdienstelijkheid. De veruiterlijking van de boetedoening als tariefboete leidt er mede toe dat het relationele aspect ervan als herstel van schade jegens de ander verloren gaat.

3.1. Lutherse traditie

In het vervolg worden de overeenkomsten en verschillen weergegeven van drie theologen in de lutherse traditie, die elk in hun eigen tijd en context de biecht wilden vernieuwen. Allereerst Luther zelf. Zoals bekend beoogt hij geen afschaffing, maar een zuivering van de privébiecht.¹⁰ Daarna bespreek ik de piëtistische visie van Philipp Jacob Spener (biecht als wedergeboorte) en de radicale opvatting van Dietrich Bonhoeffer (biecht als navolging).

⁸ Zie Strijards, *Schuld & pastoraat*, 62v. verwijst naar de *Orde van dienst voor boete en verzoening* van de Nationale Raad voor de Liturgie (1976).

⁹ Van der Zee, 'De biecht', 70. Vgl. C. Riemers, *Luther en het sacrament van de boetvaardigheid* (Kampen: Kok, 1967), 27-35 en voor Luther: a.w., 49-52.

¹⁰ Voor de ontwikkeling van Luthers opvatting van de biecht: R. K. Rittgers, 'Luther on Private Confession', in: T. J. Wengert (ed.), *The Pastoral Luther: Essays on Luther's Practical Theology* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2009), 211-230. Vgl. voor het volgende: Riemers, *Luther*, 36-61 en Huijser, *Biecht*, 164-169

3.2. Maarten Luther: een vrij geweten

Luthers bezwaren tegen de bestaande biechtpraktijk verwoordt hij fel.¹¹ Volgens Van der Zee richt Luther zich met name tegen de juridisch-kerktuchtelijke elementen van de eerste lijn en grijpt hij dus in feite terug op het oorspronkelijk pastorale karakter van de biecht uit de tweede, kloosterlijke lijn met een zuivering van de moraliserende uitwassen.¹² Achter Luthers bezwaren gaat een andere, meer innerlijke opvatting van de zonde schuil. Het gaat voor God niet om onze zondige daden, maar om onszelf als zondaar, onze zondigheid. Deze opvatting is in het justitiepastoraat van groot belang: een misdadiger is meer dan zijn delict (Jan Eerbeek). Daarom is voor Luther niet de satisfactie het zwaartepunt, maar de vrijspraak. Van der Zee typeert dat treffend zo: het *sacramentum poenitentiae* wordt *Sacrament des Freispruchs*.

Belangrijker dan zijn bezwaren is Luthers waardering van het pastorale karakter van de privébiecht. Die waardering heeft een biografische achtergrond: in zijn aanvechtingen had hij zelf de troost en de kracht van de biecht ervaren bij zijn biechtvader Von Staupitz.¹³ Voor die waardering wordt vaak verwezen naar zijn bekende *Invocavit*-preek uit 1522, waarin Luther getuigt van de 'troost en kracht' die de biecht hem heeft gegeven in zijn strijd met de duivel. Het nut van de biecht is de 'vertroosting en versterking van ons geweten'.¹⁴ Luther zoekt de zekerheid van Gods genade om voor zijn gekwelde geweten vrede en vreugde te vinden. Die heilszekerheid vindt hij in de verkondiging van de *absolutio*, de vrijspraak van het Evangelie. 'Wanneer nu een hart zijn zonde gevoelt en naar troost verlangt, vindt het hier een veilige toevlucht, omdat het Gods Woord vindt en hoort, waardoor God hem door een mens zijn zonden kwijtscheldt en hem vrij verklaart'.¹⁵ Wat Luther betreft hoort de biecht daarom bij het christen zijn, sterker nog: als je niet biecht ben je geen christen. Vanuit deze kern kunnen de volgende aspecten kenmerkend genoemd worden voor de benadering van Luther:

- Vrijheid staat voorop: je bent vrij om zelf te bepalen wat je belijdt (geen *enumeratio peccatorum*) en bij wie (geen macht van de priester). Daarom sloeg Luther soms bewust de paasbiecht over ('omdat de paus het geboden heeft, doe ik het niet').¹⁶

¹¹ Bijvoorbeeld M. Luther, *De Captivitate Babylonica Ecclesiae* (1520) en *Ein Sermon von dem Sacrament der Busse* (1520).

¹² Luthers visie op de biecht verandert vanaf september 1521. Vgl. K. Aland, 'Die Privatbeichte im Luthertum von ihren Anfängen bis zur Auflösung', in: *Kirchengeschichtlicher Entwürfe: Alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung* (Gütersloh: G. Mohn, 1960), 452-519, hier 461.

¹³ H. J. Selderhuis, *Luther. Een mens zoekt God* (Apeldoorn: De Banier, 2016), 51-53. Vgl. Van Laarhoven, 'Biechtvader', 396-398.

¹⁴ Luther, *Grote Catechismus*, 8 in: *Lutherse Geschriften*. Belijdenissen van een kerk ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1987), 131.

¹⁵ A.w., 132.

¹⁶ Riemers, *Luther*, 40.

- Soorten. De privébiecht is niet verplicht, want er zijn daarnaast nog twee andere vormen: de hartenbiecht voor God (voor de heimelijke zonden) en de verzoeningsbiecht voor de naaste. Luther verbindt beide met de vijfde bede van het Onze Vader.¹⁷ De verzoeningsbiecht baseert Luther zowel op Matt. 5:23v. als op het wederkerige schuld belijden in Jac. 5:16.¹⁸
- Elementen. De biecht bestaat uit slechts twee delen: boete (berouw en geloof, de menselijke kant) en absolutie (de goddelijke kant).¹⁹ De nadruk valt op het tweede, de vrijspraak als Evangelieverkondiging aan de enkeling. De zondebelijdenis (*confessio*) is niet wezenlijk, maar vooral nuttig voor de troost van het geweten. Daarom biecht je slechts wat je geweten bedrukt en benauwt. Het element van de satisfactie als genoegdoening schrappt Luther vanwege de veruiterlijking van de boete en het verdienstelijke karakter: Christus heeft immers de genoegdoening voor ons volbracht.²⁰ De combinatie van persoonlijke gewetenstroost en de afwijzing van de verdienstelijkheid leidt bij Luther tot een ontkoppeling van de kerkelijke tucht en boetedoening. Het relationele en sociale belang van boeten raakt daarmee uit beeld.
- De absolutie is absoluut, onafhankelijk van de menselijke kant (berouw en geloof). Het geloof is de manier om de absolutie te ontvangen, maar is daarvoor geen voorwaarde. Daarom is de vrijspraak ook onafhankelijk van een oordeel van de priester over berouw, geloof of zondegraad.
- Op de absolutie volgen wel goede werken, maar dan als vrucht van de boete.²¹ Zoals bekend uit de 95 stellingen over de aflaat is volgens Luther het hele leven van de christen gekenmerkt door de boete. In een preek over de boete vat hij het kort samen: '*Optima poenitentia nova vita*'.²² ('De beste boetedoening is een nieuw leven.')
- Biechthoorder. Vanwege de vrijheid kan iedere christen als broeder de biecht horen en in die zin ook de priester.²³ Immers: de sleutelmacht is aan de gemeente gegeven, niet aan de bisschop. Geleidelijk legt Luther echter steeds meer nadruk op de praktische overweging ten gunste van de priester als biechtvader.²⁴

Naast de troostende functie van de absolutie benadrukt Luther telkens weer de pedagogische en catechetische functie in verband met de voorbereiding op het avondmaal. In het biechtgesprek kan het *junge rohe Volk*, zoals Luther het

¹⁷ Luther, *Grote Catechismus*, 131 v.

¹⁸ Over Luthers exegese, zie: Huijser, *Biecht*, 111v. Over het verschil met Zwingli en Calvijn, zie onder.

¹⁹ Luther, *Grote Catechismus*, 132 v. Vgl. Augsburgse Confessie, in: *Lutherse Geschriften*, 157. Vgl. Huijser, *Biecht*, 69v., 74.

²⁰ Riemers, *Luther*, 51, die verwijst naar Luthers kritiek in *De Captivitate Babylonica Ecclesiae*.

²¹ Augsburgse Confessie, in: *Lutherse Geschriften*, 157.

²² M. Luther, *Sermo de poenitentia (1518)*, WA 1, 321.

²³ Huijser, *Biecht*, 43; 65vv.

²⁴ A.w., 70vv.

noemt, ondervraagd en onderwezen worden.²⁵ Uit reactie op de afschaffing van de biecht door Karlstadt tijdens Luthers verblijf op de Wartburg, kondigt Luther in 1523 aan dat het volgende jaar in de vastentijd ter voorbereiding op het avondmaal een *Glaubensverhör* zal worden ingevoerd, een geloofsonderzoek. Daarmee sluit hij aan bij de traditie van de paasbiecht. Met het geloofsonderzoek wordt ook de privébiecht, als onderdeel daarvan, verplicht.²⁶ Verschillende lutherse kerkorden bepalen vervolgens in de tweede helft van de zestiende eeuw dat het biechtthoren geschiedt door de predikant.²⁷ Daar komt later bij dat men een biechtpenning moet betalen, als aanvulling op de karige beloning van de predikanten. In sommige Kerkorden wordt ook bepaald dat gebiecht moet worden in de kerk en in de biechtstoel.

Volgens Van der Zee is die verbinding van biecht en avondmaal zowel de kracht als de zwakte van de lutherse biecht. De kracht, want door de verplichting wordt haar voortbestaan lange tijd gegarandeerd. De zwakte is dat de biecht als geloofsonderzoek een machtsmiddel wordt om de orthodoxie van de biechteling te beproeven. En zo keren verschillende elementen van de kerkelijk-juridische lijn weer terug in de Lutherse biecht: het verplichte karakter, de uiterlijkheid en met de biechtpenning zelfs de verdienstelijkheid. De Reformatie als boetebeweging moet opnieuw gereformeerd worden. In de zeventiende en achttiende eeuw neemt het Piëtisme deze taak op zich, al leidt die hervorming tevens tot de ondergang van de biecht.

3.3. *Philipp Jacob Spener: bevestiging van wedergeboorte*

De hervorming van de biecht waarnaar Spener (1635–1705) streeft, moeten we verstaan in de context van de tweede helft van de zeventiende eeuw. Dan komt de klad in de biechtpraktijk. Sinds de tweede helft van de zestiende eeuw groeit het aantal klachten over het verplichte karakter, de biechtpenning en de doorgesloten casuïstiek van het geloofsverhoor. Daarbij komt dat de grote aantallen die op de avond voor het avondmaal in de kerk verschijnen, leiden tot chaotische taferelen en tot oppervlakkige praktijken.²⁸ Daartegen komt het piëtisme in verzet. Spener wilde de kerk hervormen door het ‘geloof van het hart’ centraal te stellen in plaats van het ‘geloof van het hoofd’. Zijn op het innerlijk gerichte inzet is een van de bronnen van de opwekkingsbewegingen in de negentiende en negentiende eeuw en daarmee van het evangelisch christendom in onze tijd. In die zin is zijn visie hier van belang.

²⁵ Luther, *Smalkaldische Artikel* 4, in: *Lutherse Geschriften*, 229.

²⁶ Aland, ‘Die Privatbeichte’, 464-466, spreekt van de biecht in de vorm van het geloofsonderzoek als *Pflichtinstitution*.

²⁷ A.w., ‘Die Privatbeichte’, 472-480. Vgl. Riemers, *Luther*, 62-64.

²⁸ Aland, ‘Die Privatbeichte’, 480-496, noemt als voorbeelden de lange wachttijden en het feit dat anderen iemands biecht kunnen verstaan.

Spener's kritiek op de biechtpraktijk is dat de vanzelfsprekendheid van de absolutie in de biechtstoel tot valse zekerheid leidt en daarmee de noodzaak van de wedergeboorte ondergraaft. Deze inzet leidt tot de volgende kenmerken van Spener's benadering van de biecht.²⁹

- Onderscheid tussen christenen staat voorop. Spener onderscheidt drie soorten christenen: enerzijds bekeerden ('kinderen van genade'), met twee subgroepen, namelijk wedergeborenen en gelovigen, en anderzijds onbekeerden ('kinderen van de toorn'). Wedergeborenen leven naar de geest en hebben geen vergeving nodig. Voor hen is de biecht een bevestiging van de (reeds geschonken) vergeving. Gelovigen leven naar het vlees en zondigen en moeten dus biechten om vergeving te ontvangen. De onbekeerden kunnen geen absolutie krijgen.
- Soorten. Dit onderscheid in soorten christenen bepaalt ook de soorten biecht. De *Offene Schuld* in de kerkdienst moet leiden tot zelfonderzoek.
- Elementen. Van de twee delen van de biecht, belijdenis en absolutie, ligt bij Spener de nadruk op de belijdenis met als doel het geloofsonderzoek: niet qua kennis, maar qua ernst: hoe authentiek is het berouw? Op die manier wordt voorkomen dat de pastor zich schuldig maakt aan het illegitiem toezeggen van de absolutie en dat de biechteling valse zekerheid krijgt.
- De absolutie is conditioneel, want enerzijds is ze afhankelijk van de ernst van het berouw en anderzijds kan de pastor niet in het hart van de ander kijken. De biechteling moet vooral zichzelf onderzoeken.
- Vorm. Vanwege het doel (integriteit van de wedergeboorte bepalen) heeft de biecht de vorm van een pastoraal begeleid zelfonderzoek. De bestaande praktijk van een flitsgesprek in de biechtstoel is daarvoor ongeschikt. Spener wil een volwaardig biechtgesprek (van een half uur of eventueel een uur) voorafgaand aan de absolutie.
- Biechthoorder en tevens begeleider bij dit zelfonderzoek is dan begrijpelijkerwijs de predikant. Dat vereist dat de pastor een wedergeboren christen is, die zelf ervaring heeft met het berouw. De rol van de begeleider houdt in dat de pastor voor het zelfonderzoek instructies geeft, vermaant en troost, via de *Beichtanrede* bij de algemene schuldbelijdenis in de kerkdienst of persoonlijk in het biechtgesprek.

Ondanks de pleidooien van Spener en de zijnen is het niet tot een blijvende hervorming van de biecht gekomen. Tijdens de Berlijnse biechtstoelstrijd in de jaren negentig van de zeventiende eeuw is het de piëtistische collega van Spener in Berlijn, Caspar Schade, die vanwege het automatisme, de massaliteit en oppervlakkigheid weigert de privébiecht nog langer te praktiseren. Hij volstaat met een samenkomst op zaterdag voorafgaand aan de viering van de Maaltijd en spreekt daarbij zonder biechthoren de algemene absolutie uit. In 1699 vaardigt de keurvorst van Brandenburg dan

²⁹ G. Krispin, *Propter Absolutionem: Holy Absolution in the Theology of Martin Luther and Philipp Jacob Spener. A Comparative Study* (dissertatie St. Louis, 1992). Vgl. Aland, 'Die Privatbeichte', 497-504; Huijser, *Biecht*, 171v; Riemers, *Luther*, 62-65.

een edict uit, waarin de verplichting van de privébiecht wordt opgeheven. Dat leidt niet direct tot het einde van de privébiecht in heel Duitsland. In de achttiende eeuw doet vervolgens het opkomend rationalisme van de Verlichting de rest van het sloopwerk. Huijser concludeert: 'Piëtisme en rationalisme hebben samengewerkt in het terugdringen en doen verdwijnen van de biecht'.³⁰

3.4. *Dietrich Bonhoeffer: navolging*

Zoals bekend hechtte Bonhoeffer (1906-1945) veel waarde aan de biecht. 'De biecht staat in de vrijheid van de christen', schrijft hij in *Gemeenschapsleven*.³¹ Met dit citaat legt hij een directe verbinding met Luthers traktaat *Over de vrijheid van een christenmens* en zet hij de biecht in het hart van het christen zijn. Tegelijk benadrukt hij de vrijheid van de biecht en legt hij de verantwoordelijkheid voor de biecht bij elke christen, de broeders en zusters onder elkaar.

Bonhoeffers gedachten over de (herinvoering van de) biecht zijn mede beïnvloed door de context van de opzet van het predikantenseminarie van de Belijdende Kerk in mei 1935 in de Zingsthof en vanaf juli in Finkenwalde.³² Hij verwacht van dit samenleven in een gemeenschap het herstel van de kerk en ziet het als oefeningen in het leven als *Nachfolge*, navolging, waarover hij van 1935-1937 in Finkenwalde zijn bekende boek schrijft.³³ Met het oog op dit samenwonen in het Broederhuis vindt Bonhoeffer de biecht als het ware opnieuw uit. In hoofdstuk 1 van *Navolging* horen we al op de tweede bladzijde: 'Goedkope genade is [...] absolutie zonder persoonlijke biecht'.³⁴ Bethge vertelt dat Bonhoeffer op de dag voor de eerste avondmaalsviering in Zingst de broeders erop wees dat ze privé te biecht konden gaan bij een broeder of bij hemzelf.³⁵ Aanvankelijk waren ze verrast, want biechten was in die tijd in de evangelische kerk niet gebruikelijk, maar in de loop van de zomer gaat nu en dan iemand persoonlijk biechten. Op een dag vroeg ook Bonhoeffer aan een broeder zonder enige ervaring op dat gebied om zijn biecht te horen.

In zijn boekje *Gemeenschapsleven* werkt Bonhoeffer zijn gedachten over de biecht uit.³⁶ De volgende aspecten typeren zijn visie:

³⁰ Huijser, *Biecht*, 171.

³¹ D. Bonhoeffer, *Gemeenschapsleven*, in: *Verborgene omgang* (Baarn: Ten Have, 2003), 114. Oorspronkelijke titel: *Gemeinsames Leben* (1939), in Nederlandse vertaling eerder verschenen als *Leven met elkander* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1952; zesde druk Zoetermeer, 1999).

³² Voor het volgende, zie: E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theoloog - Christen - Tijdgenoot* (Baarn: Ten Have, 2002), 469-480.

³³ D. Bonhoeffer, *Navolging* (Baarn: Ten Have, 1992⁷); vgl. Bethge, *Bonhoeffer*, 470.

³⁴ Bonhoeffer, *Navolging*, 14.

³⁵ Bethge, *Bonhoeffer*, 473 v.

³⁶ Bonhoeffer, *Gemeenschapsleven*, 107-118.

- Vrijheid staat voorop. Dat betreft vooral de vorm en het karakter van de biecht. 'De biecht is geen wet, maar een aanbod van goddelijke hulp voor de zondaar',³⁷ namelijk om diens geweten te ontlasten. De biecht is de weg om de vrijheid te ontvangen en daarom kun je haar niet zonder schade van de hand wijzen.
- Soorten. In het spoor van Luther erkent Bonhoeffer naast de oorbiecht de waarde van de hartenbiecht. In verband met het avondmaal noemt hij ook de verzoeningsbiecht (zie onder).
- Elementen. Net als Luther benadrukt Bonhoeffer het belijden van zonden en de absolutie als de kern van de biecht, maar hij benadrukt sterker het belang van de belijdenis van concrete zonden met het oog op de zekerheid van de vergeving. Daartoe moet ik als voorbereiding mijn leven toetsen aan de hand van de tien geboden, dus het element van het gewetensonderzoek.

In zijn benadering verwerkt Bonhoeffer twee andere elementen van de biecht: het herstel van de gemeenschap (*reconciliatio*) uit de vroege kerk en de oefening van de ascese uit de kloosterlijke biecht. (1) In reactie op het piëtisme benadrukt Bonhoeffer juist de kerk als gemeenschap van zondaren. Waar de zonde de mens onttrekt aan de gemeenschap omdat de zonde onbekend wil blijven, daar is de biecht de 'doorbraak naar de gemeenschap'.³⁸ (2) Het belijden van de zonde voor de broeder betekent de diepste verootmoediging en dat slaat de hoogmoed als de wortel van alle zonde neer. Zo delen wij in het kruis van Jezus Christus waaraan de oude mens sterft. De biecht is daarom ook de 'doorbraak naar het kruis' en in die zin ook een 'doorbraak naar het nieuwe leven'. Kort gezegd: 'biecht betekent navolging'.

* Vorm. De vrijheid qua vorm houdt in dat Bonhoeffer geen liturgische orde of formules heeft vastgesteld. In het Broederhuis wordt gebiecht rond de tafel in de eetzaal, zo vertelt Bethge. Er komt geen toga of stola aan te pas.

* Biechthoorder. Vanwege Jacobus 5,16: 'Belijdt daarom elkaar uw zonden', stelt Bonhoeffer dat iedere christelijke broeder de biecht van de ander mag aanhoren. Vereist is wel dat de broeder onder het kruis van Jezus leeft, want daar ontdek je 'de diepste goddeloosheid van alle mensen en van het eigen hart'.³⁹ Dan schrik je niet meer van welke zonde ook. 'Niet de levenservaring, maar de ervaring van het kruis maakt iemand tot een hoorder van de biecht'.

Hierin speelt Bonhoeffers opvatting van de gemeente mee.⁴⁰ De enkeling kan de zonden alleen vergeven krachtens zijn lidmaatschap van de gemeente, want als enkeling kun je dat niet dragen. Zonden vergeven kan alleen Christus en hij heeft die opdracht uit Johannes 20,23 gegeven aan de gemeente (mandaat). De enkelingen vormen samen het lichaam van Christus,

³⁷ A.w., 114.

³⁸ A.w., 109.

³⁹ A.w., 114-116.

⁴⁰ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*. DBW 1 (Gütersloh: Chr. Kaiser, 2005²), 126 v.

'Christus als gemeente existierend'.⁴¹ Die visie impliceert dat ik in mijn biecht voor de broeder de hele gemeente ontmoet en zo Christus.⁴² Daarom is het ook niet nodig om de schuld te belijden ten overstaan van de hele gemeente. De biecht tussen twee christenen volstaat, maar is wel nodig om ons te behoeden voor de illusie van de zelfmisleiding. Bovendien ervaart de biechteling 'in de realiteit van de ander de aanwezigheid van God'.⁴³ En daarmee de 'doorbraak naar de zekerheid'.

In lijn met de Lutherse traditie ziet Bonhoeffer de biecht nadrukkelijk als voorbereiding op het heilig avondmaal, waarbij iemand tegenover één broeder vergeving vraagt voor 'bepaalde zonden, die hem benauwen en kwellen, en die God alleen kent', waarop de broeder de vrijspraak kan toezeggen. Maar voorafgaand daaraan voegt hij de verzoeningsbiecht uit de Bergrede toe: de een zal 'de ander om vergeving vragen voor het onrecht dat hij tegenover de ander heeft gedaan'.⁴⁴ Daarmee geeft hij de relationele dimensie van de biecht een eigen plaats. Anders dan Luther (en vergelijkbaar met Zwingli en Calvijn) onderscheidt Bonhoeffer exegetisch dus tussen de Bijbelteksten uit Jac. 5,16 en Matt. 5,23v.

Gezien de context, het samenleven in een predikantenseminarie, is Bonhoeffers radicale visie op de biecht misschien meer geschikt voor de justiepastores dan voor de gedetineerden. Of bepaalt Bonhoeffer ons juist bij de overeenkomsten tussen beide gestalten van de *vita communis*?

4.1. Calvinistische traditie

Voordat we de positie van Calvijn bespreken en in diens spoor die van Thurneysen, noem ik als achtergrond drie kenmerken van Zwingli's visie op de biecht.⁴⁵ Zwingli (1484-1531) verwerpt de privébiecht geheel, en wel om drie redenen. (1) De vrijheid van het geloof houdt in dat alleen God de zonde vergeeft door Jezus Christus. Bemiddeling via mensen is dus afgoderij. Wie gelooft, heeft geen priester nodig. De hartenbiecht volstaat. (2) Wie zwak is in het geloof kan wel door de priester geholpen worden. Dan gaat het niet om biechten, maar om raadgeven.⁴⁶ Dat gebeurt in de vorm van een gesprek om zijn nood te klagen en het verontruste geweten te bevrijden, besloten met een gebed tot God, onder verwijzing naar Jac. 5,16. Dat is in lijn met de kloostertraditie van het biechtgesprek. (3) De sleutelmacht wordt door Zwingli, anders dan Luther, niet verbonden met de privébiecht, maar uitsluitend met de openbare prediking van het Evangelie. Daarin worden je

⁴¹ A.w., 127.

⁴² Bonhoeffer, *Gemeenschapsleven*, 110.

⁴³ A.w., 112.

⁴⁴ A.w., 117.

⁴⁵ Voor het volgende, zie: Huijser, *Biecht*, 76-79 en 112.

⁴⁶ H. Zwingli, *Die 67 Thesen Zwinglis* (1523), art. 52: 'Darum die Beichte, so dem Priester oder dem Nächsten geschieht, nicht für ein Nachlassen der Sünde, sondern für eine Erforschung des Rats vorgegeben werden soll' *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Band 1 (Berlin: Schwetschke, 1905), 464.

zonden vergeven (of de ongelovigen toegerekend). Een persoonlijke vergeving voegt daaraan niets toe. We zullen nu zien hoe Calvijn vergelijkbare inzichten op zijn eigen manier uitwerkt.

4.2. *Johannes Calvijn: heilig leven*

Protestantse pleitbezorgers van de privébiecht benadrukken graag de overeenstemming tussen Luther en Calvijn in hun waardering van de biecht. Daarbij wordt verdoezeld dat de overeenstemming vooral betrekking heeft op de bezwaren tegen de toenmalige boetepraktijk. Positief ruimt Calvijn zeker ook een plaats in voor de private schuldbelijdenis, maar hier zijn de accentverschillen tussen Luther en Calvijn groter dan vaak wordt voorgesteld. Het belangrijkste verschil is dat Calvijn naast de private schuldbelijdenis ook een publieke variant kent. Daarmee grijpt hij terug op de vroeg-kerkelijke biechtpraktijk van de *exhomologese*.

Calvijn onderscheidt tussen de hartenbiecht voor God en de openlijk voor de mensen uitgesproken schuldbelijdenis.⁴⁷ Bij die tweede soort noemt hij twee basisvormen: de openbare belijdenis van zonden in de kerkdienst en de private schuldbelijdenis jegens elkaar die in twee gestalten voorkomt in de Schrift.⁴⁸ Het eigene van Calvijn is nu dat hij voor deze tweede vorm drie praktijken ontwikkelt, op drie verschillende niveaus: privaat, semi-publiek en publiek. Daarom kent hij voor de biechtstoel ook drie (of vier) onderscheiden locaties.

De private schuldbelijdenis komt in de Bijbel op twee manieren voor: voor jezelf (elkaar je zonden bekennen, Jac. 5,16) en voor de ander (je schuld jegens de ander erkennen, de verzoeningsbiecht volgens Matt. 5,23v.). In het eerste geval belijdt iemand zijn privé zonde aan een ander omdat hij ‘persoonlijk zo door het besef van zijn zonden benauwd en gekweld wordt dat hij daarvan slechts met hulp van een ander bevrijd kan worden’. Die ander kan helpen met het geven van raad en troost en met voorbede. Terwijl Calvijn in de tweede editie van de *Institutie Straatsburg*, 1539 in zijn uitleg van de Jacobustekst de wederkerigheid benadrukt, geeft hij in derde editie (Genève, 1543) de voorkeur aan de predikant als biechthoorder vanwege diens roeping om te onderwijzen, te corrigeren en te troosten. Toch laat Calvijn tot in de laatste editie (1559) staan dat het ieder vrij staat om zelf de meest geschikte persoon te kiezen.⁴⁹ In het tweede geval (de verzoeningsbiecht) spreekt Calvijn van een ‘gepaste genoegdoening’ (*iusta satisfactio*) met het oog op het herstel van de relatie.⁵⁰ Bij deze twee

⁴⁷ J. Calvijn, *Institutie* III.4.9-10.

⁴⁸ A.w., III.4.11-12.

⁴⁹ A.w., III.4.6 en III.4.12. Vgl. H. A. Speelman, *Biechten bij Calvijn. Over het geheim van heilig communiceren* (Heerenveen: Groen, 2010), 470, voor het verschil tussen 1539 en 1543.

⁵⁰ Calvijn, *Institutie* III.4.13. Volgens Speelman, *Biechten bij Calvijn*, 244v., verbindt Calvijn deze vorm van de biecht niet met het avondmaal, maar met het herstellen van de liefde(band).

biechtpraktijken is de 'biechtstoel' gelokaliseerd bij de mensen thuis, zij het in het eerste geval bij voorkeur in de pastorie. Als variant op en naast die eerste vrijwillige vorm voert Calvijn in zijn Straatsburgse tijd voor zijn Franse vluchtelingengemeente ook een verplicht biechtgesprek in dat plaatsvindt in de pastorie.⁵¹ Dat gesprek is bedoeld als een onderzoek met het oog op de toelating aan het avondmaal en heeft (net als bij Luther) een pedagogische, een educatieve en een pastorale functie.⁵²

Terug in Genève introduceert Calvijn in 1541 het jaarlijkse huisbezoek in de weken voor Pasen, tevens bedoeld als een onderzoek voorafgaand aan de deelname aan de paascommunie. Het is een nieuwe vorm voor de oude praktijk. Het nieuwe is dat de pastor nu naar de mensen toekomt in plaats van omgekeerd. Hier staat de 'biechtstoel' in de semi-publieke ruimte van het huisgezin. Een derde, meer publieke vorm van de biecht ontwikkelt Calvijn in diezelfde tijd, eind 1541, met de invoering van een consistorie. Deze institutionele vormgeving van de biecht heeft als functie het handhaven van de kerkelijke tucht en betreft openbare zonden, die algemeen bekend zijn. Speelman gebruikt de metafoer van de biechtstoel voor het consistorie als een soort 'grote biechtstoel', omdat die openbare kant van de boete inhoudelijk en qua procedures veel verwantschap toont met het pastoraal-kerkrechtelijke instituut van de middeleeuwse biecht, waarvan Calvijn als jurist goed op de hoogte was.⁵³ Hij ontwikkelt daarvan een protestantse, zestiende-eeuwse variant. De plaats van deze biechtstoel is in een van de kerkruimtes.

Doordat protestantse pleitbezorgers van de privébiecht Calvijn vaak lezen met de bril van Luther, blijven deze openbare biechtpraktijken buiten beeld. Ze zijn voor Calvijn belangrijk omdat boete voor hem niet alleen een individuele en innerlijke kwestie is, maar ook (net als voor Zwingli) een publieke: een heilige manier van leven in kerk en samenleving. Daarbij hebben mensen pastorale begeleiding nodig, wanneer zij volharden in openbare zonden en geen berouw tonen. De biechtucht impliceert dan vermaning en straf als boetedoening, al moet volgens Calvijn die boete wel gematigd zijn om een averechts effect te voorkomen.⁵⁴ Het doel is niet alleen individuele hulp (geestelijk, educatief en pastoraal, de therapeutische functie), maar ook sociaal-maatschappelijke hulp om de tussenmenselijke relaties en de gemeenschap van en met de kerk en met God te herstellen.⁵⁵ Het consistorie functioneerde als geestelijke rechtbank, als onderwijsinstelling en als verplicht adviesbureau voor geestelijke en sociale hulpverlening bij het

⁵¹ In Straatsburg was de tucht een verantwoordelijkheid van de overheid, uitgevoerd door een overheidsfunctionaris, de *Kirchspielpfleger*. De Franse vluchtelingengemeente had echter niet de beschikking over zo'n ambtenaar. Zie Speelman, *Biechten bij Calvijn*, 241.

⁵² A.w., 94v. citeert de brief van 13 mei 1540.

⁵³ A.w., 455vv.; vgl. 100, 509v. en *passim*.

⁵⁴ A.w., 297-303.

⁵⁵ A.w., 338-373 over doel en functie van het consistorie als 'grote biechtstoel'.

oplossen van conflicten en het herstellen van relaties.⁵⁶ Vanuit deze dubbele inzet van privé en publiek zijn de volgende aspecten kenmerkend voor Calvijns benadering.

- Heiligheid staat voorop. Bij Calvijn krijgt de vrijheid van de biecht de inhoudelijke vulling van de gehoorzaamheid: de heiligheid van leer en leven met het oog op de heilige gemeenschap met Christus in het avondmaal.⁵⁷ Volgens Speelman zocht Calvijn daarom naar een vorm van de christelijke biecht (*Confessio Christiana*) als voorbereiding op deze *communio*.⁵⁸
- Soorten. De biechtpraktijk bij Calvijn is gedifferentieerder dan bij Luther. Naast de hartenbiecht en de openbare schuldbelijdenis in de kerkdienst onderscheidt hij ook de verzoeningsbiecht, inclusief het belang van de genoegdoening, en de schuldbelijdenis in het kader van een pastoraal gesprek, in lijn met de kloostertraditie. Het huisbezoek voorafgaand aan het avondmaal vervangt Luthers 'geloofsverhoor', maar heeft naast een educatieve tevens een disciplinaire functie. Daarnaast is de 'grote biechtstoel' van het consistorie er voor de openbare zonden.
- Elementen. Bij de twee elementen van schuldbelijdenis en vergeving legt Calvijn de nadruk op het eerste als uiting van berouw. Het doel is dat de gelovige zijn gemoed kan luchten door zijn twijfel en de onrust in zijn hart te bespreken en 'de onzichtbare wond van zijn ziel' aan de pastor bekend te maken. Door de persoonlijke absolutie in het Evangeliewoord van de pastor 'kan hij zijn hart zover brengen dat het rustig wordt en verlost worden van de angst die hem eerst deed sidderen.'⁵⁹ Zoals gezegd voegt Calvijn hieraan de elementen van de boetedoening en de *reconciliatio* toe.
- Vorm. De biecht is geen zelfstandig ritueel, maar onderdeel van het pastorale gesprek. Dat hangt samen met Calvijns bestrijding van het sacramentele karakter van de biecht. Net als Zwingli benadrukt Calvijn dat de sleutelmacht betrekking heeft op de prediking van het Evangelie en dat een afzonderlijke biecht daar niets aan toevoegt. Dat betekent ook: de privébiecht is nooit los verkrijgbaar, maar altijd gekoppeld aan en afgeleid van de prediking in de kerkdienst. De biechtucht in de biechtstoel van het consistorie kent wel een vast patroon en is net als het jaarlijks huisbezoek wel verplicht.
- De absolutie is voorwaardelijk.⁶⁰ In de eerste plaats omdat de sleutelmacht alleen behoort aan Christus. In de tweede plaats kan de pastor niet in het hart van de ander kijken en kan er dus geen sprake zijn van een

⁵⁶ A.w., 456, onder verwijzing R. M. Kingdon die uit zijn onderzoek van de verslagen van het Geneefse consistorie deze drie basisfuncties afleidt.

⁵⁷ Speelman (a.w., 455) onderscheidt Calvijns vrijheidsopvatting zo van die van respectievelijk Luthers idee van de vrijheid van het geweten en Bullingers visie op de vrijheid van de prediking.

⁵⁸ A.w., 15v.

⁵⁹ Calvijn, *Institutie* III.4.14, vertaling C. A. de Niet (Houten: Den Hertog, 2009), deel I, 621.

⁶⁰ Calvijn, *Institutie* III.4.22; vgl. Huijser, *Biecht*, 87v.

rechterlijke macht waarbij de pastor oordeelt over het geweten of het geloof van de ander. In de derde plaats is de absolutie onlosmakelijk verbonden aan het geloof en de bekering van de ander en ook daarvan kan de pastor geen kennismemen. Op deze laatste twee punten is er enige overeenkomst met Spener.

- Biechthoorder. Calvijn hinkt hier enigszins op twee gedachten, zo zagen we. Enerzijds laat hij de biechteling vrij om zelf te bepalen wie hij daarvoor het meest geschikt vindt, anderzijds geeft Calvijn (vanaf 1543) zelf de voorkeur aan de predikant. Calvijn vindt een nieuwe rol voor de broeder als biechthoorder in het huisbezoek dat gedaan wordt door de predikant en de ouderling. Die benadering geldt ook voor de biechtstoel van het consistorie, waarbij het aantal biechthoorders verveelvoudigd wordt, soms tot boven de dertig.⁶¹

Na Calvijn is aan de pastorale zorg in de calvinistische traditie vooral vorm gegeven via het huisbezoek. De regeling van dit jaarlijkse huisbezoek in de Geneefse Kerkorde van 1561 stond model voor de bepalingen van de opeenvolgende synoden, onder andere in Nederland.⁶² De keerzijde van die regeling is geweest dat zowel de privébiecht als de *reconciliatio* in de vergetelheid raakten.

4.3. Thurneysen: gemeente

Eduard Thurneysen wordt door Heitink genoemd als voorstander van de biecht in de traditie van Calvijn.⁶³ In zijn pastorale handboek *Die Lehre von der Seelsorge* houdt Thurneysen in 1946 inderdaad een pleidooi voor een evangelische biecht dat gebaseerd is op een publicatie daarover uit 1944.⁶⁴ Deze publicatie uit 1944 kreeg echter in 1957 een nieuwe editie, waarin Thurneysen zijn opvatting grondig bleek te hebben herzien.⁶⁵ De kwalificatie van de biecht als *evangelisch* houdt volgens hem in dat het om een totaal andere biecht gaat dan de traditionele, katholieke versie ervan.

Vanwaar deze wending? In 1956 was er op de evangelische *Kirchentag* in Frankfurt – met als thema ‘laat u met God verzoenen’ – veel aandacht en ruimte geweest om te biechten.⁶⁶ Maar juist die gang van zaken heeft Thurneysen de ogen geopend voor de risico’s ervan. Zijn felle kritiek richt

⁶¹ Speelman, *Biechten bij Calvijn*, 482.

⁶² P. Biesterfeld, *Het huisbezoek* (Kampen: Bos, 1908²), 90vv. Vgl. Huijser, *Biecht*, 176v.

⁶³ G. Heitink, *Pastorale zorg. Theologie, differentiatie, praktijk* (Kampen: Kok, 1998), 53 en 144.

⁶⁴ E. Thurneysen, ‘Evangelische Beichte’, in W. Lüthi & E. Thurneysen, *Abendmahl und Beichte. Ein Wort an unsere Gemeinden* (Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon, 1944), 37-58. Vgl. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge* (Zürich: Theologischer Verlag 1946/1948², hoofdstuk 14, ‘Seelsorge als Beichte’.

⁶⁵ E. Thurneysen, ‘Beichte’, in: W. Lüthi & E. Thurneysen, *Predigt, Beichte, Abendmahl. Ein Wort an unsere Gemeinden* (Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon, 1957), 39-76.

⁶⁶ A.w., 41. Een van de workshops ging over ‘evangelisch biechten’.

zich op de vorm van de biecht als een instituut, volgens een ritueel patroon (methodisme noemt Thurneysen dat), los van de gemeente en met priesterlijke, ambtelijke voorgangers (klerikaal, zegt Thurneysen). De propaganda eromheen wekt zijn afgrijzen. Hier wordt de vrije genade van God in menselijke regie genomen. Hij merkt daarover op: 'Wie naar de biecht als heilsinstituut verlangt, bedrijft vrome zelfhulp en is op weg naar de magie'.⁶⁷

Deze kritiek neemt niet weg dat Thurneysen de zaak waarom het gaat in de biecht belangrijk vindt, want hij erkent dat het verlangen ernaar opkomt uit de diepe levensonrust van de moderne mens en het onvermogen om zichzelf te helpen. Hij zoekt een evangelisch gezuiverde vorm van de biecht. Zijn benadering heeft de volgende kenmerken.

- Vrijheid. Uitgangspunt is de vrijheid van Gods genade. Als je van de biecht een wet maakt (een instituut), dan wordt die vrijheid aangetast. Biechten gebeurt op basis van vrijwilligheid (geen wet), in een niet georganiseerde vorm (geen methode) en op grond van Gods vergeving in Christus die voorop gaat. Dat maakt biechten tot een vreugdevolle zaak, je doet het uit dankbaarheid.
- Soorten. Als belijdenis voor God is bidden de grondgestalte van de biecht, zoals in Psalm 51: ofwel als openbare schuldbelijdenis en genadeverzekondiging in de kerkdienst, ofwel als persoonlijk, dagelijks gebed (hartenbiecht).⁶⁸ De privébiecht is daarvan hooguit de afgeleide. Dat is in lijn met Zwingli en Calvijn; maar Thurneysen onderstreept stekker en concreter de gemeente als plaats van de vergeving. Christus vergeeft via prediking, doop en avondmaal, in het midden van de gemeente. In dat rijtje hoort de biechtstoel niet thuis. 'Biecht is gemeentewerk en richt zich tot Christus in de Heilige Geest.'⁶⁹ De privébiecht voegt daaraan niets toe, maar kan vandaaruit plaatsvinden, als het nodig is. De vergeving is dan de toepassing van de prediking op de enkeling. Dit is in de lijn van Calvijn.
- Elementen. Van de twee elementen *confessio* en *absolutio* legt Thurneysen alle nadruk op de vergeving door Christus. Biechten als belijden van zonde impliceert het erkennen van je verantwoordelijkheid daarvoor en gebeurt in de hoop op bevrijding door de vergeving. Omdat de genade voorop gaat, is de menselijke prestatie uitgesloten: geen berouw vooraf en geen satisfactie achteraf. De vergeving werkt wel door in de verandering van iemands leven door een nieuwe gehoorzaamheid. 'In en met de vergeving komt omkeer en verandering over de mens.'⁷⁰ Niet als boetewerken (*keine Wiedergutmachungen*), maar als genadewerk. Thurneysen werkt niet uit wat het erkennen van verantwoordelijkheid voor de door zonde getekende daad betekent voor de relatie met de naaste die door die daad

⁶⁷ Thurneysen, 'Beichte', 61.

⁶⁸ A.w., 46, 51v. en 64v. Vgl. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, 254.

⁶⁹ Thurneysen, 'Beichte', 51.

⁷⁰ A.w., 71.

schade heeft geleden.⁷¹ De focus is gericht op de relatie tussen God en de enkeling als zondaar.

- Vorm. Omdat de biecht niet afzonderlijk georganiseerd kan worden, vindt zij plaats in het kader van een pastoraal gesprek met een naaste, als 'wederzijdse zielzorg' (Jac. 5,16). In lijn met Calvijn en Luther is volgens Thurneysen het doel hiervan de naaste die lijdt onder diepliggende schuldproblemen te troosten en te versterken.⁷² De vorm waarin dat gebeurt is vrij: er is geen bijzondere biechtliturgie nodig, geen kaarsen, crucifix, of stola. Thurneysen betreft die vrijheid ook op de plaats: het hoeft niet in de kerkruimte of een biechtkamer. 'Dat is allemaal eerder hinderlijk dan bevorderlijk, omdat het lijkt op een georganiseerde biecht', zegt hij.⁷³ Een echte, pastorale biecht kan ook gebeuren in de woonkamer, slaapkamer of keuken, in de trein of onderweg, net zo goed als in de studeerkamer van de dominee. Genade is niet aan ruimte of gebruiken gebonden.
- Absolutie. De vrijspraak is onvoorwaardelijk vanwege Christus' offer.⁷⁴ Vanwege deze uitsluitende volmacht van Christus heeft Thurneysen ernstig bezwaar tegen de indicatieve vorm van de absolutie, omdat die de klerikalisering en de macht van de priester impliceert. Zoals de biecht plaatsvindt in het gebed, zo gebeurt ook de absolutie alleen biddend (deprecatief) en verkondigend (declaratief) met de toezegging: 'zo spreekt Christus je vrij!'⁷⁵
- Biechthoorder. De afwijzing van klerikalisme impliceert de afwijzing van het alleenrecht van de predikant. De biechthoorder is een broeder of zuster van de gemeente, onder wie de predikant. Belangrijker dan het 'wie' zijn de vereisten voor de biechthoorder: deemoed en toewijding aan de naaste, bereid zijn tot een werkelijke ontmoeting en vertrouwen op de genade.

5. *Biechtarrangement in het justitiepastoraat*

De vraag in deze bijdrage is hoe de variaties in de vormgeving van de biecht de justitiepastor kunnen helpen in het gesprek met gedetineerden rond schuld en vergeving. Met enkele samenvattende conclusies hoop ik

⁷¹ Thurneysen, 'Beichte', 45. Op p. 69 bespreekt hij wel de verzoeningsbiecht uit Matt. 5,23-25, maar werkt dit niet concreet uit.

⁷² A.w., 54v., waar Thurneysen achtereenvolgens uitvoerig citeert uit Calvijns *Institutie* III.4.14 en Luthers *Grote Catechismus*.

⁷³ Thurneysen, 'Beichte', 74.

⁷⁴ Thurneysen noemt dit punt niet in 'Beichte', wel in *Die Lehre von der Seelsorge*, 263.

⁷⁵ Thurneysen, 'Beichte', 56v. en 64v. Thurneysen hecht niet aan de precieze formulering (geen techniek en methode), als het hele gesprek maar blijkt geeft van Gods vergeving 'ook als er van vergeving helemaal niet uitdrukkelijk wordt gesproken'. Het moet ervaarbaar zijn in de houding en manier van spreken van de pastor: 'jij bent met je zonde en zorg in de hand van de goede herder!', vgl. *Die Lehre von der Seelsorge*, 275.

justitiepastores te stimuleren in de bezinning op de vormgeving van dit aspect van hun pastorale praktijk.

1. De biecht wordt in de verschillende reformaties gewaardeerd met het oog op de vrijheid van de christen. De lutherse traditie benadrukt wat meer de innerlijke vrijheid van het geweten, de calvinistische traditie vraagt daarnaast ook aandacht voor de relationele en sociale dimensie van de vrijheid. De biecht biedt de gedetineerde dus de mogelijkheid om in gevangenschap te zoeken naar de vrijheid van een christenmens.
2. De vrijheid impliceert zowel de vrijheid *om* te biechten als *hoe* te biechten. De pastor is vrij om een eigen, passend biechtarrangement samen te stellen en de gedetineerde is vrij om daar wel of geen gebruik van te maken – al benadrukt de lutherse traditie dat het je vrijheid schaadt als je niet biecht. Deze vrijheid relateert de noodzaak van het gesprek over en het belijden van schuld op drie manieren. Ten eerste is de hartenbiecht een voldoende vorm van schuldbelijdenis. Ten tweede wordt daarbij het belang van de algemene schuldbelijdenis en genadeverklaring in de kerkdienst erkend en zet de calvinistische traditie deze vorm voorop. De privébiecht is een afgeleide van de kerkdienst, alleen van belang voor persoonlijke noodsituaties. Ten derde is het aan de biechteling om te bepalen of er iets te belijden valt en zo ja wat. Kortom: de justitiepastor volgt de gedetineerde.
3. De kern van de biechtarrangementen wordt meestal beperkt tot de twee elementen van schuldbelijdenis en vergeving. De lutherse traditie hecht aan een zelfstandige vormgeving van de biecht, terwijl de calvinistische traditie beide elementen ziet als onderdeel van het biechtgesprek. Daarnaast wijzen Calvijn en Bonhoeffer op het belang van andere elementen, in het bijzonder de vroegkerkelijke *reconciliatio*, verzoening met de gemeenschap. Thurneysen stelt de rol van de gemeente voorop. In dit spoor is in het justitiepastoraat de verbinding met de gemeenschap in de kerkdienst belangrijk. Calvijn erkent verder het belang van genoegdoening als onderdeel van de verzoeningsbiecht. Deze inzichten kunnen vruchtbaar gemaakt worden voor herstelgericht justitiepastoraat waarin gewerkt wordt aan verzoening met het slachtoffer, maar dat ook vraagt om herstel van de relatie met de naasten in familie en de kerkelijke gemeente. Als laatste noem ik het belang van het gewetensonderzoek, waarvoor pastores materiaal kunnen aanreiken (Bonhoeffer) en waarbij zij in het biechtgesprek een begeleidende rol kunnen spelen (Spener).⁷⁶
4. De vrijheid hoe te biechten betreft vorm, inhoud, keuze van de biechthoorder en plaats. Deze aspecten moeten dienstbaar zijn aan het helpen van de ander. Daarom kiest Bonhoeffer voor de eettafel en vraagt

⁷⁶ PKN, *Dienstboek – een proeve. Deel II Leven, zegen, gemeenschap* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2004), 357 en 364v., reikt een biechtspiegel aan, maar noemt niet de begeleidende rol van de pastor. Zie a.w., 375-379 over het gewetensonderzoek in de boeteviering en a.w., 344 over het zelfonderzoek in het klassiek gereformeerde avondmaalsformulier.

Thurneysen ruimte voor alledaagse plaatsen. De justitiepastor dient vormen en plaatsen te kiezen die de biechteling ruimte geven. Of justitiepastores in het biechtgesprek gebruik maken van rituele elementen en zo ja, met welk effect, behoeft nader onderzoek.⁷⁷ Gesprekken tijdens de studiedagen suggereren dat het gebruik van een formele orde een uitzondering is in het protestantse justitiepastoraat.⁷⁸

5. Alle variaties grijpen terug op de kloosterlijke lijn van de biecht en beogen het pastorale karakter te herstellen tegenover de middeleeuwse nadruk op de kerkelijk-juridische lijn. De pastor is herder, geen rechter. Hij/zij oordeelt niet, maar troost, geeft raad, zoekt genezing. Steeds wordt benadrukt dat de pastor niet in het hart van de ander kan kijken. Deze rol bepaalt het eigene van de justitiepastor. Daarmee wordt de autonomie van de ander gerespecteerd.
6. Calvijn, Bonhoeffer en Thurneysen grijpen terug op de vroegkerkelijke praktijk van de gemeente als de biechthoorder en de vergevende en herstellende instantie, vooral door middel van het gebed. De justitiepastor beschikt met de kerkdienst in de gevangenis in dit opzicht over een unieke gelegenheid voor gemeentevorming.⁷⁹ Daarnaast doet de justitiepastor er goed aan lokale geloofsgemeenschappen te herinneren aan deze vergevende en herstellende taak, als een vorm van *re-membering*. Daar ligt overigens ook een opdracht voor de betreffende instanties van de landelijke kerken.
7. In tijden van verandering speelt de biecht, naast de geestelijke en troostende functie, vaak een rol bij het helpen vormgeven van een nieuw leven. Het biechtgesprek heeft dan een pedagogische, educatieve en bij Calvijn ook een disciplinaire en een hulpverlenende functie. In het justitiepastoraat kan het biechtgesprek dus helpen om het pastorale doel te verbinden met vormende activiteiten en met oriëntatie op nazorg (integraal werken).
8. De justitiepastor heeft regelmatig te maken met ernstige delicten. Als slachtoffers niet om vergeving is gevraagd of als vergeving teveel van hen vraagt, roept dat voor de justitiepastor de vraag op hoe van vergeving te spreken. Bonhoeffer kan hier verder helpen: alleen in de gemeente kan van vergeving worden gesproken, want voor een enkeling is dat te zwaar. De justitiepastor vergeeft niet, maar verkondigt de vergeving die Christus

⁷⁷ PKN, *Dienstboek. Deel II* noemt optioneel enkele rituele elementen (kaarsen, stola, knielbank, handoplegging, betekening met kruis) wat past in de genoemde vrijheid, maar de aandacht hiervoor ligt vanuit de genoemde biechtarrangementen niet voor de hand en lijkt vooral aan te sluiten bij de huidige interesse in rituelen.

⁷⁸ B. Rijpkema en M. Terlouw, 'Individueel pastoraat', in: A. H. M. van Iersel en J. D. W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat* (Budel: Damon, 2009), 349-372, bespreken meerdere mogelijkheden voor de inzet van rituelen in het justitiepastoraat.

⁷⁹ J. Eerbeek en F. van Iersel, 'Theologische kernthema's', in: Van Iersel en Eerbeek, *Handboek justitiepastoraat*, 188-190.

schenkt. Bovendien kan iemand alleen de biecht horen onder het kruis van Jezus omdat hij/zij daar de eigen goddeloosheid ontdekt. Calvin en Thurneysen verwijzen daarom naar de kerkdienst, waar aan de gemeente de vergeving van Christus wordt verkondigd.

Tussen pastorale zorg en gevangenisregels

Marian Boersen-Rigter¹

1. *Inleiding*

Het onderzoek richt zich op het werk van de rooms-katholieke justitie-pastores. Zij zijn in dienst van de overheid en worden gezonden door de bisschop. Dit kan spanning opleveren, want de regels in de gevangenis kunnen een belemmering zijn voor de pastorale zorg die de pastor zou willen verlenen. Dit is de aanleiding voor het onderzoek: 'hoe gaan pastores om met deze spanning?'

2. *Concrete voorbeelden*

Om onderzoek te doen naar de spanning in het werk is er voor gekozen interviews te houden. Vijf justitiepastores zijn geïnterviewd. Zij kregen twee waar gebeurde casus voorgelegd en hebben daarop gereageerd. Van het gesprek dat daaruit volgde is een verslag gemaakt in de vorm van portretten. Deze portretten zijn vervolgens geanalyseerd.

3. *Twee casussen*

In Casus 1 wordt een gedetineerde met spoed naar het ziekenhuis gebracht vanwege een hartaanval. In het ziekenhuis vraagt hij aan de bewakers om een geestelijk verzorger. Dat wordt geweigerd omdat hij, als gedetineerde, geen bezoek mag ontvangen. Teruggekomen in de gevangenis vertelt hij zijn verhaal aan de pastor. De vraag aan de geïnterviewde pastor: wat zou jij doen als deze situatie jou zou overkomen?

In Casus 2 heeft een gedetineerde zojuist gehoord dat zijn moeder ernstig ziek is en spoedig zal komen te overlijden. Hij wil graag bij haar op bezoek om nog veel dingen met haar te bespreken, met name de spijt die hij heeft over zijn delict. Hij vraagt: 'Pastor kunt u wat voor me doen?' Ook nu de vraag aan de geïnterviewde pastor: wat zou jij doen als deze situatie jou zou overkomen?

4. *De resultaten*

Uit de analyse blijkt dat voor alle pastores het welbevinden van de gedetineerde het belangrijkste is. Zij willen hem bijstaan. Want zo kan hij zijn eigen waardigheid overeind houden. Hij mag er zijn als mens. Bepalend voor

¹ Marian Boersen-Rigter is justitiepastor in de PI te Veenhuizen. In februari 2018 voltooide zij de Master *Christianity and Society* aan de Universiteit van Tilburg met de thesis *Between pastoral care and prison rules. How do prison chaplains deal with the tension between pastoral care and prison rules?*

de manier van werken van de pastor is het eigen karakter, de eigen ervaringen en het eigen gevoelsleven.

5. *Opvallende zaken*

- Alle pastores zijn verontwaardigd over het feit dat de man uit casus 1 niet de ondersteuning kreeg waar hij om vroeg. Unaniem is men van mening dat de nazorg erg belangrijk is omdat dit helpt emoties te verwerken en te kanaliseren.
- Unaniem vinden de pastores dat de man uit casus 2 afscheid moet kunnen nemen van zijn moeder. Dat helpt om in het reine te komen met wat er gebeurd is en om een nieuw trauma – geen afscheid kunnen nemen – te voorkomen.
- Pastores hebben een gezonde dosis achterdocht. Zij zullen onderzoeken of het verhaal van de gedetineerde uit casus 2 klopt.
- Wat de man zelf kan regelen moet hij zelf regelen.
- Pastores vertonen een grote mate van gelatenheid. Soms lukt het niet om te bereiken wat je vanuit menselijk oogpunt zou willen bereiken. Hun ervaring leert hen om zich daarbij neer te leggen. Het is geen onverschilligheid maar neigt meer naar machteloosheid.
- Eén pastor vraagt zich af: hoe zijn de regels eigenlijk?
- Als interventies worden genoemd: praten; bidden, in allerlei varianten waaronder vormen van kerkdiensten; rituelen, zoals het branden van een kaars.
- Geen van de pastores noemt Bijbelpassages of verwijst naar Bijbelse verhalen.
- Een van de pastores zal de casus inbrengen in een bijeenkomst van ‘moreel beraad’.

Enkele pastores zullen, als ‘zachte rebel’ (naar de uitdrukking van de Duitse ethica Helen Kohlen), naar de directie gaan:

- om te benadrukken dat de menswaardigheid in acht genomen moet worden.
- omdat zij vinden dat opkomen voor het welzijn van de gedetineerden onderdeel is van hun werk.

Pastores die niet naar de directie gaan geven als argumenten:

- ik ben er alleen voor de pastorale zorg.
- de inrichting organiseert zelf al veel, zoals bezoek of Skype.

6. *Herstelgericht werken*

De werkzaamheden van de pastor kunnen ‘helend’ zijn. Dit is een opstap naar herstelgericht werken, een methode om dader en slachtoffer met elkaar in contact te brengen. Dit is helend voor slachtoffer en dader. De confrontatie met de schade die de dader heeft aangericht en het leed dat hij veroorzaakt

heeft kan helpen om tot nieuwe inzichten te komen. Pastores kunnen hierin een bemiddelende rol spelen.

7. *Moreel beraad*

In een bijeenkomst van moreel beraad, waaraan alle disciplines in de inrichting mee kunnen doen, wordt over de casus gereflecteerd. Het helpt om goede keuzes te maken. Pastores kunnen voeding geven aan die discussie.

8. *Conclusie*

Pastores zijn in dienst van de overheid en hebben de zending van de bisschop. Zij werken in de inrichting en kennen de situatie van binnenuit. Hierdoor kunnen zij – als een zachte rebel – opkomen voor de gedetineerde en in de inrichting steeds weer wijzen op het belang van menswaardige behandeling van gedetineerden. Dit kan spanning opleveren maar de pastores accepteren dit; het hoort bij het werk. Voor enkele pastores is het een uitdaging om accenten te leggen zoals herstelgericht werken en moreel beraad.

'Het kleine verschil met ons'

Gemeenteleden over zonde in relatie tot tbs'ers

Rozemarijn van 't Einde¹

1.1 Inleiding

In dit onderzoek is onderzocht wat de ontmoeting met tbs-patiënten voor effect heeft op leden van een kerkelijke gemeente met betrekking tot hun denken over zonde. Er is een ontmoeting georganiseerd, waarna de respondenten zijn geïnterviewd. Verder is gekeken in hoeverre de respondenten in staat waren hun ervaringen te delen met andere gemeenteleden.

1.2 Aanleiding onderzoek

De aanleiding voor het onderzoek was verbazing. Ik observeerde dat in sommige kerken het begrip zonde voornamelijk wordt gebruikt om te spreken over binaire zaken: over dingen die iemand óf wel óf niet had gedaan. In andere kerken merkte ik dat de term juist ontbrak, terwijl die toch relevant is wanneer de kerk bijvoorbeeld wil spreken over discriminatie. Dat deze manier van denken over zonde mij verbaasde kwam doordat ik door ontmoetingen met justitiabelen had geleerd dat je het kwaad niet exclusief aan een bepaalde groep mensen kunt toewijzen, maar dat het juist iets is dat in ons allemaal huist. Toen klasgenoten op bezoek waren geweest in een justitiële instelling, merkte ik dat er bij hen ook iets was veranderd op dit vlak.

De verbazing leidde tot mijn onderzoeksvraag: Welke mogelijke effecten heeft een ontmoeting met tbs-patiënten op gemeenteleden met betrekking tot de toe-eigening van het begrip zonde?

1.3 Uitvoering

Ik heb vier gemeenteleden verzameld die bereid waren in ontmoeting te treden met vier onbekende anderen. Ze wisten op het moment van aanmelding nog niet dat ze tbs-patiënten zouden gaan ontmoeten. De ontmoeting bestond uit een maaltijd waarbij naast de patiënten en de gemeenteleden ook een van de geestelijk verzorgers van de kliniek en ikzelf aanwezig waren en observeerden. Na afloop heb ik diepte-interviews afgenomen bij de gemeenteleden.

1.4 Ervaring

In het eerste gedeelte van deze interviews sprak ik met hen over hun ervaring omtrent de ontmoeting. Ze gaven aan dat ze vooraf niet zo goed

¹ Rozemarijn van 't Einde werkt in de Van der Hoeven Kliniek op de afdeling onderwijs. Zij voltooide in 2016 de Master Criminologie aan de Universiteit Utrecht en in 2018 de Master Gemeentepredikant aan de Protestantse Theologische Universiteit te Amsterdam. De titel van haar masterthesis luidde: *'Disclaimer: ik heb in een tbs-kliniek gezeten'. Een onderzoek naar mogelijke effecten van een ontmoeting met tbs-patiënten op de toe-eigening van het begrip zonde.*

wisten wat ze moesten verwachten bij een tbs-kliniek en dat ze het spannend vonden om naar binnen te gaan. Die spanning verdween al snel toen ze hun gesprekspartners ontmoetten. Ze waren verbaasd over hoe normaal de patiënten op hen overkwamen. Ook dachten ze tijdens de ontmoeting na over het strafsysteem en gingen ze het construct 'misdadiger' ontleden. Zo werden ze zich bewust van de sociaaleconomische factoren die een rol spelen bij een delict en van de totaliserende werking van straf: het heeft gevolgen voor alle aspecten van het leven van de gestrafte. Ook gingen ze zich emotioneel verplaatsen in de patiënten en hun situatie. Een emotioneel gevolg van de ontmoeting was dat ze zich in toegenomen mate dankbaar voelden, bijvoorbeeld voor hun vrijheid. De ontmoeting werd door de deelnemers als zeer positief ervaren. Na de ontmoeting zochten respondenten meer informatie over tbs en spraken met anderen over hun ervaring. De ontmoeting had verder bijgedragen aan de ontwikkeling van een dialectische logica: een bewustzijn dat de mogelijkheid bevat om incomplete informatie en (schijnbare) tegenstellingen te tolereren. Ze vroegen zich bijvoorbeeld af in hoeverre je iemand volledig verantwoordelijk kunt houden voor een delict. Doordat ze beseften welke psychosociale factoren een rol spelen bij het plegen van een delict en zij het goede in de patiënten zagen, veranderde hun mensbeeld. Ook zagen ze door de ontmoeting dat criminaliteit symptomatisch kan zijn voor de schaduwkanten van de maatschappij: een delict staat niet op zichzelf, maar vindt plaats onder omstandigheden die ertoe bijdragen dat iemand tot een delict komt. Een deel van die omstandigheden is het gevolg van tekortkomingen in de maatschappij. Deze inzichten leken echter niet automatisch te leiden tot een verandering in ideeën over zonde. Wel leidde het tot een groter besef van Gods genade.

1.5 De koppeling met 'zonde'

In het tweede gedeelte van het interview heb ik de ervaringen van de respondenten met hen gekoppeld aan het begrip zonde. In het eerste gedeelte hadden ze allen wel inzichten benoemd die te maken hadden met zonde, maar ze gebruikten de term zonde hierbij niet. Toen de koppeling gemaakt werd, leidde dit bij de respondenten tot een toegenomen aantal betekenisconnotaties bij het begrip zonde. Dat kwam doordat de ontmoeting een referentiekader bood waartoe respondenten zich konden verhouden. Het juridische kader gaf termen als 'toerekeningsvatbaarheid' waarmee over zonde kan worden nagedacht. Maar er waren ook veel barrières om het over zonde te hebben: een gebrek aan kennis over zonde, een nauwe definitie van zonde en – deels daaraan verbonden – moeite om het eigen leven in termen van zonde te beschouwen. Deugdethische visies konden behulpzaam zijn om een verband te leggen tussen de eigen zonde en die van patiënten, maar vervolgens was het lastig om zonde aan te duiden als schuld.

Ook heb ik in het kader van mijn onderzoek een gespreksavond georganiseerd waar de respondenten hun ervaringen deelden met andere gemeenteleden. Hier konden de respondenten hun toegenomen relationele bewustzijn vruchtbaar met andere gemeenteleden communiceren en door de

onderwerpen die zij ter sprake brachten werden de aanwezigen zich bewuster van hun aandeel in zondige structuren, waardoor zonde een vruchtbaarder en rijker begrip voor hen leek te worden, dat betrekking kreeg op meer dan alleen persoonlijke moraliteit. Een deel van deze toegenomen (her)waardering van het begrip is toe te schrijven aan het feit dat er een gesprek over plaatsvond waardoor deelnemers werden uitgedaagd zich op nieuwe manieren tot de term te verhouden. De meeste deelnemers gaven achteraf echter aan dat er niets was veranderd in hun denken over zonde. Wel vonden ze het interessant om het in dit kader over zonde te hebben en gaven ze aan dat het leidde tot een toegenomen gevoel van dankbaarheid voor Gods genade. Het begrip zonde kon behulpzaam zijn om de verhouding tussen hen en de patiënten in een ander licht te beschouwen: het kwaad waaronder het delict van de patiënt valt wordt door het zonde te noemen iets dat hoort bij mens-zijn. Datzelfde kwaad kan ook greep op jou hebben en is iets waar jij – net als de patiënt – tegen moet vechten.

2.1 *Sociaal-affectieve bekering tot de gevangenen*

Naast bovenstaande resultaten was er nog een opvallend bijkomend resultaat van het onderzoek. Bij twee respondenten nam ik waar dat ze een soort euforische gloed over zich hadden wanneer ze spraken over hun ontmoeting. Deze specifieke gloed had ik eerder gezien bij familieleden en klasgenoten die een ontmoeting met justitiabelen hadden gehad. Toen ik vroeg waar hun enthousiasme vandaan kwam, antwoordden ze dat dit kwam door de ontdekking dat de patiënten niet veel verschilden van hen. Om meer te weten te komen over dit verschijnsel heb ik contact opgenomen met andere mensen bij wie ik het had waargenomen. Er bleken veel overeenkomsten te zijn in hun verhaal, wat opvallend was omdat het meerdere lagen bevatte. Ik ben samen met hen een beschrijving gaan opstellen van hun gemeenschappelijke ervaring. Dit leidde tot de onderstaande beschrijving. Ieder van de respondenten herkent zich in elke zin, tenzij anders aangegeven.

Toen ik nog geen justitiabelen had ontmoet, zag ik hen als monsters in een enge film of onberekenbare mensen.² Ik verwachtte dat het direct duidelijk zou zijn dat het 'boeven' zijn: ik dacht dat ik dat zou kunnen zien of aanvoelen.³

De ontmoeting voelde alsof de spannende muziek die de film zo eng maakt ineens wegviel: ik werd geconfronteerd met de realiteit, die helemaal niet zo eng bleek te zijn. Want ineens bleken monsters niet te bestaan, bleken die 'onberekenbare mensen' heel normaal te zijn. De mensen die ik ontmoette, waren geen mensen die slechtere intenties leken te hebben dan ikzelf. Het waren mensen waarmee ik kon praten, mensen die redelijk zijn. Ik

² De respondenten herkenden zich in een van de twee beelden.

³ Sommige respondenten herkenden zich alleen in een van de twee aspecten. Een respondent had wel verwacht 'een ander soort mensen' te ontmoeten, maar herkent zich niet in de beschrijving 'boeven'.

kon me aan hen relateren. Ze waren eerst een abstract begrip voor me, maar werden nu mijn medemensen. Ze werden mensen met een verhaal en een geschiedenis. Ik voelde verbondenheid met hen en kreeg ook medeleven. Ik vond het naar dat ze op deze plek opgesloten moeten leven, ook al begreep ik tegelijkertijd dat het nodig is. Ik merkte dat ik vond dat ze goede hulp moesten krijgen om uit hun situatie te komen en dat ze een nieuwe kans verdienen, als ze gemotiveerd zijn om zich daarvoor in te zetten. Want ik ging geloven dat er manieren zijn waarop justitiabelen geholpen kunnen worden om te stoppen met crimineel gedrag.

Ik stelde mijn visie bij. De veroordeling die ik van tevoren had werd in perspectief gezet.

De ontmoeting greep me aan, want ik had niet alleen het goede, het menselijke in de 'slechte mens' ontdekt, maar ook het potentiële 'monster' in mijzelf: ineens besepte ik dat ook ik (mogelijk) in staat ben tot een delict. Ook ik had in een justitiële instelling terecht kunnen komen.

Dit confronterende besef werd door twee soorten gedachten minder confronterend:⁴

- 1. Ik schat de kans dat ik daadwerkelijk een delict zal plegen niet groot in. Mijn leven verloopt een stuk voorspoediger dan dat van de justitiabele(n) die ik heb ontmoet. Daarnaast heb ik nooit de aandrang ervaren om een ernstig delict te plegen.*
- 2. Ik ging mezelf gelukkig prijzen, omdat ik nooit iets dergelijks heb gedaan. Mijn fouten zijn gelukkig nooit zo ernstig geweest dat ze tot een gevangenisstraf hebben geleid. Ik werd me meer bewust van de goede voorbeelden die ik om me heen heb gehad en de goede omstandigheden, mogelijkheden en kansen die ik heb. Dit maakte me dankbaar.*

Doordat mijn oordeel over de justitiabele veranderde, veranderde vreemd genoeg ook mijn oordeel over andere dingen. Niet alleen het delict van de justitiabele(n) heeft een specifieke context en aanleiding, elke fout die ik of de mensen om mij heen maken vindt plaats in een specifieke context. Nu is dit natuurlijk geen nieuw inzicht, ik had het al wel vaker bedacht. Maar nu werd het anders, doordat het blijkbaar zelfs gold voor zoiets heftigs als een ernstig delict. Het maakte dat ik minder veroordelend ging kijken naar situaties om me heen. Dit voelde rechtvaardiger, want ik deed daardoor meer recht aan de situatie van anderen. Ook was er iets anders veranderd. Doordat mijn beeld van justitiabelen anders werd, kreeg ik het idee dat crimineel gedrag beheersbaarder is dan ik eerder dacht. Ik denk nu meer

⁴ Een van de respondenten kreeg door de ontmoeting niet het gevoel zelf in staat te zijn tot het plegen van een delict. Ze kon zich wel voorstellen dat ze een delict zou kunnen plegen als ze bijvoorbeeld een slechte opvoeding had gehad, maar niet in haar huidige situatie. Wel zei ze: dat de ontmoeting 'alert maakt' op omstandigheden waarop mensen tot zo'n delict komen. Het betreft de respondent die in een jeugdgevangenis heeft gewerkt.

dan eerder dat er manieren zijn om gedetineerden te helpen om minder snel weer de fout in te gaan.⁵

Ik voelde me na de ontmoeting opgelucht. Want mijn mensbeeld was positiever geworden. Ik had eerder ook al wel een positief mensbeeld, maar dat werd nu weer bevestigd. Daardoor kreeg ik meer vertrouwen in het goede van de mens, een fijne ontdekking! Ik hoopte altijd al dat de mens van nature goed was, maar soms leek het moeilijk om die gedachte vast te houden, bijvoorbeeld door berichten over justitiabelen in de media. Na de ontmoeting ervaarde ik die berichten als erg eenzijdig: er wordt vaak niet recht gedaan aan het feit dat deze daders ook mensen zijn. Mensen met een verhaal en de mogelijkheid om te veranderen. Toch merkte ik dat de berichten ook na de ontmoeting invloed op me hadden: ze hadden een dempende werking op de lichte euforie die ik na de ontmoeting voelde. De berichten confronteerden me namelijk weer met het feit dat de mensen die ik had ontmoet ook heftige delicten hebben gepleegd.

Maar wat niet is veranderd en waarschijnlijk ook niet meer gaat veranderen, is dat ik hen altijd primair als mensen zie. Door de ontmoeting heeft wat dit betreft een onomkeerbare verandering plaatsgevonden. Ik merk dat ik sindsdien genuanceerder spreek en denk over justitiabelen. Door de ontmoeting heeft mijn wereldbeeld meer diepte gekregen, omdat de werkelijkheid een stuk genuanceerder bleek dan ik dacht. Het heeft mijn wereldbeeld verrijkt.⁶

Het positieve gevoel dat respondenten kregen lijkt te maken te hebben met een vorm van waarheidsvinding: ze hebben een waarheid ontdekt die hen blij, positiever en dankbaar maakt. De ervaring lijkt intens geweest te zijn. Dit valt te verklaren uit een aantal factoren. Allereerst verschilde de verwachting van de ontmoeting met de werkelijkheid, die een stuk positiever bleek te zijn dan van tevoren was gedacht. Vervolgens voelden respondenten een onverwachte betrokkenheid, waarbij ze de context van de ander gingen zien en hem of haar goede dingen gingen toewensen en hoop kregen voor een situatie die ze eerder in grotere mate als hopeloos zagen. De voornaamste reden dat de ontmoeting een groot effect op hen heeft gehad, lijkt te liggen in het feit dat de respondenten hun ervaringen hebben veralgemeniseerd. Ze betrokken de inzichten die ze hadden opgedaan op andere terreinen van hun leven en

⁵ Twee respondenten herkennen zich hier niet in. De eerste respondent is de degene over wie ik in de voorgaande paragraaf beschreef dat zij de ontmoeting in mindere mate als uniek zag. De andere respondent vermeldt dat ze door verhalen over tbs-patiënten die ze voor de ontmoeting van mij had gehoord al 'een vrij realistisch beeld' had gekregen. De ontmoeting had hier geen verdere invloed op. Twee respondenten voegen toe dat ze tegelijkertijd beseften dat sommige gedetineerden om verschillende redenen nauwelijks meer geholpen kunnen worden, al zouden ze willen dat dit anders was.

⁶ Een respondent vertelt dat ze het hier geformuleerde 'bekerings'-beeld ook herkent bij mensen die in contact komen met de ongedocumenteerde vluchtelingen met wie ze werkt.

kregen daardoor een vernieuwde visie op de werkelijkheid. Deze nieuwe visie beschouwden ze als meer 'waar' dan de visie die ze ervoor hadden.

Auteurs

Drs. Marian C.J. Boersen-Rigter MA studeerde aan de Fontys Hogeschool Theologie en Levensbeschouwing en aan de School of Catholic Theology/Tilburg University. Momenteel werkt zij als R.K. geestelijk verzorgster in de P.I. Veenhuizen.

Drs. Rozemarijn van 't Einde voltooide Master Criminologie aan de Universiteit Utrecht en de Master Gemeentepredikant aan de Protestantse Theologische Universiteit te Amsterdam, met als specialisatie Praktische Theologie en een aanvullend programma tot Geestelijk Verzorgster. De titel van haar masterthesis luidde: 'Disclaimer: ik heb in een tbs-kliniek gezeten'. Een onderzoek naar mogelijke effecten van een ontmoeting met tbs-patiënten op de toe-eigening van het begrip zonde. Rozemarijn liep stage op de afdeling Geestelijke Verzorging van PI Nieuwersluis en werkt sinds 2013 in de Van der Hoeven Kliniek op de afdeling onderwijs.

Prof dr. Rinse Reeling Brouwer is verbonden aan de Protestantse Theologische Universiteit. Op de locatie Groningen doceert hij de geschiedenis van de theologie, met een nadruk op de theologie van de reformatie, de post-reformatie en de dialectische theologie. Op dat veld publiceerde hij onder meer *De handzame Calvin* (2004), *Grondvormen van theologische systematiek* (2009) en *Karl Barth and Post-Reformation Orthodoxy* (2015). Daarnaast is hij op de vestiging Amsterdam bijzonder hoogleraar op de Miskotte/Breukelman-leerstoel voor de theologische hermeneutiek van de Bijbel en draagt van daaruit onder meer bij aan de uitgave van Miskotte's Verzameld Werk, zoals deel 14, *Mystiek en bevinding* (2015). In 2016 publiceerde hij voorts *Eeuwig leven, Agamben & de theologie*.

Ds. Jan R.J. van Gelderop is sinds 2016 justitiepredikant. Van 2000 tot 2009 was hij gemeente-predikant in achtereenvolgens twee protestantse gemeenten binnen de Protestantse Kerk in Nederland. Na 2010 volgde hij een hbo-studie maatschappelijk werk en dienstverlening en werkte bij Ontwennings-centrum De Wending van het Leger des Heils.

Jacques Haers SJ doceert systematische theologie aan de KU Leuven, waar hij ook de Universitaire Parochie leidt. Hij is verantwoordelijk geweest voor het Advanced Masterprogramma in Conflict and Sustainable Peace, en was jarenlang voorzitter van het Centrum voor Bevrijdingstheologieën. Hij is eveneens lid van het Centrum voor Levensbeschouwing en Detentie. Zijn theologische interesses betreffen relationele theologie, gemeenschappelijke onderscheiding, verzoening en vergeving.

Ds. Theunis Veenstra studeerde theologie aan de Rijksuniversiteit Groningen en was ruim twintig jaar gemeentepredikant, eerst in de Nederlands Hervormde Kerk en daarna de Protestantse Kerk. In 2012 werkte hij als protestants geestelijk verzorger op de vrouwenafdeling van PI Zwolle. Van 2015 tot 2018 was hij als geestelijk verzorger actief in het Nederlands – Noorse detentieproject in PI Veenhuizen. Toen PI Veenhuizen in september 2018 weer ingericht werd voor de ‘Nederlandse’ justitiabelen werd hij als protestants geestelijk verzorger aangesteld in beide locaties, Norgerhaven en Esserheem.

Drs. Lucinda van de Ven is revalidatiearts en ervaringsdeskundige na moord. Zij publiceerde in december 2012 haar gedichtenbundel *Parels van verdriet*. Gedichten over een zoektocht in het donker. Najaar 2018 wordt de documentaire *Verloren Vlinder* verwacht, over het verloop van Lucinda’s rouwproces en de langslpende civiele rechtszaak die haar moeder Minke aanspande tegen de dader en zijn ouders met als doel niet alleen een immateriële schadevergoeding te krijgen, maar ook een vergoeding voor inkomstenderving.

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 staf lid 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.