

Liefde in tijden van detentie

Liefde in tijden van detentie

Ryan van Eijk, Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries & Sjaak Körver (red.)

ISBN: 9789462405868

Deel 13

Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat

Tilburg/Amsterdam

Colophon

Published by:

Wolf Legal Publishers (WLP)

PO Box 31051

6503 CB Nijmegen

The Netherlands

info@wolfpublishers.nl

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher. Whilst the authors, editors and publisher have tried to ensure the accuracy of this publication, the publisher, authors and editors cannot accept responsibility for any errors, omissions, misstatements, or mistakes and accept no responsibility for the use of the information presented in this work.

Liefde in tijden van detentie

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

Deel 13
Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat
Tilburg/Amsterdam
Colophon

2020

Eerder 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. de Wit, E. Jonker & R. van Eijk (red.), *Over kwaad verhalen. Context en praktijk van het justitiepastoraat* (Nijmegen 2010)

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

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

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

Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries & R. van Eijk (red.), *Lost in translation? De (ex-) gedetineerde in de participatiesamenleving* (Nijmegen 2014)

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

R. van Eijk, G. Loman & Th. De Wit (Eds.), *For Justice and Mercy: International Reflections on Prison Chaplaincy*, Wolf Legal Publishers: (Nijmegen 2016)

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

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

Th.W.A. de Wit, R.J. de Vries & R. Kruizinga (red.), *Hoop in de bajes* (Tilburg/Amsterdam 2018)

Inhoudsopgave

Inleiding: Liefde in tijden van detentie Ryan van Eijk & Theo W.A. de Wit	7
Agapè ('liefde'): een omstrede grondmotief in de Westerse cultuur Govert Buijs	13
Aandacht voor vaderschap in tijden van detentie Joni Reef	33
Liefde heeft een lange adem... Jan Lange	47
Liefde: passie, deugd en inoefening Toke Elshof	59
Een ambivalente liefde: de relatie tussen gevangenis(straf) en christendom Ryan van Eijk	75
Uit liefde <i>Concepción en Julia: historische vernieuwers in de zorg voor gevangenen</i> Jorge García Cuerva	93
Uit het veld	105
Justitiepastoraat: een doorslaand succes Kees de Groot	107
De pastor en de hulpverlener <i>Ontwikkelingen in de wereld van het justitiepastoraat na 1990</i> Erik Sengers	123
Grond onder de voeten!? <i>Over het omgaan met de waarheidsvraag in de pastorale begeleiding van gedetineerden</i> Jan Kraaijeveld	137
Grond onder de voeten: over waarheid en betrouwbaarheid Ids Smedema	143

Humanitaire wreedheid	157
<i>Met C.S. Lewis op zoek naar een ethiek van het straffen</i> Theo W.A. de Wit	
Personalia	169

Inleiding: Liefde in tijden van detentie

Ryan van Eijk en Theo W.A. de Wit

Deze bundel bestaat vooral uit de inleidingen die gehouden zijn tijdens de rooms-katholieke studiedagen in 2019 en enkele daarop aansluitende, meer historische artikelen. Net als het beroemde boek *Liefde in tijden van cholera* van de Nobelprijswinnaar Gabriel García Marquez kent liefde in tijden van detentie vele verschillende aspecten zoals zielsverwantschap, opoffering en overgave, verlangen vanwege gemis van dierbaren, vluchtige passie, troost en geborgenheid. De artikelen geven niet het gehele scala aan aspecten weer, maar besteden wel aandacht aan verschillende manieren waarop (naasten)-liefde in en rond detentie en justitiepastoraat een rol speelt of tot uiting komt.

Naast deze bijdragen zijn twee symposia leverancier voor deze bundel: het symposium naar aanleiding van zeventig jaar justitiepastoraat en het afscheidssymposium van een justitiepredikant.

De filosoof Govert Buijs opent de bundel met een bijdrage waarin hij begint de herkomst en eigen betekenis van het begrip *agapè*, -vaak ietwat ongelukkig vertaald als 'liefde'- te achterhalen. Het leidt tot een brede waaier van karakteristieken die aan het begrip vastzitten. Daarna schetst hij de voortdurende worsteling, al volop in de christelijke traditie zelf, om de radicale implicaties ervan tegelijk overeind te houden maar deze ook praktisch uitvoerbaar te laten zijn, door en voor gewone mensen die geen superheiligen zijn. Het probleem is immers dat a- niet alles kan en b- niet jegens iedereen. Het brengt Buijs bij de werken van barmhartigheid en de ontwikkeling van institutionele sferen die elk op een eigen manier iets van het potentieel van *agapè* realiseren. Maar dat dit hele proces uiterst riskant is, zowel moreel als politiek-sociologisch, maakt hij eveneens duidelijk als hij aan het eind van zijn bijdrage een aantal risico's expliciet benoemt.

Joni Reef is verbonden aan de faculteit Rechtsgeleerdheid van Universiteit Leiden waar ze betrokken is bij de opzet en uitvoering van verschillende onderzoeksprojecten die zich richten op gedetineerde ouders, achterblijvende kinderen en gezinsgericht werken in de strafrechtsketen. In haar bijdrage doet ze verslag van de resultaten uit haar onderzoek, waarbij ze onderscheid maakt tussen de fase van opsporing en aanhouding, het proces zelf, en de detentie. Aandacht voor achterblijvende kinderen blijkt dan in de fase van opsporing en aansporing nog zeker niet vanzelfsprekend. Gezien het feit dat detentie mogelijk een extra risicofactor vormt voor gedragsproblemen geven de onderzoeksresultaten alle reden om de positie en situatie van het minderjarige kind een grotere rol te geven bij het straftoemtingsproces van ouders. Aandacht voor de ouder-kind relatie tijdens detentie blijkt bij te dragen aan het vormen van een realistisch toekomstperspectief als het gaat om re-integratie van het gezin. Het kan ervoor zorgen dat vaders eerder en beter re-integreren in hun gezin en minder terugvallen in de criminaliteit,

want naast de leefdomeinen *werk* en *wonen* is het domein *gezin* bij ouders in detentie sterk bepalend voor het willen stoppen met criminaliteit. Ook kan het bij kinderen die naar criminaliteit neigen preventief werken.

Aan afzwaaiend justitieaalmoezenier Jan Lange was voor de studiedagen gevraagd een reflectie te delen over de vraag in hoeverre liefde een rol heeft gespeeld in zijn werk met en voor gedetineerden. Lange beantwoordt deze vraag met een zeer persoonlijke terugblik die vooral het karakter heeft van een persoonlijk getuigenis van wat hem tijdens zijn werkzame leven gaande heeft gehouden. Hij presenteert dit alles vanuit de voor hem essentiële, relationele driehoek 'ik, de ander en God'.

In haar bijdrage beschrijft de theologe Toke Elshof liefde in tijden van detentie vanuit drie hoeken. De eerste benadering gaat over liefde als een gevoel, een besef van passie of verbondenheid binnen gezins- en familie-relaties en binnen justitie-pastorale relaties. Zulke liefde bestaat binnen en vanwege de gevangeniscontext veelal als een verlangen naar of een gemis aan liefde. De tweede benadering, van liefde als theologale deugd, maakt het mogelijk om de volgehouden betrokkenheid van de justitiepastor te bezien als het beantwoorden aan een opdracht die het hart van de professie vormt, namelijk het verwijzen naar Gods liefde, ook voor hen van wie de menselijke waardigheid wordt betwist. Het daarvoor op de bres staan en de principiële gelijkwaardigheid van de pastorale relatie, - de weerbarstige justitiepastorale kernthema's -, liggen dus in de lijn van die eveneens weerbarstige Goddelijke liefde. Dat liefde als deugd wordt gezien haalt bovendien het perspectief van de inoefening dichterbij. Deze derde benadering wordt uitgewerkt in twee onderdelen. Allereerst een beschrijving van de negatieve theologie als een contemplatieve theologische methode die de ervaring van afwezigheid en gebrek serieus als uitgangspunt neemt. En vervolgens een eerste verkenning van de mogelijke betekenis van de didactische methode van het theologiseren voor het justitiepastoraat.

De bijdragen van Ryan van Eijk en Jorge García Cuerva komen niet voort vanuit de studiedagen maar sluiten er wel bij aan. Van Eijk geeft een historische schets van de relatie tussen gevangenis en christendom. Hij constateert dat er op basis van de Joodse wortels en de vroegchristelijke geschiedenis een onvermijdelijke, maar ook ambivalente relatie is tussen christendom en gevangenis: enerzijds is voor christenen de gevangenis een plek van onheil, anderzijds ook een plek van heil in de zin van een vindplaats van God en bekering. Deze relatie uit zich in een houding van kritische betrokkenheid met als beoogd doel herstel (bekering, vergeving en verzoening) voor de gedetineerde en humanisering van de gevangenis(straf).

Cuerva beschrijft in zijn artikel het leven van twee vrouwen en hun invloedrijke bijdrage in de geschiedenis aan de zorg voor gevangenen. Hij doet dit via de Spaanse Concepción Arenal en de Italiaans-Franse Julia Colbert, die beiden als bevoorrechte, adellijke vrouwen in het negentiende -eeuwse Europa geraakt worden door de omstandigheden van gevangenen en zich in hun leven op allerlei manieren concreet en direct engageren om deze omstandigheden te verbeteren. Cuerva presenteert ze als illustratie en inspi-

ratie voor hen die zich tegenwoordig inzetten van gevangenen.

Naast de bijdragen die aansluiten bij de studiedagen zijn er ook artikelen die voortkomen uit gebeurtenissen in het werkveld van het justitiepastoraat. Allereerst zijn er twee bijdragen die gerelateerd zijn aan het feit dat in 1949 het protestantse en rooms-katholieke justitiepastoraat in eigen plaats kreeg binnen het Ministerie van Justitie. Om dit zeventigjarig jubileum te herdenken was er in oktober 2019 aan de Tilburgse Universiteit een symposium gewijd aan dit heuglijke feit onder de titel 'Van toegevoegde waarde'. Kees de Groot van de Tilburg School of Theology hield bij die gelegenheid een toespraak; justitiepastor en godsdienstsocioloog Erik Sengers greep de gelegenheid aan te kijken naar ontwikkelingen in het rooms-katholieke justitiepastoraat van de laatste dertig jaar. Daarnaast bood het afscheidssymposium van justitiepredikant Kraaijeveld met als thema 'Grond onder de voeten?! Over Geestelijke Verzorging en Justitia: omgaan met de waarheidsvraag in de begeleiding van gedetineerden' materiaal ter publicatie en reflectie.

Volgens De Groot is in de meeste Europese landen de geestelijke verzorging van gedetineerden lang in handen geweest van de aldaar dominante kerk. Voorzieningen voor andersgelovigen zijn daar vaak de laatste decennia pas van de grond gekomen en gestempeld door de politieke context, lees: de vrees voor radicalisering. In Nederland hebben uiteenlopende georganiseerde levensbeschouwingen toegang tot detentiecentra via door de staat aangestelde geestelijke verzorgers. De basis voor dit systeem, dat is geworteld in de civil society, werd gelegd toen de minister van justitie in 1949 een hoofd-predikant en een hoofdaalmoezenier aanstelde: een formule voor de toelating van diversiteit. Door deze breed toe te passen werd de bediening van een levensbeschouwelijk diverse populatie structureel georganiseerd. Humanistische, islamitische, en andere geestelijke verzorgers met een minder lange geschiedenis profiteren zo van een systeem dat werd geboren uit de omgang met verscheidenheid in christelijke kring. Hierdoor is er een tamelijk coherente praktijk van geestelijke verzorging bij justitie gegroeid en staat deze vooral in het teken van de persoonlijke vrijheid van godsdienst en minder in dat van de politieke hang naar veiligheid, al neemt de druk in die richting toe.

Sengers beschrijft in zijn artikel hoofdlijnen van de ontwikkeling van het katholiek justitiepastoraat sinds 1989. Na een samenvatting van de voor-geschiedenis worden enkele algemene kenmerken geschetst van deze periode. Uit de bestudeerde literatuur en bronnen blijkt het justitiepastoraat zich te verhouden tot de beleidsontwikkeling van strengere straffen enerzijds en grotere zorg anderzijds. Het justitiepastoraat reageert daarop door enerzijds grotere betrokkenheid bij (na)zorgactiviteiten, anderzijds wordt het in deze periode sterker ingebed in de inrichtingen en in het ministerie. Dit doet een groter beroep op de geestelijke verzorging in het algemeen zich meer te verhouden tot andere disciplines en de eigen rol duidelijker te maken. In de conclusie wordt dit benoemd als de spanning tussen pastor en hulpverlener. Er worden vier ontwikkelingen genoemd die volgens Sengers voor de toekomst aandacht vragen: secularisatie, (culturele, etnische, religieuze, maatschappelijke) diversificatie, complexere problematiek bij de

gedetineerdenpopulatie en verharding van het strafklimaat.

In zijn afscheidssymposium stelt Jan Kraaijeveld zijn persoonlijke worsteling met de waarheidsvraag centraal. En dan niet zozeer de religieuze waarheidsvraag, maar eerder de juridisch-maatschappelijke. Kraaijeveld stelt zich de vraag ‘Wat moet ik als justitiepredikant als de juridisch of maatschappelijk aanvaarde waarheid niet waar is, en er een onschuldige gedetineerde voor me zit?’ Deze waarheidsvraag en hoe daarmee om te gaan in de begeleiding van gedetineerden verdient volgens Kraaijeveld verdere theologische en existentiële doordenking en een verdergaande inhoudelijke discussie.

Collega predikant Ids Smedema, werkzaam bij Defensie, neemt de handschoen van Kraaijeveld op en doet dit met als startpunt een souvenirbeeld gemaakt door een gevangene. Dat beeld suggereert een luisterende houding van de uitgebeelde figuur (een geestelijk verzorger?), maar moet en mag er meer van de justitiepredikant verwacht worden dan alleen luisteren als hij bespeurt dat de waarheid in een zaak geweld is aangedaan? Waar ligt de uiteindelijke loyaliteit dan, zo vraagt Smedema. Hij stelt dat er een aantal mogelijke, vooral rationele redeneringen langskomen voor en tegen bemoeienis door een geestelijk verzorger met de zaak van een gedetineerde. Maar die gaan uit van een veilig buitenperspectief. Smedema voelt uiteindelijk meer voor het innerlijk ervaren appel dat de ander op de geestelijk verzorger blijkt te kunnen doen. Dat geeft uiteindelijk de grond onder voeten.

De bundel wordt afgesloten met een bijdrage van Theo de Wit. Hij biedt een reflectie op een bijzonder project in de gevangenis van Leuven Centraal in België. Daar werd onder leiding van twee docenten van het *Centrum voor religie, ethiek en detentie* te Leuven een onderwijsproject opgezet waaraan naast gevangenen ook studenten van de Leuvense Universiteit participeerden. Het resultaat van het project was een document dat de instemming van minstens twee-derde van de deelnemers kon wegdragen. Het document biedt een mooi inkijkje in de diepgaande reflecties van de groep. De Wit gaat in het bijzonder in op een door de groep gelezen artikel van de Britse schrijver-filosof C.S.Lewis, waarin deze de aanval opent op wat hij de ‘humanitaire strafrechttheorie’ noemt. Achter deze vanuit goede bedoelingen uitgedragen theorie gaat volgens Lewis een nieuw soort wreedheid in de strafpraktijk schuil. Opmerkelijk was dat gedetineerden die de tekst lazen veel herkenden van wat ze zelf in tijdens detentie ervoeren.

Met deze bundel komt overigens een einde aan de zelfstandige publicaties van het Centrum voor Justitiepastoraat (CJP). Sinds de oprichting in 2009 heeft het CJP een indrukwekkende reeks aan publicaties geleverd over, vanuit en voor het justitiepastoraat. Met het opgaan van het CJP in het Universitair Centrum Geestelijke Verzorging (UCGV) en met het emeritaat van zijn directeur, prof. dr. Theo de Wit, in 2019 wordt met deze bundel ook een vruchtbare periode afgesloten, waarin op basis van een nauwe samenwerking tussen academische wereld en het werkveld justitiepastoraat jaarlijks kwalitatieve, populairwetenschappelijke reflecties werden gepresenteerd. Een woord van dank aan allen die hieraan in al die jaren op welke wijze dan ook bijgedragen hebben, is hier zeker op zijn plaats.

Agapè ('liefde'): een omstreden grondmotief in de Westerse cultuur¹

Govert Buijs

In deze bijdrage verdedig ik de stelling dat het Bijbelse begrip *agapè*, vaak ietwat ongelukkig vertaald als 'liefde', een grondmotief vormt van de westerse cultuur. Om misverstanden te voorkomen, zeg ik er direct bij dat het ook om een uiterst omstreden grondbegrip gaat. Het begrip *agapè* is voor de Westerse mens ook een doorn in het vlees, een pijnlijke verstoring van een heroïsch-Germaans strijdbaarheidsethos. Daarnaast heeft het ook zware concurrentie ondervonden van een rationalistisch nuttigheidsethos (dat mede door het *agapè*-begrip zelf is opgeroepen maar dit ook radicaal ondermijnt).

De psychoanalytica Karen Horney heeft de westerse cultuur wel een neurotiserende cultuur genoemd.² In onze cultuur voeden we onze kinderen op in twee verschillende waardesystemen. Aan de ene kant moeten zij competitief zijn, felle *Strebers*, die succes najagen en behalen, assertief zijn, niet te zeer begaan met anderen. Aan de andere kant overladen we hun met allerlei ideaalbeelden van naastenliefde, van iets doen voor anderen, van zelfopoffering, van behulpzaamheid, van de andere wang toekeren, van de Barmhartige Samaritaan. We zijn zo bezien dus gespleten mensen, en gespleten samenlevingen. Veel van onze debatten spelen zich af tussen de polen van barmhartigheid en eigenbelang, tussen de polen van concrete naastenliefde en collectieve efficiency.

Men kan het historische christendom in het westen zien als een voortdurende strijd om een leefbaar compromis te vinden tussen de radicaliteit van de christelijke *agapè*-ethiek enerzijds en de politieke, institutionele en sociale vereisten die het bestaan en het besturen van een samenlevingsorde nu eenmaal stelt anderzijds. Met Jezus' Bergrede kan men nu eenmaal geen samenleving besturen, daarvoor is een leger nodig, en politie, en gezagsstructuren, hiërarchie. Beschavingscompromissen dus, zoals de godsdienst-socioloog Ernst Troeltsch dat ruim een eeuw geleden al analyseerde. Nooit radicaal-moreel genoeg voor de een, altijd maar weer moralistisch voor de ander. De compromissen zelf zijn altijd omstreden gebleven.

¹ Deze bijdrage is grotendeels samengesteld uit eerdere en andere bijdragen van mijn hand over dit thema, onder meer mijn oratie *Publieke liefde. Agapè als bron voor maatschappelijke vernieuwing in tijden van crisis*. Oratie Vrije Universiteit, 43 pp. Vrije Universiteit Amsterdam februari 2012 (Kuyper Leerstoel); 'Overweldigd, overweldigend Europa'. In: Frits Bolkestein, Paul Cliteur & Meindert Fennema (red.), *De succesvolle mislukking van Europa*. Leiden: Leiden University Press 2015, pp. 105 – 121 en 'Ter bescherming van het experiment'. In: Gabriël van den Brink (red.), *Waartoe is Nederland op aarde?* Amsterdam: Boom 2018, pp. 179 – 205. Onbeschaamd 'zelfplagiaat' dus.

² Karen Horney, *The Neurotic Personality of Our Time*. London: Routledge 1999 (1937¹).

In deze bijdrage wil ik eerst de herkomst en eigen betekenis van het begrip *agapè* achterhalen. Daarna ga ik nader in op de voortdurende worsteling, al volop in de christelijke traditie zelf, om de radicale implicaties ervan tegelijk overeind te houden maar deze ook praktisch uitvoerbaar te laten zijn, door en voor gewone mensen die geen superheiligen zijn. Heel belangrijk daarbij is de ontwikkeling van institutionele sferen die elk op een eigen manier iets van het potentieel van *agapè* realiseren. Maar dat dit hele proces uiterst riskant is, naar beide kanten, zowel moreel riskant als politiek-sociologisch riskant, zal steeds duidelijk zijn. Aan het eind worden een aantal risico's nog expliciet benoemd.

1. De lexicale herkomst van het begrip *agapè*

Waar komt het woord *agapè* eigenlijk vandaan? Hoewel het pas echt een kernwoord wordt in zowel de Paulinische als de Johanneïsche geschriften in het Nieuwe Testament, stamt het woord uit de Septuagint, de Griekse vertaling van wat christenen heden ten dage het 'Oude Testament' noemen, Israëls *Tenach*. Het Hebreeuwse woord dat aan deze vertaling ten grondslag lag, was *ahaav*.³ Toen de vertalers het woord *agapè* kozen, namen ze een grote gok. Het woord bestond namelijk in de toenmalige Hellenistische wereld niet! De vertalers hebben echter in deze verlegenheid een meesterzet gedaan: ze hebben een nieuw woord gemunt, *agapè*, afgeleid van een weinig gebruikt werkwoord, *agapan*, dat zoveel betekende als 'een voorkeur hebben voor', 'het ene prefereren boven het andere'. De meesterzet was nu precies dit: geen enkele Griek, geen enkel geletterd lid van de toenmalige wereldwijde Hellenistische cultuur, zou bij een overgeleverd standaardvocabulaire te rade kunnen gaan om de betekenis van dit woord te vatten, maar uitsluitend bij het verhalenboek, waarin dit woord zijn betekenis gekregen had. *Agapè* heeft dus bewust een narratieve structuur.

Het is de vraag of onze situatie ruim 2000 jaar later zoveel anders is. Woordenboekvertalingen als 'liefde' of 'zorg' lopen het risico dat het woord gevuld wordt vanuit onze belevingswereld (waarin bijvoorbeeld de scheiding tussen publiek en privaat heel vanzelfsprekend is, en *agapè* al snel naar de private wereld verwezen wordt). Bovendien spelen ook nog allerlei persoonlijke of overgeërfde frustraties met de christelijke traditie. Daarom is het goed om al die overgeleverde ideeën en voorstellingen over 'liefde' en over de 'christelijke traditie' zo goed en zo kwaad als het gaat op te schorten en zo ontspannen mogelijk eerst de betekenis van het begrip te achterhalen. Daarvoor moeten we terug naar de verhalen, of beter nog, het verhaal, het drama, dat zich dat zich ontrolt in de *Tenach*, wat christenen het 'Oude

³ Gerhard Kittel (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* s.v. *ayapaoo* (Stuttgart: W. Kohlhammer). Voor het navolgende is ook gebruik gemaakt van Jenni/Westerman, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, s.v. *Ahaav* (München: Chr. Kaiser Verlag 1978). Johannes B. Bauer, *Bibel-theologisches Wörterbuch*, s.v. *Liebe* (Graz u.a.O.: Styria), p. 927-965.

Testament' noemen, uitgeschreven in de vele afzonderlijke boeken die deze verzameling telt.⁴

2. De religie-historische en existentiële herkomst van agapè

Waarom was dit nieuwe woord nodig? Het kan niet anders of de schrijvers en redacteuren van deze teksten hebben beseft dat men in de Tenach-verhalen een God op het spoor was, anders dan wat normaliter als 'god' aangeduid werd en wordt. Kennelijk hebben we volgens hen hier te maken met een forse afwijking van wat we het 'Algemeen Goddelijk Patroon' zouden kunnen noemen. Goden zijn meestal een direct onderdeel van de menselijke samenleving, maar dan uitvergroet. In deze parallelle samenleving worden de menselijke sociale verhoudingen en het ritme van het menselijk samenleven in relatie tot de natuur en in relatie tot het samenleven zelf afgespiegeld. Voor alles is een god – maar altijd is de ene god in strijd gewikkeld met de andere, en altijd is de ene sterker dan de andere (die dan dus zwakker is). Dit kosmische patroon zet zich voort onder de mensen. De goden van de Assyriërs zijn sterker dan die van de Perzen; de goden van de ene polis sterker dan die van de andere. In het 'Algemeen Goddelijk Patroon' bevinden we ons in een wereld van permanente strijd, van *agon*, tussen de goden, die daarmee de machtsverhoudingen alsmede de permanente machtsstrijd in de mensenwereld weerspiegelen en legitimeren.

De afwijking van dit algemene patroon die zich in het ontdekken van de Bijbelse God aftekent, komt uit in tenminste vier aspecten, waarvan het eerste direct het meest diepgaande is en rechtstreeks terug gaat op Israëls godservaring.

- (1) Wat in die godservaring direct opvalt, is dat het primaire middel waarmee deze god zich tot de mensen verhoudt niet zozeer zijn kracht is (zoals strijdkracht, vruchtbaarheidskracht of genezingskracht) maar zijn vermogen tot spreken. Deze God overweldigt niet maar gaat in gesprek. Hij spreekt – met Adam en al die ander Bijbelse personages als met vrienden. Een gesprek heeft een andere dynamiek dan de overweldiging: in een gesprek zijn de participanten partners. De verhoudingen zijn niet langer die van de (wat de filosoof Hegel noemde) dialectiek van 'meester en slaaf', maar die van 'individualiserende gelijkheid', oftewel partnerschap tussen individueel heel verschillende, ongelijke en toch gelijkwaardige partners. Deze God is uit op 'vriendschap met mensen', de vriendschap van en met god (*amicitia dei*). Deze God verkracht niet maar spreekt, probeert te overtuigen, vraagt, smeekt soms zelfs en laat dwars door alles heen vrijheid – basisconditie van elke liefdesrelatie. Dit is een conceptuele en daarmee ook existentiële revolutie.
- (2) Deze Israëlitische godservaring wordt verdiept en verbreed in de

⁴ Het aantal boeken in de *Tenach* is 39, de Griekse Septuagintversie, waar ik hiervoor naar verwees, heeft er nog wat meer opgenomen, onder meer de boeken 'Wijsheid van Salomo' en 'Tobias', waar verderop in dit essay naar verwezen wordt.

christelijke godservaring. Deze God voert zijn behoefte aan partnerschap zo ver dat hij zichzelf identificeert met de onderlaag in de menselijke hiërarchie, een timmermanszoon uit Galilea, Noord-Israël, geboren in een stal tussen beesten. De door Israël verwachte Messias is voor de christenen niet een overwinnende koningsfiguur maar iemand die komt als dienaar. Wat er nog van de hele geschiedenis doortrekkende tegenstelling van 'winners' en 'losers', van heer en knecht, over is, wordt nu radicaal ontkracht: de heer wordt zelf knecht.⁵

- (3) Die menswording van God is voluit lijfelijk – een derde kernaspect. Het woord is vlees geworden, heet het in het Evangelie van Johannes. Het spreken van de Allerhoogste, zijn zoeken naar partnerschap, naar vriendschap, doortrekt ons lijf, ons vlees, de concrete aardse werkelijkheid. Het is geen puur mystiek gebeuren, geen spiritualiteit, maar lichaam, concreet-aards. De menswording ('incarnatie') is geen tijdelijk goddelijk toneelstukje, zoals de Griekse Zeus zich soms even als stier voordeet, bijvoorbeeld om een mooi meisje te schaken, maar een delen van ons menselijk lot, door dik en dun, in voor- en tegenspoed. Aan de grote dogmatische debatten die hier over gevoerd zijn, is te merken hoe vermetel deze gedachte was. In de christelijke traditie heeft de meest vergaande, meest bizarre, de meest paradoxale en meest mysterieuze positie het tot de status van 'orthodoxie' gebracht: *vere deus, vere homo*, Christus was echt god én echt mens. Maar dat betekent dat het concrete, lijfelijke leven, een plaats van heiligheid wordt. Deze aarde, materie, telt voluit mee. Wanneer de latere kloosterordes de twee-eenheid van 'bidden en werken' (*ora et labora*) als leidmotief kiezen, is dat voluit in lijn met deze incarnatie, deze vleeswording.
- (4) Het laatste, maar zeker niet het minste aspect van de Bijbelse godservaring betreft het geschiedenis-veranderende karakter ervan. De Bijbelse God breekt in in de geschiedenis, bevrijdt volken, deelt het lot van mensen, en tracht een keer te brengen in hun lot. Juist zo creëert hij nieuwe verhoudingen, op weg naar een nieuwe toekomst, waarin God en mensen met en bij elkaar verkeren. Dit perspectief, van lijden naar opstanding en verlossing, doorbreekt de fatalistische oriëntatie op de eeuwige cyclus van geweld en tegengeweld. Het betekent het verleden achter je laten, een nieuw begin maken, vergeving, op weg gaan naar een nieuwe toekomst, opstanding. Een tijdslijn doorkruist hier de cirkel.

⁵ Nietzsche zou later smalend opmerken dat dit allemaal uiting is van een slavenmoraal, vol van ressentiment. Maar dan ontgaat hem toch het essentiële: niet alleen wordt de heer knecht, daarmee wordt in principe iedere knecht ook heer. De symbolische kracht hiervan is immens: kennelijk wordt ieder mens, ongeacht afkomst of sociale positie, tot partner van de allerhoogste, op zijn voeten gezet, verantwoordelijk mens gemaakt, geroepen tot aristocratie! Maar wel een aristocratie die zwakte en kwetsbaarheid, feilbaarheid ook, erkent, geen klasse van in zichzelf verzonken narcisten.

Het kernwoord waarin dit hele complex samenkomt, is het Griekse woord *agapè*, vertaald met 'liefde', maar eigenlijk onvertaalbaar. Liefde is god – god is liefde. Dat is wellicht de binnenste kern van de mentale revolutie die de Bijbelse boodschap ontketent.

3. *Agapè*: een bijbels-fenomenologische betekenisverkenning

Zoals aangegeven, konden de eerste lezers voor de betekenis van *agapè* niet te rade gaan bij hun standaard woordenschat. Men moest dus naar de bronverhalen van het begrip gaan, Israëls Tenach. Maar wat kwam – en komt – de lezer dan tegen? In het narratief zoals dat gepresenteerd wordt, speelt zich een heus drama af, met diverse spelers, een drama waarin het nooit saai is, waarin van alles gebeurt, waarin de protagonisten elkaar kwijt raken, maar waarin ze elkaar ook steeds weer opzoeken. De ene speler is een volstrekt mysterieuze figuur, die afwisselend 'goden', 'god', 'godheid' of 'de aanwezige' genoemd wordt. Laat ik deze figuur hier de X-figuur noemen of ter afwisseling 'de Ene'. De andere speler is natuurlijk de mensheid, gerepresenteerd door Adam, Abraham en Israël.

Het woord *ahaav* en *ahava* wordt nu in de loop van de ontwikkeling van de Bijbelse geschriften in toenemende mate gebruikt als een samenvattende karakterisering van deze hectische relatie. Vooral de Ene houdt niet op, geeft niet op. En dat is in het geheel steeds wel duidelijk: het begint bij de Ene, die ten dans nodigt. Dat levert heel wat problemen op, botsingen, hilarische momenten, valpartijen, fricties, ruzies, momenten van 'flow', momenten van vreugde. Dit zich ontrollende drama baart ten langen leste het woord *agapè*.

Tegen deze achtergrond kunnen we nu proberen een aanduidende omschrijving te geven van dit woord *ahaav/agapè*: *het gaat om:*

Iemands concrete commitment aan het openbloeien van iemand of iets anders op weg naar gedeelde vreugde (ook en juist wanneer die bloei en daarmee de vreugde bedreigd wordt).

Dan kan het natuurlijk zijn dat je merkt dat deze of gene als het ware niet toe is aan die gedeelde vreugde, obstakels kent: iemand kan ziek zijn, treurig, gehandicapt, arm, in de nor zitten, honger hebben, of dorst, of zondig zijn. *Agapè* loopt dan vrijwel naadloos over in wat wij 'barmhartigheid' zijn gaan noemen: het commitment om een ander terecht te brengen, erbij te trekken, op de voeten te zetten als partner. Maar dit is wel steeds geheel wederzijds. Op de basis van de fundamentele gelijkwaardigheid, de basale symmetrie, ontspint zich een ragfijn spel van asymmetrie, waarin ik nu eens jou, jij dan weer mij nodig hebt. Tegen deze achtergrond is het begrijpelijk dat in de Nieuwtestamentische geschriften, met name de Paulinische en de Johanneïsche, het woord 'elkaar' kernwoord is.⁶

⁶ Zie J.P. Versteeg, *Oog voor elkaar. Het gebruik van het woord 'elkaar' in het Nieuwe Testament met betrekking tot de onderlinge verhoudingen binnen de gemeente.*

Een paar nadere karakteristieken vallen op.

- (a) *concreetheid*: *agapè* toont zich in concrete daden.
- (b) *particulariteit, individuele bevestiging*: het gaat hierbij om deze unieke persoon.
- (c) *universaliteit*: in principe is *agapè* gericht op iedereen (en daar ligt precies de spanning met (a) en (b)). Ze begint wel ergens, maar eindigt daar niet, ze is niet beperkt tot een bepaald volk, natie, geslacht, kleur, ras.
- (d) *vrijheid*: *agapè* veronderstelt en beoogt vrijheid. De uitnodiging om samen iets moois op te bouwen, kan geweigerd worden. Daarom is ook het verbond of het contract de geëigende vorm om het antwoord op de uitnodiging vast te leggen: twee partners binden zich vrijwillig aan elkaar. Vrijheid is ook een van de doelen van deze betrekking.
- (e) *gelijkwaardigheid* (tegenover hiërarchie). De bevestiging, de keuze, betreft niet de 'eigen soort' (de X-figuur kiest niet een gelijke, maar een ongelijke). Dit doorbreekt allerlei anderszins als 'natuurlijk' ervaren of aangemerkte, geconstrueerde scheidslijnen. Het staat in scherp contrast met het hiërarchische denken. Vandaar dat *agapè* juist met voorkeur gericht kan zijn op die groepen die normaliter aan de onderkant van de maatschappelijke orde staan: de wees, de weduwe, de vreemdeling, of een onderdrukt slavenvolk, in Egypte.
- (f) *veranderingsgerichtheid*. Er komt door de liefde een *exodus* op gang. De concreetheid en de bevestiging hebben een vernieuwend effect. De primaire ervaring is 'er is naar mij omgezien', daardoor ben ik bevrijd, 'onverwacht geboren en getogen'. Daardoor krijg ik de vrijheid om jegens anderen insgelijks te handelen.
- (g) tijd c.q. *geduld*. Voor dit agapeïsche handelen is tijd een essentiële voorwaarde. De particulariteit van *agapè* kan alleen in de tijd zich manifesteren. Partners gaan met elkaar op weg, verkeren met elkaar, leren elkaar kennen (vandaar ook noodzakelijkerwijs de verhaalstructuur van de *Tenach*).
- (h) *lijden*. Het verloop van de tijd kan ook de lading krijgen van het Engelse *patience* of *longsuffering*: lijden. De ander kan tegenvallen. In *ahaav* kan er ook *geleden* worden aan elkaar. In diverse omschrijvingen van *ahava/agapè* wordt het lijden dat het met zich mee kan brengen centraal gesteld: 'zelfopofferende liefde'. Het kruis van Christus wordt dan het oerbeeld, het paradigma van *agapè*.⁷ Tegelijk is zelfopoffering wel echt een extreme consequentie, liever komen de partners gezamenlijk verder.
- (i) *hoop*. Het begrip *agapè* heeft als interne bepaling de gedeelde vreugde. Daarnaar gaan de partners onderweg. Onderweg overwinnen de partners allerlei moeilijkheden. *Agapè*, lijden en hoop komen zo dicht bij elkaar in

Kampen: Kok 1980.

⁷ Meest invloedrijke voorbeeld van deze benadering is het beroemde boek van Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Berlijn: Evangelische Verlagsanstalt 1955 (1930!).

- de buurt. 'Wachtkracht' is ook een prachtig passend woord hier.⁸
- (j) *hardheid*. Vaak wordt *agapè* geassocieerd met softheid. Zeker het begrip 'caritas' en verwante woorden als ontferming en mededogen hebben volop met deze associatie te maken. Toch is dat niet terecht. Het gaat om een stevig begrip, waarin zelfs plaats is voor hardheid. Wie zichzelf structureel in een positie van afhankelijkheid plaatst, die positie gaat koesteren, weigert eruit te komen, gaat zwelgen in zelfbeklag, moet door de partner opgebeurd, en soms ook hard aangepakt worden. De symmetrie, de partnerschap, moet wel gestalte krijgen.
- (j) *zwaan-kleef-aan*. Er is hoop dat niet alleen je zelf dit handelen zult voortzetten jegens anderen, maar ook dat weer anderen, als ze dit zien, hetzelfde gaan doen.

De zeer gewaagde stap die door de Bijbelse geschriften heen gezet wordt, is dat men dit handelings- en relatiepatroon als het patroon ziet dat goed is, dat leven geeft. Als mensen dit handelen niet zelf ervaren van anderen, kan men eigenlijk niet goed leven. En als men zelf niet dit handelen jegens anderen voortzet, slijt het leven dicht, stolt het samenleven.

Dit woord, uitgevonden door de makers van de Septuagint, is in het Nieuwe Testament ineens tot het centrale, allesbepalende woord geworden. Zozeer zelfs dat hier met zoveel woorden wordt gezegd dat 'God' *agapè* is. Het lijkt er op dat wat in het Oude Testament nog een zich geleidelijk verdiepende, eeuwenlange verkenningstocht is, in Jezus' leven, sterven en opstanding zich in korte tijd samenbalt: de concrete keuze voor mensen, het lijden, de toekomst die daardoor geopend wordt, mensen op hun voeten gezet – dit is Gods presentie in de wereld! Zowel in de geschriften van Paulus als in die van Johannes, samen het grootste deel van het Nieuwe Testament, is *agapè*, als samenvattende aanduiding van de presentie van de lijdende en opgestane Heer, het onbetwiste kernwoord.

Nu moeten we niet de fout begaan te stellen dat dit agapeïsche handelingspatroon uniek is voor Israël (of later voor de christenheid). Veiliger lijkt het mij te spreken van een universele presentie van *agapè*, een 'agapeic flow' – een stroom van manifestaties van *agapè*, in allerlei culturen en in allerlei situaties. Deze is ook present in ieder mens, in ieders biografie – hoewel soms in schrijnende gevallen van systematische verwaarlozing, aanwezig op de wijze van afwezigheid, dus als verlangen naar dat wat er nooit was maar er dan toch ook, diep vermoed, had moeten zijn.

Culturen verschillen echter wel diepgaand in de mate waarin ze deze 'agapeic flow' benoemen (met welke term dan ook: compassie, *karuna*, *humanitas*, etc.) en er gewicht en gezag aan toekennen binnen het samenleven. In de Griekse en Romeinse culturen in de Oudheid was die plaats

⁸ De term 'wachtkracht' is een suggestie van een mij verder niet bekende toehoorder bij een lezing over dit thema, waarvoor dank.

minimaal. Het woord *agapè* c.q. *caritas* heeft daarom diep ingegrepen.⁹ Ook de Germaanse en Noordse stammen in het westen lag de nadruk veel meer op heroïsche waarden. Daarom heeft het begrip ook diep ingegrepen in de westerse cultuur. De gespletenheid waarop in de inleiding gewezen werd aan de hand van Karen Horney, is nog immer bij ons. We zijn een cultuur geworden waarin we steeds last hebben van een geweten; een cultuur waarin je nooit eens lekker kunt moorden – of er komt weer een vredesbeweging; waarin je nooit eens lekker slaven kunt houden – of er komt een beweging voor afschaffing; waarin je nooit eens lekker je arbeiders kunt uitbuiten, of er komt weer een protestbeweging.

4. Een drievoudige mentale transformatie...

De historicus Peter Brown heeft betoogd dat reeds de vroege kerk, langs de inhoudelijke lijnen die ik zojuist heb geschetst, een 'revolutie van de sociale verbeelding' doormaakte. Onder invloed van de Bijbelse boodschap gingen mensen zich een ander soort samenleving voorstellen. Dat begon overigens al vroeg. In het oude Midden-Oosten, waar volop oorlogen plaatsvonden, waren Israëls profeten al begonnen om een wereld te schetsen waar 'zwaarden worden omgesmeed tot ploegscharen', waar 'wolf en lam op voet van vriendschap met elkaar zullen verkeren', en waar 'gevangenen vrijgelaten zullen worden' – kortom een staat van kosmische vrede en gedeelde vreugde, waarin mensen gelijk zijn en de een de ander niet langer uitbuit of veracht.

In haar botsing met de feodale wereld maakte de christelijke boodschap een soortgelijke verbeelding los. Broksgewijs begon men zich een samenleving voor te stellen die langs drie assen zich fundamenteel anders zou kunnen ontwikkelen dan de bestaande samenlevingen:

1. Van het *primaat van heroïsche waarden* naar het *primaat van 'agapeïsche' waarden* (en voortdurende strijd hiertussen). Deze waarden zijn nieuwtestamentisch samen te vatten met de begrippen 'vrede, vrijheid, gelijkheid en broederschap'. Zowel de klassieke Griekse en Romeinse, als de Germaanse en Keltische culturen, kenden aan heroïsche waarden het primaat toe. Hiertegenover begonnen bepaalde groepen in het zich nieuw manifesterende Europa het primaat van *agape* of *caritas* te benadrukken. Het 'succes' van samenlevingen was toen niet langer af te meten aan de

⁹ Zie hiervoor met name ook een aantal nog immer imponerende 'geschiedenissen van de christelijke liefdadigheid' geschreven in de negentiende eeuw: Felix Martin-Doisy, *Historie de la charité pendant les quatres premiers siècles de l'ère chrétienne*. Luik: Lardinois 1851. Georg Ratzinger, *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*. 2 umgearb. Aufl. Freiburg i. Br., 1884 (1868¹); Gerhard Uhlhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche*. Stuttgart: Verlag von D. Gundert 1882 (2e Auflage). Zie ook eveneens negentiende eeuws Adolph van Harnack, 'Ter bepaling van contrast en continuïteit met de voor-christelijke oudheid zie Hendrik Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft“*'. Groningen: Bouma's Boekhuis 1967 (1939¹).

overwinningen op het slagveld, maar aan de mate waarin zij de gelijke waardigheid van al haar burgers wist vorm te geven, juist ook van degenen die (om wat voor reden dan ook) buiten de boot dreigden te vallen.

2. Van de *homo hiërarchicus* naar de *homo aequalis* (en de permanente strijd hiertussen). Bijna alle politieke en sociale denkbeelden in vroeger tijden en in andere culturen veronderstelden de aanwezigheid van een natuurlijke orde, waarin sommigen een hogere positie innamen dan anderen. De idee van principiële gelijkwaardigheid van alle mensen zou voor het eerst in het Westen de basis van een politieke orde vormen uitlopend op universeel geachte mensenrechten.
3. Van een 'totalistisch-*top down*'- naar een 'pluraal *bottom up*'-idee van samenleven (en de permanente strijd hiertussen). Veel mensen namen een rol op zich als sociaal organisator en kregen hier kennelijk ook de ruimte voor. De *created community* werd ook een *creative community*. Men wilde zelf de heiliging van het leven ter hand nemen. Een lange traditie kwam zo tot stand: van opvanghuizen (*xenodocheia*) voor zieken en bedelaars in de Oudheid, via kloosters en gemeenschapsvormen tot en met idealen over stadsvorming in Europa. De grote ontdekking was dat er sociale samenhang kon zijn zonder dat er een omvattende politieke structuur bestond. Die laatste diende juist beperkt te zijn in omvang en reikwijdte.

Deze drievoudige transformatie is in de westerse geschiedenis blijven doorwerken. Ze heeft veel van de interne strijd in Europa bepaald. Maar al met al markeerde deze transformatie een mentale exodus uit de feodale wereld, die deels voorafging aan de politieke exodus en er deels gelijk mee opging. Ze had alle kenmerken van wat Jean Luc Marion omschrijft als een 'phénomène saturé': een verzadigd fenomeen dat voortdurend nieuwe betekenissen genereert en waaraan men voortdurend nieuwe kanten ontdekt, zonder dat het ooit uitgeput raakt. Zo staat de westerse geschiedenis in het teken van een voortdurend zoeken naar manieren waarop het rijk van de *agapè* op een of andere wijze in deze wereld gestalte kan krijgen.

5. De kleine pasmunt van het grote *agapeïsche* kapitaal: de *ordo caritatis*

Maar hoe kan men ooit dat immense *agapeïsche* reservoir en deze *agapeïsche flow* inzetten in het concrete leven? Twee problemen doen zich direct voor. Het eerste is dat het eenvoudigweg onmogelijk is om het universele karakter hiervan concreet vorm te geven. Men kan zich toch niet met de hele wereld tegelijk verbinden? Het tweede probleem is dat zonneklaar niet iedereen de mogelijkheid heeft tot vreugdevolle participatie op basis van vrijheid en gelijkwaardigheid. Mensen ervaren allerlei obstakels van lichamelijke, geestelijke en sociale aard.

5.1. *Je kunt niet alles: de 'ordo amoris'*

Aan wie en voor wie geven en wat dan geven? We stuiten hier op een van de meest interessante en meest besproken vragen in de christelijke traditie. Het centrale probleem dat zich hier voordoet is de spanning tussen de universaliteit en gelijkwaardigheid die het begrip *agapè* vooronderstelt enerzijds en anderzijds de concreetheid die ze vraagt. Een algemene liefde voor 'de mensheid' als geheel lijkt moreel lofwaardig, maar blijft volstrekt leeg. Wie 'de mensheid' liefheeft, bekommert zich om geen enkel mens in het bijzonder – en dus om niemand. Maar wie zich concreet voor iemand inzet, gaat daarmee voorbij aan talloze anderen, die objectief beschouwd wellicht zelfs die hulp meer nodig hebben.

Bisschop Ambrosius van Milaan (bisschop tussen 374 en 397) schijnt de eerste geweest te zijn die een nuchtere, praktische inperking van de universele reikwijdte van *agapè* aanbeval. Een mens behoort allereerst God lief te hebben, dan de eigen ouders, dan de eigen kinderen, dan andere leden van de eigen huishouding, en dan vreemdelingen.¹⁰ Augustinus sprak in dit verband van een *ordo amoris*, of *ordo dilectionis*, een orde in de liefde. In *De Doctrina Christiana* legt hij het probleem scherp op tafel. Die mens leeft rechtvaardig en heilig, die zijn liefde geordend heeft (*qui ordinatam habet dilectionem*), aldus Augustinus.¹¹ Ik citeer de kern van de passage:

We behoren alle mensen gelijkelijk lief te hebben. Maar aangezien je nooit goed kunt doen aan allen, moet je in het bijzonder aandacht hebben voor diegenen die, door de toevalligheden van tijd, plaats of omstandigheden, in nauwer verband met je zijn gebracht. (...) Je kunt je niet van de situatie van alle mensen op de hoogte laten stellen, maar je kunt niet anders dan het er op houden dat de zaak al voor je is beslist door een soort van lot, al naar gelang iemand voor dit moment dichter bij je staat.¹²

¹⁰ Brian Tierney, *Medieval Poor Law. A Sketch of Canonical Theory and Its Application in England*. Berkeley: University of California Press 1959, p. 57. Dat daadwerkelijk de inzet voor Ambrosius echt niet stopte bij de eigen voorkeur blijkt wel uit zijn eigen vele sociale werk dat hij ondernam en zijn pleidooi voor het blijven onderdak bieden aan vreemdelingen, ook in tijden van honger. Zie zijn *De Officiis (Over de plichten)*, boek III, hsk. 7.

¹¹ Augustinus, *De Doctrina Christiana*, boek I, hsk. 27. De term *ordo amoris* stamt uit *De Civitate Dei*, XV, 22. De verwijzing is hier naar Hooglied 2:4, waar de Vulgaat foutief het woord 'banier' of 'vaandel' vertaalt met 'orde'. Augustinus maakte overigens geen principieel onderscheid tussen de begrippen *amor*, *caritas*, *dilectio* en *amicitia*. Voor zijn argumentatie, die exegetisch voor zijn doen scherp is, zie *De Civitate Dei*, XIV, 7. Geheel consequent is hij echter niet, want elders heet het 'Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur; amor mundi, amor huius saeculi, cupiditas dicitur. (*Enarr. Ps.* 31, II, 5) oftewel: De liefde tot God en de naaste wordt *caritas* genoemd; de liefde tot de wereld, de liefde tot dit vergankelijk bestaan, wordt zelfzucht genoemd.

¹² *Ibid.* hsk 28: *Omnes autem aequae diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel*

Dit thema van de ‘ordo amoris’ of ‘ordo caritatis’ krijgt ook uitvoerig aandacht bij Thomas.¹³ In de *Summa Theologiae* (IIa IIae, q 26) grijpt hij terug op Augustinus’ gedachte van een *ordo amoris*, door Thomas omgedoopt in *ordo in caritate*. Je kunt eenvoudigweg niet iedereen gelijkelijk liefhebben als je van liefde verlangt dat ze zich concreet uit in daden. Voor zover het gaat om ‘welwillendheid’ (*benevolentia*) lukt het nog, je kunt alle mensen eeuwig geluk wensen, maar concreet weldoen (*beneficentia*) kan maar jegens enkelen. Bovendien heb je bij diegenen die je na staan meerdere redenen om hen lief te hebben, naast de *caritas* die in andere mensen primair hun geliefd zijn door God, dus een algemeen menselijk kenmerk, erkent. De *caritas* kan en mag dat niet doorkruisen, maar er juist bij aansluiten: ouders, kinderen, medeburgers hebben daarom een natuurlijke voorrang. Maar hoezeer men ook van een *ordo in caritate* kan spreken, er is geen principiële grens: uiteindelijk omsluit de *caritas* ook de vijand.¹⁴

Het beeld dat hier naar voren komt is dat van steeds wijder wordende kringen van verbondenheid. Het liefhebben van allen begint altijd direct bij de meest nastaaende. De concreetheid heeft voorrang op de universaliteit, maar het is een tijdelijke voorrang. Heeft men liefde over, dan kan die zich verder verspreiden.

5.2. *Agapè als radar: scherp leren kijken*

Hieraan gekoppeld is een tweede probleem: moet je ook preciezer kijken naar wie degene is aan wie je je liefde betoont? Veronderstelt de universaliteit van de *caritas* niet dat je je ogen sluit en zonder nadere afwegingen goed doet, jegens allen?

In het debat werden al snel verschillende posities ingenomen. In één van de vroegste christelijke geschriften, de *Didachè* (ong. 125- 150 na Chr.) heet het dat wanneer een christelijke gemeente in een bepaalde plaats een reiziger op bezoek krijgt die kost en onderdak wil, dit prima is voor een of twee dagen. Blijft hij langer, dan moet hij de handen uit de mouwen steken, omdat anders het christen-zijn een al te voordelig handeltje wordt. Zo iemand dreigt een *christemporos* te worden, een christen-profitteur. De *Didachè*, zeer invloedrijk in de eerste eeuwen, is echter lange tijd verloren geweest en had

quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur. Sicut enim si tibi abundaret aliquid, quod dare oporteret ei qui non haberet, nec duobus dari potuisset, si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia vel erga te aliqua necessitudine superaret, nihil iustius faceres quam ut sorte legeres cui dandum esset quod dari utriusque non posset, sic in hominibus quibus omnibus consulere nequeas, pro sorte habendum est, prout quisque tibi temporaliter colligatus adhaerere potuerit.

¹³ Over de rangorde in de liefde bij Thomas zie ook Carlos Steel, ‘De rangorde in de liefde’. In: R.A. te Velde (red.)m *Over liefde en liefde. Beschouwingen over de liefde (amor, amicitia, caritas) volgens Thomas van Aquino*. Nijmegen: Valkhof Pers 1998, pp. 89 – 108.

¹⁴ Thomas, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q 27.

geen grote rol in het latere debat, zoals dat met name in de westerse Middeleeuwen en later gevoerd werd.¹⁵

Invloedrijker waren uitspraken van Johannes Chrysostomos ('Guldenmond'), aartsbisschop van Constantinopel van 398 tot 403, die aangaf dat wanneer een arme om voedsel vraagt, men dit zonder dralen en zonder verder navraag te doen, behoort te geven. De sociaal bewogen preken van Chrysostomos, een serie van maar liefst zeven preken over 'De rijke man en de arme Lazarus', maakten in de Oudheid grote indruk.¹⁶

Daartegenover stonden de aanwijzingen van de al genoemde Ambrosius, die onder de van Cicero geleende titel *De Officiis* (Over de plichten) een ethisch handboek voor christenen had geschreven, waarin ook enkele hoofdstukken waren opgenomen over hoe hulp te geven aan armen. Ambrosius, die zelf veel ervaring had in het charitatieve werk, pleitte daar voor een vrijgevigheid, die aan de ene kant niet te royaal is voor diegenen voor wie het niet past en aan de andere kant niet te karig is voor wie het echt nodig heeft.¹⁷ Er moet dus onderscheid gemaakt worden. Daarom dient men zich goed op de hoogte te stellen van de concrete situatie van de hulpvrager. Men kan gemakkelijk gemanipuleerd worden, zowel door de eigen wil om goed te doen (en daarvoor vooral jezelf te strelen) als door iemand die zich met veel misbaar als zeer behoeftig voordoeft, terwijl wellicht mensen niet in beeld komen die ondersteuning veel harder nodig hebben maar zich schamen voor hun armoede.

De algehele tendens, zowel in de vroege kerk als in de latere christelijke traditie, is dat *caritas* juist vraagt dat men goed kijkt naar de situatie van de ander. *Agapè* is geen uitnodiging tot een abstracte compassie met 'het' lijden van 'de' wereld. Nee, het gaat om het actief zien van de nood van mensen in alle concreetheid.

Heel markant komt dit in beeld in het werk van de zo genoemde Cappadocische vaders.¹⁸ Zij behoorden tot de eerste 'publieke intellectuelen' van christelijke huize. Van hen geldt Basilius de Grote als de meest toonaangevende en samen met zijn broer Gregorius van Nyssa en hun vriend Gregorius van Nazianze worden zij gedrieën in de kerkgeschiedenis wel de 'grote Cappadociërs' of de 'Cappadocische vaders' genoemd. Een sterk mystieke, en kosmisch-speculatieve trek kenmerkt hun theologische geschriften.

¹⁵ Gratianus had rond 1140 veel van de klassieke teksten onder meer over de zorg voor de armen verzameld in zijn *Decretum Gratiani* en legde daarmee de basis voor het canonieke recht. Het werk werd door anderen weer voorzien van glossen en toevoegingen, die ook weer verzameld werden onder meer in de zogeheten *Glossa Ordinaria*. Zie hiervoor Tierney, *a.w.*, pp. 54vv.

¹⁶ St. John Chrysostom, *On Wealth and Poverty*. (transl. Catharine P. Roth), Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press 1984. Vgl. Abe Westra, *De gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus (Lk. 16, 19-31) bij de vroeg-christelijke Griekse schrijvers tot en met Johannes Chrysostomos*. Diss RU Leiden 1987.

¹⁷ Ambrosius van Milaan, *De Officiis*, boek II, 15.68

¹⁸ Zie Susan R. Holman, *The Hungry are Dying. Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. Oxford: Oxford University Press 2001

Maar ze konden desalniettemin buitengewoon praktisch en concreet zijn. Voor hen telt juist het concrete lijden van de medemens. Hiermee breken ze met de morele horizon van de klassieke Oudheid, waarbinnen medelijden een teken van zwakte was. Hierbij valt ook op dat zij de klassieke scheiding tussen medeburgers en niet-burgers (als een scheiding tussen diegenen voor wie je wél, en diegenen voor wie je geen verantwoordelijkheid draagt) totaal niet (er)kennen. Zij spreken over de armen voluit als medemensen, om de simpele reden dat alle mensen geschapen zijn door dezelfde God. Steeds klinkt weer de echo van Paulus' beroemde woorden: 'In Christus is noch man noch vrouw, noch slaaf noch vrije, noch Jood noch Griek.' Ik geef enkele voorbeelden.

Gregorius van Nyssa over vluchtelingen

'We zien recentelijk veel daklozen en mensen zonder kleding. Meestal zijn het oorlogsslachtoffers die op onze deuren kloppen. Maar er zijn ook veel vreemdelingen en asielzoekers en hun handen, vragend uitgestrekt, zien we overal. De hemel is hun dak. Als huis gebruiken ze portieken en tunnels, en de verlaten hoeken van de stad. Ze verschuilen zich in de bressen van de muren als uilen. Hun kleding bestaat uit rafelige lappen. Hun oogst is geheel afhankelijk van het medelijden van andere mensen. Om maaltijden te kopen, hebben ze alleen maar de aalmoezen die voorbijgangers hun toewerpen. Drinken halen ze, net als de dieren, waar het maar uit de aarde opborrelt. Als drinkmok gebruiken ze dan de holte van hun hand. Hun binnenzak (of wat daar voor door moet gaan of ervan over is) is hun voorraadkamer. Als eettafel gebruiken ze hun knieën, als lamp de zon. In plaats van de openbare badgebouwen, wassen ze zich in de rivier of in een poel, die God aan allen geeft. Dit leven van hen, dit ruwe zwerversbestaan, was hun niet bij hun geboorte toebedeeld, maar is het gevolg van de narigheid en ellende die hun overkomen is.'¹⁹

Gregorius van Nazianze over lepralijders/melaatsen

'Dan worden onze ogen ineens geconfronteerd met een vreselijke, deerniswekkende aanblik, niet te geloven als je niet wist dat het maar al te waar was: mensen die tegelijk dood en levend zijn, grote delen van hun lichaam verminkt, nauwelijks herkenbaar wie ze zijn of waar ze vandaan komen. Ze zijn eigenlijk alleen nog ellendige restanten van wat ooit mensen waren. Om hun identiteit nog aan te geven roepen ze de namen van hun vaders en moeders, van hun broers en zusters en hun vroegere adres: 'ik ben de zoon van die en die, zo en zo is mijn moeder, dit is mijn naam, vroeger was jij mijn beste vriend, weet je

¹⁹ Uit één van twee preken die Gregorius hield en deed verspreiden over de armoedethematiek. Beide preken zijn uitgegeven door Arie van Heck, *Gregorii Nysseni De pauperis amandis orationes duo*. Leiden: Brill 1964. Ik heb de vertaling gebruikt van Susan R. Holman in: *The Hungry are Dying. Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. Oxford: Oxford University Press 2001, p. 194vv. Deze heb ik dan weer in het Nederlands vertaald (geen ideale procedure, maar voor dit moment moet het maar zo).

nog?’ Ze moeten dit wel doen omdat ze niet meer herkenbaar zijn aan hoe ze er ooit uitzagen. Het zijn afgekapte mensen, beroofd van hun bezit, hun familie, hun vrienden en zelfs van hun eigen lichamen. Het meest opvallende is misschien wel dat zij tegelijkertijd medelijden met zichzelf kunnen hebben en zichzelf kunnen haten. Ze weten eigenlijk niet goed of ze nu een weeklacht moeten aanheffen voor die delen van hun lichaam die niet langer bestaan, of voor die delen die juist nog wel bestaan – voor dat wat door de ziekte al is verteerd of voor dat wat de ziekte nog overgelaten heeft. De eerstgenoemde delen zijn op een vreselijke manier verschrompeld, de laatstgenoemden zijn op een vreselijke manier overgebleven; de eerste zijn verdwenen voordat het lichaam begraven is, de laatste zullen niemand hebben die hen een begrafenis zullen geven.’²⁰

Basilus de Grote over honger

‘Gebrek aan voedsel, de ontreddering van de hongersnood, is de grootste ramp die mensen kan treffen, een ellendiger dood dan alle andere manieren van sterven. Als men vergelijkt met andere levensbedreigende rampen: het zwaard brengt een snel einde; ook vuur dooft het leven snel; en zelfs wilde beesten, wanneer ze met hun tanden de ledematen vaneen scheuren, brengen dodelijke wonden aan om er zeker van te zijn dat de strijd niet lang duurt. Maar honger is een traag kwaad, dat altijd dichterbij komt, maar ook altijd op de loer ligt zoals een dier in zijn schuilplaats. De lichaamstemperatuur neemt af. De vorm van het lichaam verschrompelt. Beetje bij beetje vermindert de kracht. Het vlees spant zich rond de botten als een spinnenweb. De huid verliest haar glans, omdat de gezonde verschijning afneemt en het bloed wegtrekt. De huid is niet langer blank, maar wordt grauwwaard, omdat het askleurige lichaam, door het deerniswekkende lijden, bonte vlekken gaat vertonen. De knieën dragen het lichaam niet langer maar slepen zichzelf voort, de stem is krachteloos geworden, de ogen verzonken in de kassen als in een lijkst, zoals verdroogde noten in hun schil; de lege buik zakt weg, en sluit zich aan bij de ruggengraat, zonder de natuurlijke elasticiteit van de darmen. De persoon die snel zo’n lichaam voorbijloopt, hoeveel straf verdient zo iemand? Hoeveel meer wreedheid zal hij toelaten? Moet hij niet op een lijn gesteld worden met de wreedheid van de roofdieren, en derhalve als een moordenaar veroordeeld worden? Wie het in zijn macht heeft dit kwaad te verlichten, en desalniettemin niet thuis geeft, moet inderdaad als een moordenaar veroordeeld worden.’²¹

Agapè fungeert zo als een soort radar, die zoekt waar mensen om wat voor reden dan ook niet kunnen participeren in de vreugde, niet op voet van gelijkwaardigheid mee kunnen doen. Naar hen gaat dan bijzondere aandacht

²⁰ Oration 14 ‘On love of the Poor’ in: Brian E Daley (ed.), *Gregory of Nazianzus* (series The Early Church Fathers), London/New York: Routledge 2006, p. 80.

²¹ St. Basil the Great, *a.w.*, p. 7.

uit, om hun waardigheid te herstellen.²²

Maar dit betekent niet dat men zonder verdere terughoudendheid de sluizen van barmhartigheid openzet. Men dient grondig te kijken voor wie, op grond waarvan en in welke omstandigheden, bepaalde hulp passend is. Men moet trachten scherp in beeld te krijgen wat de werkelijke behoeften van een ander zijn en daarop de hulp af te stemmen.²³ Tegelijk moet men ook zich voortdurend voor ogen houden dat er bij God geen ‘aanzien des persoons’ is. *Agapè* mag nooit vriendjespolitiek worden. In de vroege kerk gaat men daarom al snel met lijsten werken die recht geven op ondersteuning, en waar men op kan komen te staan na een grondig onderzoek van de persoonlijke omstandigheden. *Agapè* vergt kennelijk nogal eens bureaucratie!

5.3. *Een creatieve veelheid: zeven (?) werken van barmhartigheid*

Maar hoe krijgt men die behoeften in beeld en wat kan men concreet doen om mensen binnen de gedeelde wereld weer te laten participeren? Het antwoord daarop is niet in zijn algemeenheid te geven, maar hangt van de omstandigheden af. Dit is de achtergrond van de grote populariteit én flexibiliteit binnen de christelijke traditie van de zogenaamde ‘werken van barmhartigheid’, waarnaar in het begin van deze bijdrage verwezen werd. De lijst gaat oorspronkelijk terug op het Nieuwe Testament, waar Jezus in Mattheüs 25 spreekt over het Laatste Oordeel en vormt, in de woorden van Ulrike Ritzenfeld het ‘Grundcharta christlicher Sozialpraxis’.²⁴ Diegenen worden uitgenodigd het hemelse koninkrijk binnen te gaan die de koning van dat rijk, zonder het te weten, te eten gaven toen hij honger had, te drinken gaven toen hij dorst had, huisvesting verzorgd hebben toen hij vreemdeling was, van kleding voorzien toen hij naakt was, bezocht hebben toen hij ziek was en naar hem hebben omgezien toen hij in de gevangenis zat. Verbaasd antwoorden de toehoorders dat zij geen idee hebben wanneer dat dat

²² Voor menselijke waardigheid, zowel universeel als individueel, als een centrale notie is in het vroeg-christelijke denken, zie John M. Rist, *Human Value. A Study in Ancient Philosophical Ethics*, Leiden: E.J. Brill 1982.

²³ Dit is de achtergrond van allerlei, soms subtiele, onderscheidingen, zoals die tussen wat in de literatuur is gaan heten de ‘non-able-bodied’ (die wil werken maar niet kan) en de ‘able-bodied’ (die kan werken maar niet wil), of de speciale behandeling voor de ‘shame-faced poor’ (de aan lager wal geraakte, die recent zo in problemen is gekomen dat hij zijn status niet meer kan behouden, terwijl in absolute zin deze persoon nog best wat geld kan hebben). Michel Mollat, *The Poor in the Middle Ages. An Essay in Social History*. New Haven and London: Yale University Press 1986 (or. *Les pauvres au Moyen Age*, Hachette 1978), p. 17.

²⁴ Ulrike Ritzenfeld, *Pietas – Caritas – Societas. Bildprogramme karitativer Einrichtungen des Spätmittelalters in Italien*. Inauguraldissertation, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn 2007, p. 26v. Hoewel ook dit lijstje elementen bevat van eerdere lijstjes, zowel vanuit het Oude Testament (m.n. Job 22: 6,7; 31:16-20, 32 en Jes. 58: 6-9), het boek Tobith (1:16,17), als vanuit andere Oud-Oosterse bronnen. Ritzenfeld noemt een Persisch lijstje: ‘een hongerige voeden, een dorstige laven, een naakte kleden’.

allemaal geweest moet zijn, waarna de koning antwoordt: 'Alles wat je gedaan hebt voor één van mijn minst aanzienlijke broeders-en-zusters, heb je ook voor mij gedaan.'

In de traditie gaat men vrij met de lijst om. In het vroeg-christelijke geschrift *De Herder van Hermas* wordt meteen fors uitgepakt. Een lange lijst van maar liefst minstens zeventien 'goede werken' wordt genoemd.²⁵ Lactantius, één van de vroegste kerkvaders, geeft in de *Epitomè*, een door hem zelf verzorgde verkorte versie van zijn *Goddelijke Instituties*, een overzicht van negen 'werken van barmhartigheid': behoeftigen voeden, naakten kleden, opkomen voor mensen die onrecht lijden door machthebbers, je huis openen voor vreemdelingen en daklozen, beschermen wie aan jou is toevertrouwd, mensen die niet voor zichzelf kunnen opkomen beschermen, gevangenen loskopen, zieken bezoeken en troosten, eenzamen en vreemdelingen, als ze overlijden, begraven. In de *Goddelijke Instituties* worden een aantal hiervan veel uitvoeriger toegelicht (boek VI, 12). Opvallend is dat Lactantius hier deze werken net zo gemakkelijk de 'werken van rechtvaardigheid' noemt als 'werken van barmhartigheid'.²⁶

Het laatste door Lactantius genoemde werk, het begraven van de doden, gaat terug op het boek Tobit (hsk. 1: 16,17) en is een blijvertje gebleken. Het is opgenomen in wat sinds Thomas van Aquino de klassieke lijst van 'Zeven werken van barmhartigheid' is geworden.

Wie de variabiliteit van de lijsten overziet, kan niet anders concluderen dan dat precies in deze variatie de contextualiserende kracht van *agapè* ligt.²⁷ Wat nodig is, hangt af van de situatie. De lijstjes zijn daarom niet limitatief bedoeld, maar illustratief: hier kan men aan denken. Tegen deze achtergrond kan men ook sympathie opbrengen voor een tweede lijstje, waarvan we hierboven al enigszins de contouren zagen in *De Herder van Hermas*, de 'geestelijke werken van barmhartigheid'. Deels zijn ze te danken aan sterk door Grieks, anti-lichamelijk denken beïnvloede kerkvaders als Origenes, die een puur geestelijke, allegorische interpretatie gaf van de in Mattheüs 25 genoemde werken. Maar tegelijk werd daarmee wel aangegeven dat er meer nood is in de wereld dan alleen lichamelijke nood. De geestelijke werken van barmhartigheid worden uiteindelijk bij Thomas vastgesteld als: onwetenden onderwijzen, twijfelenden raad geven, zondaren terechtwijzen, onrecht vergeven, geduld hebben met wie het ons moeilijk maken, bidden voor iedereen.

De klassieke *ordo caritatis* zet mensen op hun plaats, op locatie. Daarmee relateert ze een al te overspannen kosmopolitische gerichtheid. Hier leef je, met deze mensen. Uitgekozen heb je ze wellicht niet, maar ze zijn aan jou gegeven. Hier, nu, aan hen moet je antwoord, *acte de présence* geven. Deze

²⁵ *De Herder van Hermas*, boek II, 8^e gebod.

²⁶ Zie hierover breder H  l  ne P  tr  , *Caritas. etude sur le vocabulaire Latin de la charit   chr  tienne*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1948, pp. 246vv.

²⁷ Zie uitvoerig en grondig Ir  n  e Noye, Lemma 'Mis  ricorde (Oeuvres de)' in: *Dictionnaire de Spiritualit   asc  tique et mystique*. Tome X, 1328 - 1349. Parijs 1980.

orde kunnen we daarom ook de directe liefdesorde noemen, de *ordo caritatis directa*. Het gaat hier om de korte relaties, de nabije relaties, waar ieder mens direct mee te maken heeft, in huis, in de buurt, op de werkvloer, soms ook op het stadsplein, soms nog verder weg, bij ons gebracht via tv-beelden. Immers, de *ordo caritatis* sluit de kosmopolitische gerichtheid niet uit. Wie meer over heeft, kan steeds wijdere kringen in het vizier nemen.

De afbeeldingen van caritas in het algemeen en van de zeven (vaak ook wel zes) werken der barmhartigheid zijn legio. De publieke ruimte, kerken, pleinen, stadhuizen – ze waren vaak bezwangerd van voorstellingen van de werken van barmhartigheid. We kunnen hier de contouren zien van een groot Europees ‘beschavingsoffensief’.²⁸

Deze orde kan juist in haar nabijheid vaak ook schuren. En toch hoezeer deze orde soms ook schuurt - en schuren moet - ze kan ook teveel schuren. Hoezeer *agapè* een radar is, die te zien geeft, soms maakt ze ook wel degelijk enigszins blind. Ze vraagt dan om een ‘verder zien’. In het Westen, dat na de val van het West-Romeinse Rijk zo desolate Avondland, heeft zich op basis van dit ‘verder zien’ een tweede *ordo caritatis* gevormd. Die tweede mag niet in mindering komen op het appel van de eerste, maar kan deze soms wel verdiepen, realistischer, meer draaglijk en effectiever maken.

6. Europa als sociaal laboratorium

Toen het christelijk geloof in Europa zijn intrede deed, kwamen al deze reflecties mee en werden ze verder doordacht, uitgebouwd en gedeeltelijk ook ingezet als uitgangspunt voor het inrichten van de samenleving. Hoe ging dat – kort geschetst – in zijn werk?

Na de val van het West-Romeinse Rijk ontbrak in het Westen een overkoepelende machtsstructuur. Karel de Grote en later de Otto’s hebben diverse pogingen gedaan om een dergelijke machtsstructuur te vestigen, maar geen daarvan werd uiteindelijk een succes. Tribale en later feodale krachtsverhoudingen bepaalden in deze contreien het beeld.

Deze tribale en feodale structuren stonden echter op gespannen voet met het christelijk geloof dat zich steeds verder uitbreidde in West-Europa. Volgens het christendom is Gods liefde (*agapè*) bestemd voor ieder mens, en dus is ieder mens in principe gelijkwaardig. Het is waar dat deze gebroken wereld allerlei ongelijkheden kent en dat we dit ook niet 1-2-3 kunnen

²⁸ Overzichten van de afbeeldingen in diverse contexten zijn te vinden in: Ralf van Bühren, *Die Werke der Barmherzigkeit in der Kunst des 12. – 18. Jahrhunderts*. Hildesheim (u. a.O.), Georg Olms Verlag 1998; Sheila D. Muller, *Charity in the Dutch Republic: pictures of rich and poor for charitable institutions* Ann Arbor, Mich.: UMI Research Press, 1985. Zie ook de prachtige 3^e bijlage bij het eerder genoemde werk van Ulrike Ritzerfeld, Ulrike Ritzerfeld, *Pietas – Caritas – Societas. Bildprogramme karitativer Einrichtungen des Spätmittelalters in Italien*, met daarin het beeldmateriaal waarop haar studie betrekking heeft op <http://hss.ulb.uni-bonn.de/2007/1083/1083-3.pdf>.

veranderen, maar we weten ook dat dit ten principale niet de bedoeling is. Bovendien telt deze aardse wereld in het christelijk geloof mee als een wereld waarin God mens werd. De idee dat ieder mens telt én dat dit concrete lichamelijke leven ook in Gods liefde deelt, leidde tot de gedachte dat lichamenlijk werk en beroepsarbeid eveneens van waarde zijn – terwijl men die in de Klassieke Oudheid en in de feodale cultuur juist minachtte. De betrokkenheid van God bij dit aardse bestaan werd dan ook gezien als een bron van hoop, en iets van die liefde van God moest toch zichtbaar kunnen worden in deze wereld?

Die zichtbaarheid kreeg vooral gestalte in de vorming van nieuwe gemeenschappen buiten stamverband en feodale verhoudingen om, waarin de individuele menselijke waardigheid beter kon worden gerespecteerd. Tezamen vormden deze – hier heel kort geschetst – de kern van wat men een ‘agapeïsche revolutie’ kan noemen. Die revolutie betekende de opkomst van een nieuwe mentaliteit die tot op de dag van vandaag botst met andere mentaliteiten, die meer heroïsch, meer hiërarchisch, meer individualistisch of meer aristocratisch zijn. Omdat deze nieuwe mentaliteit zich in Europa begon te manifesteren en de strijd aanbod met die andere mentaliteiten (die ook gewoon op het toneel bleven), werd dit continent in feite een laboratorium voor nieuwe samenlevingsvormen. Het verlangen naar andere vormen van samenleven, buiten stamstructuren en vooral buiten de vaak gewelddadige of onderdrukkende feodale verhoudingen om, leidde tot een, altijd omstreden, zoektocht naar samenlevingsstructuren waarin mensen als vrijen en gelijken met elkaar zouden kunnen samenleven. Het werd in feite een zoektocht naar een *institutionele* vormgeving van de ‘agapeïsche revolutie’.

Zoals aangegeven, waren het aanvankelijk vooral de kloosters die tegemoetkwamen aan dit verlangen. Ze leverden het grondmodel voor een geheel nieuwe vorm van samenleven: de middeleeuwse steden, die zichzelf organiseerden als een soort ‘vrijheidsenclaves’ (zelf noemden ze zich *communes* ofwel gemeenschappen). Nadat rond 1000 de reformatie van Cluny gedurende een aantal decennia had geleid tot de vorming van meer dan duizend nieuwe kloosters, volgde de stadsvormingsbeweging dit voorbeeld. Dat gebeurde vanaf ongeveer 1050 in Noord-Italië en vervolgens in westelijk Europa. Met name in de dertiende eeuw ging het hard. In Duitsland werden elke tien jaar meer dan tweehonderd nieuwe steden gesticht, tot het Duitse gebied meer dan vierduizend steden telde. *Quid aliud est civitas quam magnum monasterium?* schreef Erasmus later in een brief: wat is een stad anders dan een groot klooster?

Bij deze zoektocht speelden vrouwen een voorname rol. De vrouwenbeweging was van eminent belang om dat centrale begrip ‘liefde’ levend te houden en er praktische consequenties aan te verbinden in de vorm van sociaal werk. De ‘liefdesmystiek’, waarin het draaide om de liefde tot God en tot Christus, leverde via Hildegard van Bingen, Hadewych en vele anderen een geheel eigen literair-theologisch genre op en droeg daarmee sterk bij aan de mentale consolidatie van de agapeïsche revolutie.

Wat zo in enkele eeuwen ontstond kan men – met Marx – de ‘burgerlijke

cultuur' noemen (hoewel Marx' aan de term 'bourgeois' een negatieve lading gaf). Later kreeg de burgerlijke cultuur een andere krachtige impuls doordat de protestantse reformatie het 'priesterschap van alle gelovigen' en de waardigheid van arbeid benadrukte. Max Weber sprak in dit verband van 'inner-weltliche Askese', dat wil zeggen als een voortzetting van de monastieke spiritualiteit buiten het klooster, midden in de wereld. Dat is in feite de kern van de burgerlijke cultuur.

7. Van een mentale naar een institutionele revolutie: vier institutionele pijlers van humanisering

Uiteindelijk zijn in de burgerlijke cultuur langs deze weg vier institutionele domeinen ontdekt die elk op eigen wijze bijdragen aan de bevordering van een menswaardig leven – tot op de huidige dag. De agapeïsche revolutie leidde dus ook tot iets als een institutionele ethiek en het nastreven van 'deugdzame instituties'. Ik noem vier kenmerkende instituties die belangrijke pijlers van de burgerlijke cultuur zijn geworden.

- A. *'Civil society'* - De eerste belangrijke ontdekking was de mogelijkheid die mensen hebben om de handen ineen te slaan en buiten de sfeer van bloedverwantschap (familie of stam), een gemeenschappelijk goed te realiseren. Ik wees hier al op: kloosters, steden, genootschappen, gilden, opvanghuizen, etc.. Zo zien we een enorme ontwikkeling van wat we vandaag de dag 'civil society' noemen, 'niet-gouvernementele' en 'not-for-profit' initiatieven. Tegenwoordig bevestigen sociologen en politicologen de essentiële rol van een goed functionerend maatschappelijk middenveld voor het welzijn van samenlevingen en van haar deelnemers, met name ook voor het functioneren van een democratie.
- B. *Universiteiten* - Gilden en verenigingen heetten in het middeleeuws Latijn *universitates*. Eén gilde met deze naam is vrijwel ongeschonden uit de middeleeuwen gekomen en vormt de tweede grote institutionele bijdrage van het christendom aan de samenleving, een gilde gericht op een tamelijk abstract doel: kennis. De ontwikkeling van kennis, het studeren, was een kernnotie in het christendom. In veel Westerse kloosterordes was er een traditie van het leren en studeren, die werd voortgezet en uitgebreid in 'kathedraal scholen' (oorspronkelijk een initiatief van Karel de Grote). Deze leertraditie resulteerde uiteindelijk in de universiteit met als kernterreinen rechten (goede samenleefregels), medicijnen (lichamelijke gezondheid) en theologie (geestelijke gezondheid). Op al deze drie domeinen dient de menselijke rede actief te zijn en dient er geleerd te worden.
- C. *Rechtsstaat* - De nadruk op het recht heeft een grote invloed gehad op de derde belangrijke ontdekking die het Westerse christendom deed, namelijk het belang van de rechtsstaat en daarmee het idee van een

constitutioneel beperkte overheid, die als belangrijkste taak heeft de vrijheid te garanderen. Deze vrijheid dient vastgelegd te worden in verklaringen van 'rechten', uiteindelijk uitlopend op de Verklaring van de Rechten van de Mens (1948). Het begon schoorvoetend bij het opstellen van de Magna Charta in Engeland die tot stand kwam door bemiddeling van de aartsbisschop van Canterbury (1215). De eerste grote revolutie op nationale schaal die vanuit dit inspiratieveld plaats vond was echter de Nederlandse Revolutie, met haar expliciet christelijke 'Declaration of Independence', het 'Plakkaat van Verlatinghe'. Vele revoluties zouden volgen: Engeland, Amerika, Frankrijk.

D. Een economie van de gezamenlijkheid - Een laatste idee dat binnen de burgerlijke cultuur werd ontwikkeld, was het idee van de economie, de markt, als een domein van samenwerking tussen gewone mensen, die samenwerken in eervolle ambachten en beroepen, zonder overheidsinmenging, terwijl ze resultaten van hun individuele talenten met elkaar uitwisselen. Een delicaat evenwicht werd gezocht tussen individu en gemeenschap, zowel in het werk van de middeleeuwse theologen als in het werk van Johannes Calvijn en zijn opvolgers. Deze noties werken door in het werk van Adam Smith, de vader van de hedendaagse markteconomie, maar raken na hem (deels bij Smith zelf) al snel op de achtergrond.

8. Ontsporingrisico's

Als bovenstaande schets in beginsel juist is, dan dienen we onze geijkte periodisering van de geschiedenis, bijvoorbeeld het Verlichtingsschema van Oudheid/Duistere Middeleeuwen / Verlichte Moderniteit (deels herleving van die Oudheid) grondig bij te stellen. Men zal dan eerder met Marx – nogmaals opgevoerd als op dit punt onverdachte getuige - de opkomst van de burgerlijke cultuur, die rond het jaar 1100 begint, moeten aanwijzen als het echte breekpunt tussen oude en nieuwe tijd. Diametraal tegenover Marx is hier betoogd dat de basis hiervoor een religieuze omwenteling was, wanneer de christelijke spiritualiteit zich buiten de kloostermuren gaat manifesteren.

Sindsdien is een soort 'agapeïsche ontdekkingstocht' gaande in de westerse cultuur. Wat betekent het dat alle mensen gelijkwaardig zijn, allen partner van eenzelfde God? We zijn het van dag tot dag nog aan het leren, in een multiculturele, multiraciale, multi-gender wereld. Wat betekent het dat een samenleving 'bottom up' georganiseerd humaner én productiever is? We zijn hier in een 'netwerk-samenleving' volop mee aan het oefenen.

Wat betekent het dat een samenleving niet een allesomvattende gemeenschap is, maar diverse arbeids-, waarderings- en zingevingssferen kent? We zijn aan het leren – pijnlijk genoeg.

De Europese geschiedenis is er daarom, zoals gezegd, een geworden van revoluties. Steeds weer zijn 'top down'-structuren omvergehaald en vervangen door 'bottom up'- verhoudingen.

Maar gedurende dit hele adembenemende gebeuren blijft Europa ook

aarzelend, ambivalent. In haar boezem woedt een strijd tussen twee zielen, tussen een agapeïsche en een heroïsche, tussen een *amor Dei et proximi* en een *amor sui*. De ontsprekende kracht van de *amor sui* manifesteert zich op heel verschillende manieren en in heel verschillende domeinen.

Allereerst is de institutionele kerk veelvuldig een belemmering geweest voor de doorwerking van haar eigen boodschap. Veel verdediging van absolute machtsclaims, van discriminatie, is door de kerk(en) zelf, in christelijke terminologie, gepleegd. De kerk is, paradoxaal genoeg, drager van een culturele transformatie, waar ze zich zelf vaak tegen verzet heeft. Groepen in de marge waren vaak de drager van de transformatie.

Ten tweede is er een constante tegenstroom van heroïsche levensoriëntaties, van vroege feodale heren en ridders tot op vandaag allerlei mensen die de samenleving liefst opvatten als een arena, met daarin nu eenmaal natuurlijkerwijs *winner*s en *loser*s.

Ten derde is er verblinding die voortvloeit uit een (op zichzelf niet onbegrijpelijk) superioriteitsdenken. Europa wordt zo apetrots op haar prestaties dat ze zichzelf ook plaatst op de top van de apenrots die wereld heet – de typische overcompensatie van een verdoemde die verkoren wordt. Allerlei zaken die zij intern afwijst, acht zij vervolgens extern geoorloofd.

Ten vierde is er ‘perfectionistische’ weerstand: laten we nu dat moeilijke christelijke gedoe van erkennen van kwaad, van boete en vergeving achter ons laten en eindelijk de perfecte samenleving maken, ‘a system so perfect that no one will need to be good’ (T.S. Eliot) – met afschuwwekkend resultaat. In de woorden van Karl Popper: ‘Alle pogingen om de hemel op aarde te realiseren hebben alleen maar de hel dichterbij gebracht’. Waar *agapè* alle connotaties van ‘concreetheid’, ‘lijden’ en ‘geduld’ verliest, wordt ze een horreur.

Ten vijfde is er weerstand vanuit allerlei bestuurlijk-bureaucratische ideeën over centrale sturing door elites, eerst de zich ontwikkelende Europese vorstenhuizen en dan later intellectuele en ideologische elites, die graag de hele samenleving vanuit één centraal idee vorm willen geven en in de greep willen houden – bestuurlijke *amor sui*.

Ten zesde vormen zich steeds nieuwe machtsstructuren, juist ook in het economische domein. Op een heel nieuwe manier lijkt nu toch Karl Marx gelijk te krijgen en vormen zich kapitaalsaccumulaties die lokale economieën simpelweg kapot concurreren.

Ten zevende is er, de meest recente loot aan de weerstandstam, een solipsistisch individualiseringsdenken. De negentiende eeuwse Franse socioloog Alexis de Tocqueville was de eerste die in Amerika empirisch onderzocht hoe een maatschappij van vrije, gelijke mensen ongeveer kan werken en wees toen al op het gevaar dat in zo’n samenleving het leven hoe langer hoe meer draait om dat ene, hele kleine, ik, dat zich weinig meer aantrekt van anderen.

9. Wat moet blijven: de strijd om menswaardige instituties

De ervaring van de agapeïsche *flow* is universeel en in allerlei culturen vindt men er ook uitdrukkingen van. Allerlei variaties op compassie zijn als ethische weg gewezen in heel diverse culturen. Echter, dat er ook gezocht wordt naar institutionele vertaling, naar een – wellicht heel partiële, maar toch – belichaming van liefde in goede instituties, is toch behoorlijk uniek in de wereldgeschiedenis.

Maar hier ligt ook het blijvend kwetsbare, de zwakke plek van *agapè*. Zoals ik in de inleiding al aangaf: met Jezus' Bergrede – als ik die even als symbool neem voor een radicale *agapè* -ethiek – kan een staat of een economie niet draaien. En als men het wel probeert, kan men gemakkelijk ingepakt worden door veel krachtiger of slimmere actoren.

En toch, en toch blijft hier een blijvende opdracht: juist ook staten en staatsmacht, juist ook bedrijven en marktpartijen, juist ook grote organisaties zo inrichten dat mensen er, binnen de mogelijkheden van mens en organisatie, tot bloei kunnen komen.

Dat vergt in de eerste plaats mensen met een scherp besef van wat bloei is, en wat er allemaal in het werk gezet kan worden dat deze bloei frustriert. 'Waarom is deze instelling eigenlijk op aarde?' Wat draagt deze instelling bij aan menselijke bloei?'

Maar de voortdurende strijd om agapeïsche transformatie heeft ook een structurele kant. Staten en de internationale orde zullen ook hun eigen rol moeten spelen, bijvoorbeeld in het goed in rapport blijven met alle burgers, en ook in het doorbreken van private machtsconcentraties.

Het is niet toevallig dat de opkomst van het neoliberale kwantitatieve denken en beheersen samenviel met grootschalige secularisatie en ontideologisering. De grootste fout die men kan maken is te veronderstellen dat in een post-verzuilings- en postideologisch tijdperk morele en spirituele bezieling ineens volledig ontbreken of overbodig zouden zijn. Als dat waar zou zijn, zou niemand meer in de zorg werken, zou geen ondernemer zich meer inzetten voor duurzaamheid of echte betrokkenheid tonen bij zijn mensen. Naar mijn indruk is het veel reëler te veronderstellen dat niet zozeer de humus van morele en spirituele bezieling verdwenen is, maar dat momenteel wel manieren ontbreken om deze te activeren. Dat betekent dat men hard zal moeten nadenken over de inrichting van nieuwe morele oefenplaatsen, plaatsen waarin men met elkaar kan oefenen in agapeïsche spiritualiteit én in agapeïsch engagement én durft creatieve, nieuwe compromissen te formuleren tussen de institutionele werelden van markt en macht enerzijds, en de diepe inspiratie van *agapè* anderzijds.

Aandacht voor vaderschap in tijden van detentie¹

Joni Reef

1. Inleiding

Wereldwijd zitten meer dan 10 miljoen mensen in de gevangenis^[1] en ervaren steeds meer kinderen opsluiting van hun ouder tijdens hun jeugd.^[2] Recidivecijfers zijn hoog. Studies in Nederland rapporteren een recidivepercentage van meer dan 70% binnen zes jaar.^[3] Opsluiting is zeer schadelijk voor de betrokkenheid van vaders bij het gezin.^[4-6] Veel gedetineerden verliezen ongewild het contact met hun gezin en kunnen na de vrijlating niet opnieuw met hun gezin gaan wonen.^[7-11] Detentie van vaders heeft een negatieve invloed op gezinnen, op kinderen en op de vaders zelf. Het schaadt meerdere generaties van multiprobleem gezinnen en vormt een onbedoelde en langdurige last voor onze samenleving. ^[12,13]

De leefdoelstellingen *werk* en *wonen* zijn sterk bepalend voor het stoppen met criminaliteit ^[14-16] en zodoende prominent aanwezig in penitentiaire behandelprogramma's in Nederland.^[17] Maar een gezond gezinsleven en de mogelijkheid om in het gezin te re-integreren na een gevangenisstraf blijken ook de criminaliteit te verminderen.^[8,18] Het domein *gezin* is echter niet opgenomen in de vijf 'basisvoorwaarden' in het officiële Nederlandse re-integratiebeleid (*werk en inkomen, huisvesting, financiën en schulden, geldig identiteitsbewijs en medische zorg*) en is momenteel niet geïntegreerd in formele Nederlandse gevangenisprogramma's.

Hoewel het vrouwengevangenisregime relatief gezinsgericht is, is het mannengevangenisregime dat van oudsher niet. De gevangenscultuur in de mannengevangenis is *hypermasculien* en wordt gekenmerkt door discretie rondom het hebben van een gezin en kinderen; mannen praten nauwelijks over hun gezin en vrouwen doen dit juist graag met elkaar.^[19] In het huidige mannelijke strafrechtssysteem is het handhaven van gezinsbanden gecompliceerd en wordt het niet per definitie gestimuleerd. Het reguliere bezoekklimaat is restrictief en niet expliciet gericht op gezinscontact. Het verslechteren van de gezinsband tijdens detentie kan tot op zekere hoogte worden toegeschreven aan het strafsysteem, maar ook aan de eigen houding en gedragingen van de gedetineerde vaders.^[20,21]

Niet alleen tijdens detentie, maar ook in de fasen voor detentie raakt het vaderschap bedreigd; zowel in de aanhoudingsfase als in de straftoemingsfase is er weinig aandacht voor het gezin. Voor de hele strafrechtssketen geldt

¹ Grote delen van dit artikel zijn overgenomen uit een recente publicatie: J. Reef, 'Het belang van een gezinsgerichte strafrechtssketen. Gedetineerde vaders en hun kinderen', in *Tijdschrift voor Orthopedagogiek* 58(4) (2019), 60-64.

Tussen haken staan de verwijzingen naar de literatuurreferenties aan het einde van dit artikel.

dat gezinsgerichter werken potentieel de recidive in Nederland vermindert. Ten eerste zal bijvoorbeeld betere zorg voor kinderen die getuige zijn van een aanhouding, leiden tot minder onbedoelde negatieve effecten en trauma na een aanhouding in het gezin. Ten tweede zal ook het gezinsgerichter toemeten van straffen, bijvoorbeeld het in acht nemen van de zorgtaken die de verdachte heeft, en de straf daarnaar inrichten, leiden tot het verminderen van schade in gezinnen. Ten derde zal door gezinscontact tijdens detentie, en aandacht voor vaderschap, contact met het gezin na detentie verhogen.^[22]

In de praktijk heeft het in aanraking komen met justitie van een ouder dus niet alleen negatieve gevolgen voor de gezinssamenstelling, maar ook voor de sociale en economische weerbaarheid van een gezin, een gezonde ouder-kind relatie en de ontwikkeling van crimineel gedrag in de volgende generatie. Dit is zeker het geval in situaties waarin de veroordeelde kinderen heeft die aan zijn of haar zorg zijn toevertrouwd. Als een ouder wiens vrijheid wordt ontnomen een zorgtaak in het gezin heeft, levert dat vragen op ten aanzien van de legitimiteit, effectiviteit en proportionaliteit van de straf. Ook is het de vraag hoe het wegnemen van de zorgende ouder zich verhoudt tot het recht op een gezinsleven, zoals verwoord in artikel 8 van het *Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens* (EVRM) en in het *Verdrag inzake de rechten van het kind* (UNCRC).

Gelukkig is er groeiende aandacht voor een gezinsgerichtere strafrechtspraktijk, en voor de ontwikkeling van protocollen en trainingen om het welzijn van kinderen in acht te nemen tijdens de straftoemeting. Het belang hiervan wordt onderstreept door de aanbeveling die de Raad van Europa in 2018 aanvaardde over de positie van kinderen met een ouder in de strafrechtssketen², en het verzoek van de Nationale Kinderombudsman in 2018 ter verbetering van beleid en praktijk op dit gebied.³

Een gezinsgericht beleid en praktijk zijn geboden binnen elke fase van de strafrechtssketen. Te beginnen bij de opsporingsfase en vervolging van de verdachte, daarna in de fase van berechting, tenuitvoerlegging en het re-integratie proces van de gedetineerde. Het is wenselijk om voor elke fase in kaart te brengen wat er op dit moment gebeurt teneinde de onbedoelde effecten op gezinnen te beperken, en de rechten van kinderen en ouders in acht te nemen. Met onderzoeken in elke fase moeten bestaande succesvolle methoden, maar ook knelpunten in kaart gebracht worden, om vervolgens adviezen te ontwikkelen voor gezinsvriendelijker beleid en concrete handvatten te ontwikkelen voor een gezinsgerichtere praktijk.

Binnen het Instituut voor Strafrecht en Criminologie aan de Universiteit

² Recommendation CM/Rec(2018)5 of the Committee of Ministers to member States concerning children with imprisoned parents (Adopted by the Committee of Ministers on 4 April 2018 at the 1312th meeting of the Ministers' Deputies) Website: www.coe.int/cm

³ <https://www.dekinderombudsman.nl/92/ouders-professionals/publicaties/kinderen-met-ouder-in-detentie-willen-betere-informatie-zorg-en-ondersteuning/?id=757>

van Leiden doe ik al jaren onderzoek naar een gezinsgerichtere strafrechtsketen. In dit artikel geef ik een resumé van enkele onderzoeken die ik op dit thema uitvoerde en reeds publiceerde.

2. Onderzoek in de fase van opsporing en aanhouding⁴

Allereerst het onderzoek dat ik uitvoerde over gezinsgericht werken tijdens opsporing en vervolging. Dit onderzoek werd in juni 2019 gepubliceerd.^[23] Getuige zijn van een aanhouding van een ouder is meestal een beangstigende ervaring voor kinderen. Het kan trauma's veroorzaken en het welzijn ernstig aantasten. Uit internationaal onderzoek blijkt dat meer dan de helft van de kinderen die een aanhouding meemaakte, zowel acute en langdurige emotionele problemen ervaart zoals angsten, schuldgevoelens, schaamte, woede, verdriet, onbegrip, eenzaamheid en posttraumatische stress.^[24-30] Passende zorg voor deze kinderen tijdens en na aanhoudingen kan veel leed voorkomen.^[31-33] Hier is binnen de Nederlandse politie nog geringe aandacht voor.

Internationaal is er groeiende aandacht voor de ontwikkeling van protocollen en trainingen om het fysieke en emotionele welzijn van kinderen te beschermen tijdens een aanhouding. Buitenlandse onderzoeken laten zien dat training en begeleiding de praktijk verbeteren. Steeds meer landen onderzoeken het probleem en ontwikkelen protocollen om de schade in gezinnen te beperken.^[33-35] Met ons onderzoek creëerden we voor het eerst inzicht in de situatie rondom de zorg voor betrokken kinderen in Nederland.

In ons rapport staan zorgwekkende resultaten.^[23] We onderzochten welke partijen er betrokken zijn bij een aanhouding, waar politieteams mee te maken krijgen wanneer er kinderen bij een aanhouding betrokken zijn, welke keuzes de politiemensen moeten maken en wat op dit moment goed werkt. We interviewden 26 sleutelfiguren uit de praktijk; onder andere politiemensen, medewerkers van Veilig Thuis en Crisis Interventie Teams werden voor dit onderzoek geïnterviewd. Kwalitatieve analyse liet zien dat er zowel voor, tijdens als na de aanhoudingen flinke knelpunten zijn als het gaat om een gezinsgerichte praktijk.

De zorg voor achterblijvende kinderen bij aanhoudingen is een gecompliceerde kwestie. Een team wordt regelmatig geconfronteerd met conflicterende doelen en verantwoordelijkheden als er kinderen betrokken zijn bij een aanhouding: focus op de verdachte of op de kinderen? Hoe wordt de veiligheid van alle aanwezige personen gewaarborgd? Bovendien is het niet altijd duidelijk wie op welk moment verantwoordelijk is of kan zijn voor de achterblijvende kinderen. Voorafgaand aan geplande aanhoudingen blijkt er weinig gerichte aandacht te zijn voor aanwezigheid van kinderen. Bij aanhoudingen waarbij kinderen betrokken zijn, is meestal geen zorgspecialist aanwezig.

⁴ J. Reef en N. Ormskerk (2019), 'Zorg voor kinderen bij aanhouding van ouders: best practices uit binnen- en buitenland', in *Politiekunde* nr. 98. (2019) (Apeldoorn: Politie & Wetenschap).

Soms treft de politie onverwacht kinderen aan bij een aanhouding, het is dan over het algemeen erg lastig om het kind veilig onder te brengen. Soms belanden kinderen op een politiebureau en wachten zij daar op opvang. Soms blijken kinderen op school te zitten tijdens een aanhouding en treffen zij geen vader of moeder aan als zij uit school komen; het achterhalen waar hun ouder is, is meestal enorm ingewikkeld.

Politie mensen zijn over het algemeen niet goed toegerust om een achterblijvend kind te begeleiden en de schade voor het welzijn van het kind te beperken. Het thema komt niet voor in onderwijs en is niet teruggevonden in de interne databases voor politie mensen. We concluderen onder andere dat er meer bewustwording moet komen op het gebied van de zorgbehoefte van kinderen. Ook is er meer samenwerking nodig tussen instanties die betrokken zijn bij de situatie van het kind wiens ouders worden aangehouden. Veel knelpunten kunnen worden voorkomen door het toevoegen van de variabele 'kinderen' op checklists en in protocollen. Ook het toevoegen van het thema in het onderwijs curriculum en het instellen van een 'ambassadeur kindvriendelijk aanhouden' op elk politiebureau zijn relatief eenvoudige manieren om de praktijk gezinsvriendelijker te maken en de onbedoelde negatieve effecten voor achterblijvende kinderen te verminderen.

In de fase van opsporing en vervolging is het belangrijk dat politie mensen de impact van aanhouding op elk aanwezig kind nauwkeurig in overweging nemen. Aanhoudingen moeten bij voorkeur worden uitgevoerd als kinderen niet aanwezig zijn. In essentie moet bij elke beperking die een aangehouden ouder wordt opgelegd, het recht van het kind om contact met de ouder te houden worden nageleefd.

3. Onderzoek in de fase van straftoemeting⁵

Ten tweede een kort resumé van kwantitatief onderzoek uit 2016 naar het belang van gezinsgericht werken in de straftoemeting fase.^[36] De rechter heeft in Nederland de vrijheid om autonoom te beoordelen welke straf opgelegd moet worden, mits de straf binnen de kaders van het wettelijk vastgesteld minimum en maximum blijft. Naast de *functie* van de straf (bijvoorbeeld vergelding of criminaliteitsvermindering), kunnen verschillende factoren een rol spelen, namelijk de ernst van het feit, de persoon van de dader, de persoonlijke omstandigheden van de dader en de omstandigheden waaronder het feit is begaan.^[37] Om goede beslissingen te kunnen nemen is het voor rechters relevant om zoveel mogelijk informatie te hebben over de factoren die een rol spelen in het leven van een verdachte. In het geval van verdachte ouders is dat dus ook de gezinssituatie en de zorgtaken die zij hadden op het moment van aanhouding.

In deze studie brachten we persoonlijke omstandigheden van vaders

⁵ J. Reef & P. Nieuwbeerta, 'De persoon van de verdachte vader: Gezinsomstandigheden van Nederlandse verdachte vaders', in *Sancties* 2016(4/31), 201-210.

tijdens voorlopige hechtenis in kaart. We onderzochten welke problemen het thuisfront, hun minderjarige kinderen, hadden voorafgaand aan de straftoemeting, met als doel om inzicht te bieden in het belang van het meewegen van de gezinssituatie bij straftoemeting van mannelijke verdachten met kinderen. We onderzochten kenmerken van gezinssamenstelling, fysieke en geestelijke gezondheid van kinderen, functioneren op school van de kinderen en hun gedragsproblemen en delinquentie. Voor dit onderzoek vulden 366 vaders gestandaardiseerde vragenlijsten in over 571 van hun kinderen.^[38]

Het blijkt uit ons onderzoek dat een belangrijk deel van de kinderen dagelijks contact heeft met hun vader voordat deze aangehouden wordt. Niet alleen de frequentie van contact, ook het feit dat vaders in de helft van de gevallen met hun kind(eren) woonde, doet sterk vermoeden dat vaders vaak (voor een deel) zorgen voor hun kinderen. Het acuut wegvallen van een verzorger kan schadelijk zijn voor het welzijn van het kind. Niet alleen de onzekerheid rondom de afwezigheid van vader kan schadelijke gevolgen hebben, maar ook het wegvallen van financiële en emotionele verzorging kan risico's met zich meebrengen. Het risico op verminderd welzijn bij deze groep kinderen wordt vooral veroorzaakt door een opeenstapeling van risicofactoren. De kinderen blijken op uiteenlopende gebieden al een risicogroep te zijn voordat hun vader aangehouden wordt en hij zijn eventuele zorgtaak moet onderbreken. De verdachte vader heeft vaker te maken met kinderen die blijven zitten, kinderen die leerproblemen hebben en naar speciale scholen gaan. Hij draagt vaker de zorg voor kinderen met lichamelijke problemen, aandachtsproblemen en regel overtredend gedrag.

Gezien het feit dat detentie mogelijk een extra risicofactor vormt voor gedragsproblemen, benadrukken de resultaten het belang om gezinssomstandigheden te betrekken bij beslissingen over vrijheidsbeneming van verdachte vaders. De resultaten geven reden om de positie van het minderjarige kind in het straftoemetingsproces van vaders in kaart te brengen, en bevestigen dat de situatie van deze kinderen een grotere rol zou moeten krijgen in het proces, bijvoorbeeld door het instellen van verplichte rapportage van het welzijn van achterblijvende kinderen en de rol die de vader in het gezin vervult. Bovendien zetten de resultaten van deze studie aan tot nadenken over passende straffen voor vaders van multiprobleemkinderen. Extramurale tenuitvoerlegging van straffen voor vaders van risicokinderen zou schadelijke lange termijn effecten van afwezigheid van vader, zoals crimineel gedrag bij de kinderen zelf, kunnen beperken.

Ons onderzoek geeft ook aanleiding om na te denken over de legitimiteit van straffen als het gaat om vaders met een zorgtaak. Want een straf dient onder andere ter voorkoming van toekomstige criminaliteit (volgens het utilitaristisch perspectief ^[39]), en op basis van de resultaten kunnen we concluderen dat vrijheidsbeneming van zorgende vaders toekomstige criminaliteit niet voorkomt maar eerder laat toenemen. De resultaten laten namelijk een zorgelijke gezinssituatie zien als het gaat om delinquent gedrag.

Ervan uitgaande dat een belangrijk deel van de risicofactoren en met name de psychopathologie reeds vóór aanhouding van vader aanwezig is in families, is het verklaarbaar dat kinderen van vaders die in detentie raken op voorhand delinquent gedrag vertonen.^[40-45] Recente internationale studies laten ook zien dat als effect van detentie, kinderen nog vaker regel overtredend en agressief gedrag, depressie- en angstproblemen en delinquent gedrag vertonen.^[43,46-49] We verwachten dus dat de niveaus van probleemgedrag die we in deze studie bij de kinderen vonden, nog hoger zullen worden na detentie. Dit betekent dat kinderen van vaders die in detentie komen, relatief vaak agressief probleemgedrag vertonen en frequenter met justitie in aanraking gaan komen. Als we met straffen criminaliteitsvermindering willen bereiken, zou het zoveel mogelijk voorkómen dat er intergenerationele overdacht van crimineel gedrag plaatsvindt dan ook een belangrijkere rol mogen gaan spelen in Nederland.

We concludeerden dat het onaanvaardbaar is dat de gezinsomstandigheden van vaders een relatief onderschikte rol hebben in het strafproces. Omdat het terugdringen van jeugd delinquentie en het bevorderen van het welzijn van kwetsbare kinderen belangrijke punten zijn op de politieke agenda, zouden beleidsmakers erop moeten aansturen om op het moment van vrijheidsbeneming van vaders te inventariseren 1) in hoeverre de verdachte kinderen heeft en 2) in welke mate er sprake is van problemen bij de kinderen van de verdachte, 3) welke rol de vader vervult in zijn gezin en 4) welke mogelijkheden er zijn om ongunstige uitkomsten van een beslissing te beperken.

4. Onderzoek in de fase van detentie⁶

Als laatste een van de hoofdlijnen van ons onderzoek naar een gezinsgerichte praktijk tijdens de fase van detentie.^[50] Betrokken vaderschap van gedetineerden kan een veelomvattende beschermende factor vormen. Het kan zowel tijdens als na detentie en zowel voor vaders, voor het detentieklimaat als voor gezinnen thuis, problemen voorkómen. Allereerst kan positief contact met het gezin bijdragen aan het welzijn *tijdens* de detentieperiode, voor vaders en gezinnen. Betrokkenheid van de vader kan voorkomen dat zijn kinderen thuis probleemgedrag gaan vertonen.^[51] Daarnaast wijst onderzoek uit dat het hebben van een gezin de kans verkleint dat een vader met een crimineel verleden recidiveert. Ook kan de investering in de relatie met het gezin *tijdens* detentie, zorgen voor het behoud of de opbouw van een solide sociaal vangnet *na* detentie, tijdens de re-integratie fase.^[52-54]

Betrokken blijven vanuit detentie is niet makkelijk. Uit eerder onderzoek blijkt dat detentie zorgt voor verandering in prioriteiten van de gedetineerde.

⁶ J. Reef, N. Ormskerk & L. van Es (2018), 'Aandacht voor vaderschap in de gevangenis: Evaluatie van de Exodus-workshop Vrij Verantwoord Vaderschap', in *Proces. Tijdschrift voor strafrechtspleging* 97(3) (2018), 216-227.

Het overleven in de gevangenis raakt op de voorgrond en het gezin thuis verdwijnt naar de achtergrond.^[55] Vaders hebben de neiging om zichzelf op de achtergrond te plaatsen en verruilen bij binnenkomst in de gevangenis hun vader-identiteit voor de identiteit van gedetineerde.^[56-58] Maar uit internationaal onderzoek onder vaders in gevangnissen weten we ook dat bewustwording van de beschermende factoren van het vaderschap bijdraagt aan betrokkenheid bij het gezin.^[59]

Om vaders in detentie te helpen bij het opbouwen, verbeteren en in stand houden van een goede relatie met hun kind(eren), zijn er vanuit de VS en Groot-Brittannië verschillende interventies ontstaan als *Parenting Inside Out*, *Inside Out Dad* en *Fathers Inside*. Onderzoek laat zien dat vaders die meededen aan *Parenting Inside Out* minder recidiveerden, meer betrokken raakten bij hun gezin en minder middelenmisbruik vertoonden.^[30, 60, 61]

Een van de eerste Nederlandse initiatieven voor vaders in detentie kwam van vrijwilligersorganisatie Exodus.⁷ Zij bieden sinds 2014 de 8-weekse workshop 'Vrij Verantwoord Vaderschap' (VVV) aan in een aantal penitentiaire inrichtingen. De Nederlandse workshop van Exodus is geïnspireerd door buitenlandse workshops. In deze workshop werken gedetineerde vaders, begeleid door vrijwilligers, aan het herstel en (weder)opbouw van de relatie met hun kinderen. Wij deden onderzoek naar de beleving van de vaders en de mentaliteitsverandering die de vaders ervoeren na de workshop. De resultaten van dit onderzoek geven inzicht in kansen die er liggen op het gebied van vaderschap in detentie: namelijk hoe betrokken vaderschap zou kunnen bijdragen aan het verminderen van criminaliteit in Nederland, en het verminderen van onbedoelde effecten van detentie voor achterblijvende gezinnen.

De Vaderschap workshop bestaat uit acht bijeenkomsten en wordt wekelijks door getrainde vrijwilligers van Exodus in verschillende penitentiaire inrichtingen (PI's) gegeven. In totaal (van december 2014 tot en met december 2017) hebben 252 gedetineerde vaders in 14 verschillende PI's de workshop gevolgd. Om inzicht te krijgen in de mogelijke effecten die de workshop heeft op vaders, hebben we vaders gevraagd naar hun ervaringen. De evaluatie vond plaats in de eerste zes maanden van 2017 in zeven PI's verspreid over Nederland. Zowel kwalitatieve als kwantitatieve data werden verzameld op twee meetmomenten. Met als doel om verandering in kaart te brengen, werden gelijke onderwerpen behandeld in de voor- en nameting. In totaal hebben 23 vaders deelgenomen en zijn er 42 interviews afgenomen en 31 vragenlijsten ingevuld. Vaders hebben openhartig gerapporteerd over hun beleving en nieuwe inzichten.

Ter evaluatie van de workshop werd onderzocht in hoeverre de workshop

⁷ Exodus Nederland biedt begeleiding en opvang aan gedetineerden in de laatste fase van hun straf, ex-gedetineerden en hun familieleden. Hierin is Exodus de grootste landelijke organisatie in Nederland. Naast een woonprogramma biedt Exodus onder andere ambulante begeleiding, een 'maatje', groepsactiviteiten tijdens detentie, dagbesteding, crisisopvang en financiële en schuldhulpverlening (www.exodus.nl).

leidde tot nieuwe inzichten en bewustwording bij vaders. Ten eerste, als we kijken in hoeverre er meer besef ontwikkeld is van de gevolgen van detentie, rapporteerden deelnemende vaders over het algemeen wel ideeën te hebben over de gevolgen van detentie voor hun kinderen. Vaders van oudere kinderen zijn beter op de hoogte van de concrete effecten op hun kinderen; zij rapporteren over het gemis en het verdriet van hun kinderen en moeilijkheden op school, bijvoorbeeld doordat ze gepest werden of doordat schoolprestaties lijden onder het gemis van hun vader. Wat betreft communicatie zagen we de grootste impact van de workshop. Vaders rapporteerden dat ze sinds de workshop inzicht hadden gekregen in goede gespreksonderwerpen en interesses van het kind, goede benadering van hun kind, en opener met de moeder communiceerden. Als het ging om het inzicht in het belang van de relatie met moeder, rapporteren vaders de verwachting dat zij de moeder van hun kind vaker zullen zien na hun detentie. Ook leek de relatie met de moeders na de workshop iets verbeterd te zijn, al waren er ook vaders die een stabiel slechte relatie hielden. Uit de evaluatie bleek ook dat de vaders zich wat betreft het sociaal netwerk van het gezin, zich realiseerden dat zij ondanks hun detentie nog steeds verantwoordelijk zijn voor hun kinderen. Als laatste evalueerden we de inzichten in verschillende opvoedingsstijlen van de vaders. Ondanks dat er geen opvallende veranderingen gerapporteerd werden, lijkt het er wel op dat de vaders wat hebben opgestoken over opvoedvaardigheden. Voorafgaand aan de workshop rapporteerden sommige vaders dat zij nooit tegen hun kind(eren) zeiden dat zij van hen houden. Na de workshop gaf geen enkele vader aan nooit naar zijn kind(eren) te uiten dat hij van hen houdt. Vaders waren ook naar eigen zeggen eerder bereid hun kind(eren) te helpen als zij een probleem hadden en legden ook eerder wat aan hun kind(eren) uit als zij iets niet snapten.

We kunnen concluderen dat, enerzijds, gedetineerden interesse hebben in het bezig zijn met vaderschap, en dat in het huidige detentieklimaat als een tekort ervaren. Anderzijds, dat ze zich proactief willen openstellen om verbetering van de gezinsband te realiseren. Een belangrijke kanttekening is dat het gaat om vaders die uitgenodigd zijn om vrijwillig deel te nemen aan de workshop. We kunnen de hoopvolle uitkomst dus niet extrapoleren naar de gehele populatie gedetineerde vaders in Nederland. Ook kunnen we niets zeggen over de beleving van een programma in een gedwongen kader. Dit neemt niet weg dat het voor een aanzienlijke groep gedetineerde vaders een positieve bijdrage zou kunnen leveren aan hun detentie. Bij de gerapporteerde nieuw verkregen inzichten van de vaders moeten wij uiteraard dezelfde kanttekeningen plaatsen. Toch dragen ook deze resultaten bij aan tot nu toe ontbrekend inzicht in de omstandigheden van gedetineerde vaders. De meeste vaders die hebben deelgenomen, hebben naar eigen zeggen van de workshop geleerd. Belangrijke leerpunten waren voornamelijk effectievere communicatie tussen vader en kind, wat de detentie van een ouder kan betekenen voor een kind en hoe andere gedetineerde vaders over bepaalde zaken denken en dingen aanpakken met betrekking tot bijvoorbeeld de

opvoeding van hun kinderen. Over het algemeen genomen lijkt de workshop de vaders bewuster te maken van hun vaderschap en de verantwoordelijkheden die zij naar hun kind(eren) hebben.

5. Conclusie

In navolging van de aanbevelingen van de Raad van Europa (2018), en de adviezen van de Nationale Ombudsvrouw, bevestigen de onderzoeksresultaten uit de besproken studies de noodzakelijkheid van meer gezinsgericht werken in de Nederlandse strafrechtsketen.

Allereerst in de opsporing- en aanhoudingsfase; in deze fase kan het welzijn van kinderen van ouders die aangehouden worden beter beschermd worden. Twee overstijgende aandachtspunten om dit te bereiken zijn: het vergroten van *bewustwording* van het bestaan van deze kinderen, en het belang van zorg voor deze kinderen onder politiemensen, alsook betere *interdisciplinaire samenwerking* tussen politie en zorginstellingen. We zien in de Nederlandse aanhoudingspraktijk al goede voorbeelden van werkwijzen die inspelen op onbedoelde negatieve effecten op kinderen van aangehouden ouders, en we zagen veel bereidheid tot verbetering bij politiemensen in het onderzoek. aarmate de bewustwording stijgt, zullen kindgerichte werkwijzen hopelijk een vanzelfsprekendheid gaan vormen in de handelingen tijdens aanhoudingen met betrokken kinderen. Kindvriendelijk werken zal op den duur geen extra werk opleveren, maar de werkdruk verlichten en schade bij onschuldige en kwetsbare kinderen beperken.

Ook in de straftoemingspraktijk kan gezinsgerichter gewerkt worden. Gezinsomstandigheden van een verdachte kunnen formeel een straf beïnvloedende factor vormen; voor een vader met veel zorgtaken kan een straf in de vorm van elektronisch toezicht veel leed voorkomen, en achterblijvende kinderen behoeden voor negatieve gevolgen van een vrijheidsstraf. Het is dus belangrijk dat deze *omstandigheden worden verkend tijdens de voorbereiding van de strafzitting*. In onderzoek zien we immers dat kinderen die te maken krijgen met een vader in detentie al vóór de detentie in een ongunstigere leefsituatie zijn qua welzijn en welvaart, in vergelijking met kinderen uit de algemene bevolking. De negatieve effecten van een ouder in detentie, verzwaren de reeds aanwezige problemen van de kinderen op het gebied van fysieke gezondheid en geestelijke gezondheid, school functioneren en delinquent gedrag. Teneinde jeugd delinquentie terug te dringen en welzijn van kwetsbare kinderen te bevorderen, is het raadzaam om voorafgaand aan voorlopige hechtenis van vaders te inventariseren in hoeverre de verdachte kinderen heeft, welke zorgtaken de verdachte heeft, en in welke mate er sprake is van problemen bij de kinderen van de verdachte.

Als laatste de detentie. Onze onderzoeksresultaten laten zien dat aandacht voor vaderschap tijdens detentie bijdraagt aan bewustwording van de onbedoelde effecten voor kinderen van gedetineerden. Ook draagt het bij aan het vormen van een realistisch toekomstperspectief als het gaat om re-

integratie van het gezin. Aandacht voor vaderschap in detentie kan ervoor zorgen dat vaders eerder en beter re-integreren in hun gezin en minder terugvallen in de criminaliteit. Ook kan het preventief werken voor het beginnen met criminaliteit bij hun kinderen. Naast de leefdomeinen *werk* en *wonen* is het domein *gezin* bij ouders in detentie sterk bepalend voor het willen stoppen met criminaliteit. Dit leefdomein zou prominenter aanwezig moeten zijn in penitentiaire behandelprogramma's in Nederland, opgenomen moeten worden in de 'basisvoorwaarden' in het officiële re-integratiebeleid en geïntegreerd in formele Nederlandse gevangenisprogramma's.

Referenties

1. Walmsley, R. (2015). *World prison population list* (11th ed.). London: Institute for Criminal Policy Research.
2. Murray, J., & Farrington, D. P. (2008). Parental imprisonment: long-lasting effects on boys' internalizing problems through the life course. *Developmental Psychopathology*, 20(1), 273-290.
3. WODC-recidivemonitor. (2016). Available at: <https://wodc-repris.nl/Repris.html>.
4. Dallaire, D. H. (2007). Incarcerated mothers and fathers: A comparison of risk for children and families. *Family Relations*, 56, 440-453.
5. Dirkzwager, A. J. E., Nieuwbeerta, P., & Fiselier, J. P. S. (2009). Onbedoelde gevolgen van vrijheidsstraffen. Een literatuurstudie. *Tijdschrift voor Criminologie*, 51, 21-41.
6. Lanskey, C., Losel, F., Markson, L., & Souza, K. (2016). Children's contact with their imprisoned fathers and the father-child relationship following release. *Families Relationships and Societies*, 5(1), 43-58.
7. Arditti, J. A. (2003). Locked doors and glass walls: Family visiting at a local jail. *Journal of Loss & Trauma*, 8(2), 115-138.
8. Arditti, J. A. (2005). Families and incarceration: An ecological approach. *Families in Society: the Journal of Contemporary Social Services*, 86(2), 251-260.
9. Apel, R., Blokland, A. A. J., Nieuwbeerta, P., & van Schellen, M. (2010). The Impact of Imprisonment on Marriage and Divorce: A Risk Set Matching Approach. *Journal of Quantitative Criminology*, 26(2), 269-300.
10. Nurse, A. M. (2009). Doing Time Together: Love and Family in the Shadow of the Prison. *American Journal of Sociology*, 115(3), 960-962.
11. Lopoo, L. M., & Western, B. (2005). Incarceration and the formation and stability of marital unions. *Journal of Marriage and Family*, 67(3), 721-734.
12. Fonagy, P., Steele, M., Steele, H., Higgitt, A., & Target, M. (1994). The Emanuel Memorial Miller Lecture 1992 The Theory and Practice of Resilience. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 35(2), 231-257.
13. Coley, R. L., & Coltrane, S. (2007). Commentary: Impact of father involvement on children's developmental trajectories: New findings panel for the national fatherhood forum. *Applied Developmental Science*, 11(4), 226-228.
14. Ramakers, A., Nieuwbeerta, P., Van Wilsem, J., & Dirkzwager, A. (2017). Not

- Just Any Job Will Do: A Study on Employment Characteristics and Recidivism Risks After Release. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 61(16), 1795-1818.
15. Blokland, A. A. J., & Nieuwebeerta, P. (2005). The effects of life circumstances on longitudinal trajectories of offending. *Criminology*, 43(4), 1203-1240.
 16. Berg, M. T., & Huebner, B. M. (2011). Reentry and the Ties that Bind: An Examination of Social Ties, Employment, and Recidivism. *Justice Quarterly*, 28(2), 382 -410.
 17. Bosma, A., Kunst, M., Reef, J., Dirkzwager, A., & Nieuwebeerta, P. (2016). Prison-Based Rehabilitation: Predictors of Offender Treatment Participation and Treatment Completion. *Crime & Delinquency*, 62(8), 1095-1120.
 18. Poehlmann, J., Dallaire, D., Loper, A. B., & Shear, L. D. (2010). Children's Contact With Their Incarcerated Parents Research Findings and Recommendations. *American Psychologist*, 65(6), 575-598.
 19. Brodsky, S. L. (1995). Living in Prison - the Ecology of Survival. *Contemporary Psychology*, 40(6), 551-552.
 20. Western, B., Lopoo, L.M., & McLanahan, S. (2004). Incarceration and the bonds between parents in fragile families. In D. W. M. Pattillo, & B. Western (Ed.), *Imprisoning America* (pp. 21-45). New York: Russell Sage Foundation.
 21. Dyer, W. J. (2005). Prison, Fathers, and Identity: A Theory of How Incarceration Affects Men's Paternal Identity. *Fathering*, 3(3), 201-219.
 22. Visher, C. (2013). Incarcerated Fathers Pathways From Prison to Home. *Criminal Justice Policy Review*, 24, 9-26.
 23. Reef J., Ormskerk N. (2019), Zorg voor kinderen bij aanhouding van ouders: best practices uit binnen- en buitenland. Politiekunde nr. 98. Apeldoorn: Politie & Wetenschap.
 24. Cook-Cottone, K. (2004). Childhood posttraumatic stress disorder: Diagnosis, treatment, and school reintegration. *School Psychology Review*, 33 (1), 127-139.
 25. Kampfner, C. J. (1995). Post-traumatic stress reactions in children of imprisoned mothers. In: K. Gabel & D. Johnston (Eds.), *Children of incarcerated parents* (pp. 89-100). New York, US: Lexington Books.
 26. Phillips, S., Erkanli, A., Keeler, G., Costello, J., & Angold, A. (2006). Disentangling the risks: Parent criminal justice involvement and children's exposure to family risks. *Criminology and Public Policy*, 5 (4), 677 - 702.
 27. Phillips, S. D. & Zhao, J. A. (2010). The relationship between witnessing arrests and elevated symptoms of posttraumatic stress: Findings from a national study of children involved in the child welfare system. *Children and Youth Services Review*, 32 (10), 1246-1254
 28. Roberts, Y.H., Snyder, F.J., Kaufman, J.S., Finley, M.K., Griffin, A., Anderson, J., Marshall, T., Radway, S., Stack, V., & Crusto, C.A. (2014). Children exposed to the arrest of a family member: Associations with mental health. *Journal of child and family studies*, 23 (2), 214-244
 29. Snyder, F.J., Roberts, Y.H., & Crusto, C.A. (2012). Exposure to traumatic events and the behavioral health of children enrolled in an early childhood system of care. *Journal of Traumatic Stress*, 25 (6), 700-704.
 30. Osborne, C., Dillion, D., Winter Craver, J., and Hovey, I. (2016). *Making Good*

- on Fatherhood: A Review of the Fatherhood Research*: University of Texas and Austin.
31. Bory, C., & Lang, J. Supporting Children Following a Caregiver's Arrest: The REACT Model (Responding to Children of Arrested Caregivers Together). Presented at The Behavioral Health Partnership Oversight Council Child/Adolescent Quality, Access & Policy Committee January 17, 2014.
 32. Nolan, C. M. (2003). *Children of arrested parents: Strategies to improve their safety and wellbeing*. Sacramento, CA, US: California Research Bureau, California State Library.
 33. Puddefoot, G. & Foster, L. (2007). *Keeping children safe when their parents are arrested: Local approaches that work*. Sacramento: California Research Bureau, California, State Library.
 34. Nieto, M. (2002). In Danger of Falling Through the Cracks: Children of Arrested Parents. Sacramento: California Research Bureau, California, State Library.
 35. International Association of Chiefs of Police. (2014). Safeguarding Children of Arrested Parents. Alexandria: U.S. Department of Justice, Office of Justice Programs, Bureau of Justice Assistance.
 36. Reef J. & Nieuwebeerta P. (2016), De persoon van de verdachte vader: Gezinsomstandigheden van Nederlandse verdachte vaders, *Sancties* 2016(4 / 31): 201-210.
 37. Schuyt 2009
 38. Dirkzwager A.J.E., Nieuwebeerta P., Beijersbergen K.A., Bosma A.Q., Cuyper R. de, Doekhie J., et al. (2018). Cohort Profile: the Prison Project—a Study of Criminal Behavior and Life Circumstances Before, During, and After Imprisonment in the Netherlands. *Journal of Developmental and Life-Course Criminology*, 1 (4), 120-135.
 39. Hoekendijk, G., Kommer, M. (2011). Strafdooelen en tenuitvoerlegging: perspectief op een nieuwe verenigingstheorie? *Sancties*, 4, 212-223.
 40. Glaze, L. E., Maruschak, L.M. (2008). *Parents in prison and their minor children*. Washington: Bureau of Justice Statistics.
 41. Kinner, S. A. (2007). Do paternal arrest and imprisonment lead to child behaviour problems and substance use? A longitudinal analysis. *Journal of Child Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines*, 48 (11), 1148-1156.
 42. Mumola, C. J. (2000). Incarcerated Parents and Their Children. Bureau of Justice Statistics Special Report. *Bureau of Justice Statistics Special Report*.
 43. Murray, J., & Farrington, D. P. (2008). The effects of parental imprisonment on children. *Crime and Justice: A Review of Research*, Vol 37, 37, 133-206.
 44. Phillips, S. D., Burns, B. J., Wagner, H. R., Kramer, T. L., Robbins, J. M. (2002). Parental Incarceration Among Adolescents Receiving Mental Health Services. *Journal of Child and Family Studies*, 11(4), 385-399.
 45. Schnittker, J., John, A. (2007). Enduring stigma: The long-term effects of incarceration on health. [Article]. *Journal of Health and Social Behavior*, 48(2), 115-130.
 46. Hagan, J., Dinovitzer, R. (1999). Collateral Consequences of Imprisonment for Children, Communities, and Prisoners. *Crime & Justice*, 26, 121-162.
 47. Farrington, D. P., Jolliffe, D., Loeber, R., Stouthamer-Loeber, M., Kalb, L. (2001). The concentration of offending in families, and family criminality in

- the prediction of boys' delinquency. *The Journal of Adolescence*, 24, 579-596.
48. Farrington, D., Coid, J., Murray, J. (2009). Family factors in the intergenerational transmission of offending. *Criminal Behaviour and Mental Health*, 19, 109-124.
 49. van de Rakt, M., Ruiter, S., De Graaf, N. D., Nieuwbeerta, P. (2010). When Does the Apple Fall from the Tree? Static Versus Dynamic Theories Predicting Intergenerational Transmission of Convictions. *Journal of Quantitative Criminology*, 26, 371-389.
 50. Reef J., Ormskerk N. & Es L. van (2018), Aandacht voor vaderschap in de gevangenis: Evaluatie van de Exodus-workshop Vrij Verantwoord Vaderschap, *Proces, Tijdschrift voor strafrechtspleging* 97(3): 216-227.
 51. McMunn, A., Martin, P., Kelly, Y., & Sackers, A. (2015). Fathers' involvement: Correlates and consequences for child socioemotional behavior in the United Kingdom. *Journal of Family Issues*, 38(8), 1109–1131.
 52. Pierce, M. B. (2015). Male inmate perceptions of the visitations experience: suggestions on how prisons can promote inmate-family relationships. *The Prison Journal*, 95(3), 370–396.;
 53. De Goede, S., Blokland, A., & Nieuwbeerta, P. (2011). Het effect van het krijgen van een eerste kind op de ontwikkeling van crimineel gedrag. *Tijdschrift voor Criminologie*, 53(1), 3–22.;
 54. Markson, L., Lösel, F., Souza, K., & Lanskey, C. (2015). Male prisoners' family relationships and resilience in resettlement. *Criminology & Criminal Justice*, 15(4), 423–441.
 55. Nelson, T.J. (2004). Low-income fathers. *Annual Review of Sociology*, 30, 427–451.
 56. Paternoster, R., Bushway, S. (2009). Desistance and the feared self: Toward an identity theory of criminal desistance. *Journal of Criminal Law and Criminology*, 99, 1103–1156.
 57. Purvis, M. (2011). Paternal Incarceration and Parenting Programs in Prison: A Review Paper. *Psychiatry, Psychology and Law*, 20(1), 9–28.
 58. Doekhie, J., Dirkzwager, A. J. E., Nieuwbeerta, P. (2017). Early attempts at desistance from crime: Prisoners' prerelease expectations and their postrelease criminal behavior. *Journal of Offender Rehabilitation*, 56(7), 473–493.
 59. Hairston, C. F. (2007). Focus on children with incarcerated parents. An Overview of the Research Literature. Retrieved from <http://www.f2f.ca.gov/res/pdf/FocusOnChildrenWith.pdf>.
 60. Eddy, J. M., Martinez, C. R., & Burraston, B. (2013). A randomized controlled trial of a parent management training program for incarcerated parents: Proximal impacts. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 78(3), 75–93.
 61. Block, S., Brown, C. A., Barretti, L., Walker, E., Yudt, M., & Fretz R. (2014). A mixed method assessment of a parenting program for incarcerated fathers. *Journal of Correctional Education*, 65, 50–67.

Liefde heeft een lange adem...

Jan Lange

1. Aanleiding

Kun je een ervaringsverhaal geven, terugblikkend op je werk bij justitie over hoe de liefde van jou als pastor voor gedetineerden gevoed is of juist geremd? Door wie of wat gebeurde dat, of wanneer?

We worden immers gevraagd als christen (en als pastor zelfs beroepsmatig) onze naasten lief te hebben, ja zelfs onze vijand. Kan en moet dat wel, of is dat toch een mission impossible en dus een misverstand?

Volledigheid is hierin onmogelijk, zeker als God liefde is...

Dat waren de vragen aan mij om elkaar op weg te helpen met het mooie thema 'Liefde in tijden van detentie'. Ik heb er graag "ja" op gezegd. Het geeft ook mezelf de unieke gelegenheid om op het scheiden van de markt mijn binnenste buiten te keren. Wat volgt is daarom geen wetenschappelijk betoog, maar een persoonlijke terugblik op en mijn verwoording van de plaats die de liefde in mijn leven als pastor heeft gehad.

2. Inleiding

Als ik, zesenzestig jaar en vier maanden oud, met pensioen ga, ben ik op drie dagen na twaalf jaar pastor in Justitieland geweest en op een maand na veertig jaar pastor in de R-K Kerk. In meerdere opzichten is het dan mooi geweest. "Mooi": veertig jaar is in Bijbeltermen *a lifetime* van met God en mensen op weg zijn; hoog tijd voor een opstap naar een nieuwe tijd, een nieuw land met nieuwe uitdagingen en vergezichten. Het is voldoende zo. En "mooi" geweest: ik heb een hele mooie tijd als pastor en mens gehad, met veel wat tot dankbaarheid stemt:

- 1- Dankbaarheid naar God: voor de roeping/geestelijke energie/ gezondheid.
- 2- Dankbaarheid naar mensen: mijn vrouw en kinderen op de eerste plaats, die dat al die jaren ook lieten gebeuren, vaak ten koste van aandacht/er zijn voor hen (eerlijk is eerlijk, zegt de *work-catholic*). Maar dankbaarheid ook naar de vele mensen, die me het vertrouwen/de ruimte gaven om te doen, wat gedaan moest worden: eerstens in de naam van God en vooral ook in mijn eigen ogen. Dus ook dank aan de kerkelijke leiding en dank aan de mensen voor en met wie ik pastor mocht zijn: ontelbare pastoranten en vrijwilligers, telbare collegae.
- 3- En ook dankbaarheid naar mezelf toe, dat ik al die jaren dóór ben gegaan, trouw aan mezelf, ook als het moeilijk was: goed gedaan, Jan !

3. Bemind

Die drievoudige dank spiegelt zich in een andere voor mij belangrijke driehoek: de liefde van mij uit tot God, tot mensen, tot mezelf EN idem dito de liefde van God, van mensen, van mezelf naar mijzelf toe. Lucas 10, vers 27¹:

Liefhebben zul je de Heer, je God, vanuit heel je hart, met heel je ziel, met al je kracht en met heel je verstand en je naaste aan jou gelijk.

Zonder houden van wie dan ook van die drie, is er geen houden aan. Als ik die drie-voudige liefde niét “heb”, dan heb ik niet, ben ik niet(s)/niemand, zegt Paulus in I Cor. 13. De liefde van mij als pastor voor wie dan ook is dus een complex/veelgelaagd begrip. Het is nooit alleen mijn liefde, zónder die driehoekige relatie. Het is geen aan te leren techniek/specialisme/kunstje en dus ook geen “beroep” van mij alleen. Voorbeeld van hoe het dus niet moet, is die priester, die in het *Haarlems Dagblad* een paar jaar terug liet optekenen: ‘ik consacreer met de grootste zorgvuldigheid brood en wijn in het Lichaam en Bloed van Christus’. Hoezo: IK consacreer? Eerstens is er Christus, tweedens is er de gemeenschap, derdens dan pàs, ja, ben ik er en dan nog in de context van de twee voorgaande grootheden. Mijn 88-jarige priester-collega Leo Aarts, ooit professor Filosofie aan het oude grootseminarie Warmond in de zestiger jaren, merkte naar aanleiding daarvan op: die man moet teruggestuurd worden naar het grootseminarie! Maar tja, daar had die goede man dat natuurlijk zo geleerd! Me niets verbeelden dus, mijn plaats weten, niet op eigen houtje: ik ben een herdershond, het is ZIJN kudde, ze zijn van God, van Jezus, we zijn gelijken, Geest-/zielsverwanten. Deel van een veel groter geheel, zonder welk ik niets/niemand ben. Alsof het of alleen maar om een God (= fundamentalisme) draait, of alleen om die ander (= altruïsme), of om mezelf (= egoïsme). Drie doodlopende wegen alleen, want het een verbindt met het ander, verdiept/verrijkt het andere.

Als jongetje van tien jaar wilde ik al pastoor worden, dat lag – besef ik achteraf – ingebed in die driehoekige liefdesrelaties. God was er in betrokken, andere mensen en natuurlijk ook ikzelf. Ik weet me van kinds af aan bemind en word van kinds af aan uitgedaagd een liefhebber/vriend van al die drie te zijn. En zó alleen kon én mocht ik die veertigjarige pastorale levenstocht volbrengen.

Omdat ik me bemind weet.

1- Door God al meer dan zesenzestig jaar. Ik ben er niet zomaar, Hij heeft er de hand in, Hij, mijn Herder en Heer/Pastor leidt ook mij als pastor naar

¹ Alle bijbelcitaten komen uit de Naardense Bijbel.

grazige weiden.

- 2 - Ik weet me in allerlei gradaties bemind door mensen:
door ouders, broers/zussen/familie door geboorte,
door vrouw en kinderen/vrienden door/voor het leven door trouw,
door vrijwilligers/parochianen/gedetineerden/collegae door mijn werk/
persoon als pastor.

Wat de gedetineerden betreft:

ik krijg een cadeau elke keer, want ze houden van me; en als ik er niet ben, missen ze me. Met vakanties al. Waarom? In grote woorden, maar zullen we verderop zien, met kleine woorden (een beetje/als het uitkomt) komen we er niet: ze houden van me, omdat ik van hen hou. Ik hou van hen, omdat God evenzeer/evenveel van hen als van mij houdt. Samen houden wij van God, omdat we Hem nodig hebben, elke dag. Want zonder die liefde/zorg van Hem wordt die liefde van ons inderdaad een mission impossible.

- 3- Tenslotte: ik weet me bemind door mezelf: ik mag er zijn. Ik voel me gelukkig/gezegend. Zelfinschatting zonder zelfoverschatting: waar sta ik/wie ben ik?

“Amour est une personne”, zingt de van oorsprong Congolees Hugue Mbole tijdens onze kerkdiensten in de PI. Liefde is altijd iemand, die bij een ander/bij mij het hart op hol brengt.

4. Inspiratiebronnen

Ik wil jullie nu meenemen naar twee Bijbelse inspiratiebronnen, die zijn gaan vloeien tijdens mijn werk als pastor in de twee parochies, waar ik gediend heb en die aan de grondslag liggen aan hoe ik mezelf ook als justitiepastor ingebed weet in een groter verhaal van Liefde.

Toen ik in september 1979 geïnstalleerd werd als pastor te Drunen heb ik gekozen – of werd het me aangereikt/ingegeven? – als Evangelielesing voor Lucas 4,14-19 waar Jezus de Boekrol van Jesaja krijgt aangereikt met de passage over de dienaar van de Heer:

“De Geest des Heren is over mij, want Hij heeft mij gezalft om goede tijding aan te kondigen aan armen, Hij heeft mij uitgezonden om te prediken aan gevangenen vrijlating en aan blinden nieuw gezicht, om verdrukten uit te zenden in vrijlating, om te prediken een welkom jaar des Heren.”

En wat gebeurt er? Achtentwintig jaar later, in begin 2007 lezen we in de collegiale preekvoorbereidingsgroep op dinsdagmorgen diezelfde passage, waarna ik diezelfde middag mijn sollicitatiegesprek voor Justitiepastor in Den Haag heb! In toeval geloof ik niet – daar is het toeval voor – maar wel geloof ik in wat me toevalt van Gene zijde: “Kijk Jan, je wist het wel, maar nog niet

helemaal, want dit is wat de Heer voor zijn dienaar Jan dus nog steeds in petto heeft om die pastoor te worden, die Ik voor ogen heb. Jij moet uiteindelijk dan toch dat doen, waar je voor in de wieg gelegd bent: mensen troosten/opbeuren, maar óók gevangenen vrijlating/*remissio/aphesis* aanzeggen. Jij, en niemand anders.”

En dit hele belangrijke heeft deze tekst mij ook gegeven vanaf het begin: Ik ben een dienaar, een bediende, een loopjongen van God. Geen slaaf, want ik weet me be-Geest-erd/bezield, ik ben gezalfd door God: het gemis aan een ambtelijke wijding door de kerkgemeenschap is natuurlijk er altijd wel geweest –laat ik eerlijk zijn-, maar een bemoedigende zendingsbrief van het bisdom en een warm welkom/bevestiging in de parochies en in de PI maakten veel goed.

En vanuit mijn genealogische interesse kwam ik erachter, dat Arnold Lange – de enige priester in heel de familie Lange –, als pastoor van de St. Cathrien in Den Bosch vanaf 1921 tot 1950 *qualitate qua* ook aalmoezenier was binnen de gevangenis, die in zijn parochie lag. Zo ging dat toen!

De tweede Bijbeltekst kwam, uitgekozen – maar ook hier: door wie/Wie? – op mijn pad, toen ik naast mijn pastoorschap in Nieuw-Vennep in augustus 1996 ook geïnstalleerd werd als pastoor van Kaag-Abbenes. De Bijbeltekst toen was uit Johannes 21, vers 15-19:

“Wanneer ze dan (bij de derde verschijning van Jezus aan zijn leerlingen met de wonderbare visvangst) het morgenmaal gehouden hebben, zegt Jezus tot Simon Petrus: Simon-van-Johannes, heb je me lief, méér dan zij? Hij zegt tot hem: ja, Heer, u wéét, dat ik uw vriend ben! Hij zegt tot hem: weid mijn bokjes! Weer, een tweede keer, zegt hij tot hem: Simon-van-Johannes, heb je me lief?- en hij zegt tot hem: já, Heer, u weet, dat ik uw vriend ben! Hij zegt tot hem: hoed mijn schaapjes! Ten derden male zegt hij tot hem: Simon-van-Johannes, ben je mijn vriend? Petrus wordt bedroefd, omdat hij ten derden male tot hem zegt: “ben je mijn vriend?”, en hij zegt tot hem: Heer, ú weet alles, ú kent mij toch als vriend? Jezus zegt tot hem: weid mijn schaapjes! - Vast en zeker is het, zeg ik je: toen je jonger was omgordde je jezelf en ging je waar je wilde; wanneer je ouder wordt, zul je je handen uitstrekken en een ander zal je omgorden en brengen waar je niet wilt! Daarmee zegt hij in tekentaal met wat voor dood hij God verheerlijken zal. Als hij dat gezegd heeft, zegt hij tot hem: volg mij!”.

Let op: het wisselend gebruik in de Griekse/Latijnse grondteksten van *agapein/diligere*² en *philein/amare*: twee keer vraagt Jezus: “heb je me lief?”, en twee keer zegt Simon: “ik ben uw vriend”. De derde keer spreken ze allebei over “vriend zijn” van elkaar. . Maar liefde is voor mij in elk geval een fluïde

² Zie ook het artikel van G. Buijs in deze bundel over de connotaties van het begrip *agapè*.

begrip! En let op: hij wordt niet met zijn latere bijnaam Petrus aangesproken, maar met Simon-van-Johannes. Niet pastor Jan, maar Jan-van-Coos. Persoonlijk tot op het bot van wiè je bent en niet wàt je bent. Opvallend: iets eerder in vers 7 staat Simon Petrus ook al in zijn blootje: *Hij schort zijn overkleed op – verder is hij naakt – en werpt zich in de zee*. En wat ik ook belangrijk in deze passage vind: wat je gedaan hebt (loochenen), daar wordt met geen woord over gerept, maar wat je gáát doen (weiden/ herderen). Jouw toekomst staat bij Jezus/God boven jouw verleden. Wie je gaat worden, daar gaat het om, niet om wie je was.

Vicaris Martin de Groot puntte in zijn preek dit toen zeer confronterend uit: “Jezus vraagt ook aan jou (niet *by the way*, maar driemaal/tot het gaatje): ‘Jan, hou je van mij?’, maar Hij bedoelt meer: ‘hou je, zoals Ik en God van ménsen?’, want dat is een *conditio sine qua non* voor wat jij hier mag gaan doen”. Je kan niet van mij houden, als je niet bent als ik/God. Je kan niet weiden, als je niet van mensen houdt. “Ja”, heb ik toen geantwoord in de feitelijke installatie: ik hou van Jezus, ik hou van mensen om zo de weider/hoeder/herder van zijn kudde te kunnen/mogen zijn. Onvoorwaardelijk, eindeloos barmhartig. Dat hele gebeuren toen heeft me een stuk dieper in mijn pastor-zijn (en dat was ik toen al 17 jaar!) doen landen. Jan, je bent nog niet wat je wil worden, al zolang. Pastoor/pastor wórd je dus, of niet. Namelijk door te groeien in de Bijbelse paradigmata oftewel Jassen van belofte³, de tekens, die je gaande de weg *volens nolens* worden aangereikt van Hogerhand.

Wat de liefde van mij als pastor inhoudt, brengt me vanuit bovenstaande bij wat paus Franciscus zegt over de eerste gave van de Hl. Geest, de wijsheid:

“De eerste gave van de heilige Geest is de wijsheid. Het gaat niet over menselijke wijsheid, die vrucht is van kennis en ervaring. Wijsheid is de genade om alles in het leven en de wereld met de ogen van God te kunnen zien. Dit komt van de intieme relatie, die we met God beleven. En de heilige Geest geeft ons dan de wijsheid. Wanneer we deze relatie met God beleven is het alsof de heilige Geest ons hart omvormt en het al zijn warmte en zijn voorkeursliefde doet ervaren. De heilige Geest maakt de christen “wijs”, in de zin, dat hij over God “weet”; weet wanneer iets van God is en wanneer niet. Het hart van een wijs mens heeft het genoeg en de smaak van God en wordt zo een mooi en levend teken van Zijn aanwezigheid en liefde. Dat is iets, dat we niet kunnen improviseren, wat we niet aan onszelf kunnen geven: het is een gave van God aan hen, die zich gehoorzaam opstellen voor de heilige Geest. We hebben in ons hart de heilige Geest, we kunnen Hem/Haar beluisteren en Zij/Hij leert ons de

³ Jassen van belofte is een beeldspraak voor de transcendente tekens die – onvermijdelijk en onontloopbaar, want beloofd- gaande in je leven je blik en begrip van dat leven kleuren. Cfr. de titel van het Boekenweekgeschenk van Jan Siebelink, *Jas van belofte* (CPNB/Beize Bij, 2019).

weg van de wijsheid, die met de ogen van God doet zien, met de oren van God doet horen, met het hart van God doet liefhebben en de dingen helpt beoordelen met het oordeel van God".⁴

Liefhebben van de gedetineerden, want daar gaat het vandaag om, is steeds opnieuw weer vragen om die wijsheid, om in onszelf in onze interactie met gedetineerden over God te weten, als God te acteren. Daarom steeds weer, bidden, Jan: "Kom heilige Geest!" Om te zijn wie ik wil worden, al zolang. Tot zover mijn spirituele roots.

5. Terug naar de vragen

Ik wil nu specifiek naar de huiswerkvragen van aan het begin. Ik begon dus wel en niet als een onbeschreven blad in 2007 in Justitieland. Ik kende wel genoegzaam ondertussen na achtentwintig jaar het parochiepastoraat, maar totaal niet het pastoraat aan gedetineerden. Ik was nog nooit met mijn vierenvijftig jaar oud in een gevangenis geweest. Hoe bestaat het?! En ik weet nog goed, hoe mijn moeder toen zei: "Jan, wa prakkezeerde, ge het toch goe-oed zo?!" Maar ik heb het leren kennen op de manier, zoals ik ook het andere heb leren kennen: door ervoor te gaan en er gewoon maar aan te beginnen. Onbekend maakt onbemind: maar door erin te trekken met heel mijn hebben en houden, met mijn geloof en met mijn hoop op avontuur, en met mijn onvoorwaardelijke liefde leerde ik ze kennen en ze zo beminnen.

Tegelijk gaf het pastoraat in de gevangenis, vergeleken met de halve Haarlemmermeer, waar ik eerst werkte in twee parochies met veel vergader- en bestuurswerk, dopen, trouwen, begraven etc., me nu een hele nieuwe kans om nieuwe, onbekende werkvormen te verkennen. Waar ik eerst geen tijd voor had of nam, kreeg ik nu enorm veel tijd om op de vierkante postzegel die een PI is, intensief met individueel en groepspastoraat aan de slag te gaan.

In -tig gesprekken – al dan niet ambulante – met gedetineerden en personeel, elke week twee Bijbelgroepen (OT en NT) en een gespreksgroep rondom een spiritueel thema: ik ging zelf als pastor en gelovige persoon veel meer de diepte in, ook met mezelf. Als mens en pastor kwam ik op een nieuwe manier uit de verf en in dat samen ontmoeten lag een reuze voedingsbron. Vooral in de *lectio continua* – vier uur per week – van de Bijbel (in die twaalf jaar hebben we in het OT gelezen van Genesis tot en met I Koningen en inclusief Job; en in het NT alle Evangeliën, de Handelingen en momenteel de Romeinenbrief) kwamen pastor, vrijwilligers en gedetineerde deelnemers elkaar tegen in wat het Woord van God voor ons allemaal te zeggen én te bieden heeft. Ik leerde veel over geloof en leven van hen en zij ook van mij. Die oasen van in geloof gedeeld lief en leed hielden me twaalf jaar gaande in de woestijn die een PI altijd blijft. Als kerk ter plekke/met twee, drie of meer in zijn naam bijeen, mochten we God/Jezus/de Geest altijd

⁴ *Katechese over de zeven gaven van de H. Heest*, Franciscus (2014). http://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140409_udienza-generale.html

dichtbij ons weten. Dat alles ontvangen deed me veel geven, al die jaren maar weer. Naast de kerk op zondag dus volop ook samen kerk door de week.

Wat ook voedend is geweest is de ruime plek, die de GV in Alphen in de locatie Maatschapslaan altijd heeft gehad: een Stiltecentrum midden in het gebouw met dito gespreksgroepenruimte, drie eigen werkkamers voor onszelf, tevens spreekkamers voor contact met individuele gedetineerden; wat een luxe, als ik verhalen over elders hoor. En een goede collegiale teamspirit: samen voor het geheel.

Voedend was ook de ruimte, die ik vanaf het begin voor mezelf ten opzichte van de directie gevraagd heb: "Ik ga ervan uit, dat ik hier kan zeggen, wat ik denk". En die ruimte was er gelukkig altijd in een goede, vertrouwen scheppende sfeer. Omdat we veel gaven als Geestelijke Verzorging, kregen we ook veel credits, ook van PIW-ers, BEWA's, beveiliging.

Voedend is tenslotte ook geweest, dat ik gewoon mezelf was: met die mij eigen Brabantse gemoedelijkheid, humor/relativeren/de gek steken met, maar ook het consequent aanspreken van personeel en gedetineerden met voornamen, altijd een hand geven, even stil staan, in een stoel zakken, belangstelling/meeleven tonen op die momenten, die er toe doen.

Voeding, dat is wat je te eten krijgt, en daar, zegt de boerenzoon, moet voor gewerkt worden en Goddank: het draagt vrucht. Dat ervaren, keer op keer, dat is naast het sjouwen vooral ook het genieten van dit mooie en moeilijke werk.

6. Tegenwind

Natuurlijk waren er ook remmingen, wrijvingen en frustraties. Waar gedetineerden last van hebben (ik denk nu aan de *troubles* met de *Inmade*-winkel), hebben wij met het andere personeel inclusief de directie ook veel last van de logge en ingewikkelde manier van zaken geregeld krijgen binnen Justitieland. De Paaskaars 2019 bijvoorbeeld, besteld op 26 februari, was twee dagen vóór Pasen na veel blaren op de tong eindelijk binnen. Diensten van mensen buiten (organisten etc.), die eindeloos op hun geld moeten wachten of gewoon niet krijgen. Dat ga ik dus echt niet missen!

Een andere remming is, dat het dagprogramma steeds meer verknipt en overladen wordt in die halve dag, dat gedetineerden tijd voor zichzelf, hun relaties en ook Geestelijke Verzorging hebben. Ik zie in twaalf jaar tijd bij elk nieuw dagprogramma steeds meer ruimte en inbreng van de Geestelijke Verzorging verdampen; steeds meer zogenaamde rechten-activiteiten worden gecombineerd aangeboden, zodat men kiezen moet tussen zaken waar eigenlijk helemaal niet tussen gekozen mag worden.

Maar ook moet mijn liefde als pastor voor de gedetineerde geregeld het onderspit delven door gedrag van diezelfde gedetineerden en hoe ik daarmee omga, en omgekeerd. Ik ben ook niet volmaakt, en soms is de "beste" oplossing met het oog op de onvoorwaardelijke liefde niet de beste voor beide partijen. In alle liefde (tot aan de *hug*/de uithuilschouder, familiariteit

(“ome Jan”), en er voor ze zijn als niemand er meer is) zijn er ook grenzen aan die spirituele liefde/zielsverwantschap en vriendschap, of hoe je het ook noemt.

7. Tegenover

Als pastor ben ik óók een tegenover in het aangeven van gedrag, dat niet past bij wat we samen willen zijn: Lichaam van Christus/kerk-liefdesgemeenschap. En trap ik op de rem, omdat ik voorzie dat het dan niet goed komt of blijft in de pastorale driehoek God-naaste-mezelf. Ik noem een aantal voorbeelden.

De kerkdienst is heilig voor mij en ik weet, voor 95% van wie komt. Storend gedrag daarin als kletsen, met elkaar lachopwekkende activiteiten onderhouden, seksistisch ongepast gedrag naar vooral vrouwelijke vrijwilligers en koorzangers: dan kom je mij tegen. Ik weet nog, dat toen ik de eerste keer iemand uit de kerkzaal zette, ik mezelf bepaald niet vrolijk voelde, maar terwijl ik weer naar voor in de kerk liep, zei een kerkganger me: “Dank je wel, pater”, en dat zette me weer op het goede been.

De Bijbelgroep is een plek waar we met eerbied en respect het Woord van God laten klinken. Maar als iemand continu op de toer zit van “het is niet waar wat er staat, de Bijbel is een vervalsing”, of complottheorieën waar Dan Brown jaloers op zou zijn, wordt er voor mij een grens gesteld in wat zo iemand bijdraagt aan het geheel. En zoek ik die persoon op.

En er zijn altijd gedetineerden die zedendelinquenten niet als mensen zien. En hun een plek in kerk en groepswork willen ontzeggen. “Als jij niet wil, dat hij er ook bij is, mag jij gaan”. Het geeft je gauw een naam van ‘pedo-vriendje’, maar dat is dan een geuzennaam voor me.

Maar ik ben ook maar een mens. Toch tekortschietend tegenover wat ik preek (altijd en overal voor iedereen) en probeer dan altijd na zo’n verwijdering/uitzetting zo iemand maar weer de hand te reiken en me te verzoenen. En de keren dat dat lukt, dat is weer een geschenk! Justitie/samenleving brengt/veroordeelt ons bij en tot elkaar: soms heel kort, soms jaren, soms voor de vijfde of zoveelste keer. Maar samen zijn we in die andere wereld van God, als twee of meer kinderen van dezelfde Vader. Gedetineerden zijn dus zeker niet alleen spirituele vrienden voor me. De liefde voor hen stelt ook grenzen. Zij zijn zij en ik ben ik. Die geremdheid is er altijd, en moet er ook zijn. Een soort reserve. Aan elke nieuwe vrijwilliger zeg ik drie dingen, die ook voor mezelf gelden:

- a- Ze geloven al, net zoals jij op jouw manier gelooft. Je hoeft ze niet te bekeren.
- b- Je bent niet beter dan zij.
- c- Je moet van ze houden, zonder van ze te houden: je bent een spirituele vriend/broeder/zuster, niet meer, niet minder. Nabijheid én afstand.

Harder gezegd: ik ben ín hun wereld, niet vàn hun wereld. Dat geldt ook voor de twee petten, die ik op heb: werkend in de kerk én bij justitie, maar ik ben niet van de kerk en niet van justitie: de kerk/justitie is groter dan ik/welke mens dan ook, maar ik/welke mens dan ook, ben ook groter dan de kerk of justitie. Zij (gedetineerden/kerk/justitie) moeten míj niet worden, en ik niet hen. Beiden mogen en moeten zichzelf worden: die ruimte verschaft ons ook de liefde. De haarlemmerolie van de Hl. Geest heeft me altijd geholpen om de positief-kritische non-conformist te blijven, die ik ten diepste ben.

8. Ter illustratie

Nogmaals de heilige driehoek:

- 1- Ik hou van mijn werk/wie ik ben: het helpt mij eruit te halen, wat in mezelf zit.
- 2- Ik hou van mensen: om hen te helpen het beste/God in hen naar boven te halen.
- 3- Ik hou van God, Jezus en de Geest: Hij is de verlosser/de verloskundige/de vroedman/vrouw voor iedereen, ook mij.

Het beeld van de verloskundige, die eruit haalt, wat er in zit, brengt me op het volgende: de barende bepaalt het tempo. Ik mag coachen, bemoedigen, temperen, maar altijd geduld, geduld. Laat de tijd zijn werk doen. De tijd én God, de Geest, jouw/mijn er-zijn nu. Niet meer, niet minder. Pedagogisch volgens de Montessorimethode: de ander helpen het zélf te doen. En het niet even snel voor hem/haar op te lossen.

“Paul”⁵ is een gedetineerde, waar dat aan geïllustreerd mag worden. Een autistische man van middelbare leeftijd, op zichzelf; hij schildert/tekent zich in de rondte, in afzondering op zijn EZV-cel⁶, dag en nacht met gordijnen dicht. Met een enorme encyclopedische kennis als het gaat over wat dan ook. In de kerk kwam hij altijd al, maar op een gegeven moment ook in de gespreksgroep en nog later in de Bijbelgroep. Nog erger dan ik: praten als Brugman over van alles en nog wat, maar niet over zichzelf, zijn gevoelens, vooral niet over zijn pijn, zijn PTSS. Vaak ver buiten de grenzen van het gespreksthema, wat mij en ook andere deelnemers wel eens zwaar deed twijfelen aan zijn bijdrage aan het groepsproces. Toch werd hij op zijn manier getolereerd en geaccepteerd, en ook hijzelf bleef maar komen. Hij bracht vaak zijn tekeningen en schilderijen mee, altijd een stuk of tien: heftige horror-taferelen, veel zwart-wit. Langzaam maar zeker zagen we hem veranderen, ook en vooral door wat andere gedetineerden bijdroegen, door te prikken in zijn praatpantser. Dat konden zij doen op een manier die door hem geaccepteerd werd. Een wonderlijk, tijdrovend, helend proces, dat in de veilige

⁵ Natuurlijk niet zijn echte naam.

⁶ Cel op extra zorgafdeling.

cultuur van de groep kon gebeuren! Want hij voelde zich serieus genomen en moest of hij wilde of niet, van lieverlee meer van zichzelf laten zien. Zo kwam wie zijn grootvader (bij gebrek aan een vaderfiguur) voor hem was geweest ook weer tot leven in hem. Wat opviel was dat er van lieverlee steeds meer kleur in zijn werk en dus kleur en warmte ook in zijn leven kwam.

Begin dit jaar zijn we in PI Alphen Maatschapslaan in het kader van de Jan van Luxemburgprijs 2018 gaan werken aan een geïllustreerd Voorleesboek door gedetineerden voor gedetineerden elders. Ook Paul, die zelf geen kinderen heeft, maar als kind veel tekort is gekomen, droeg een illustratie aan. Prachtig! Op 12 april werd ik zesenzestig en Paul ging die dag naar buiten. De dag ervoor was hij voor het laatst in de Bijbelgroep en gaf hij mij een schilderij als verjaardagscadeau. De begeleidende tekst mocht ik van hem pas later op 12 april lezen, als hij dus al buiten stond. Thuis heb ik het na mijn werk uitgepakt en ik lees:

*“The world a cesspool of temptation
A devils way to invoke a bad reaction
As I carry a burden pushing down on me
It’s my nature to rebel and fight for purity
But devils temptation is a trap to draw you in his wraith
So alone I walk my path through the valley of death
Caught in a world that still thinks about autist in time of medieval
But thankfully there’s people that shine a light
So that people like me, don’t fear evil
All in all hope even after you retire, you still shine your light bright
It re-empowered my grandfather’s insight:
With a little courage everyone can be a light
And hope I with my freedom and renewed faith and insight gained power
I to some people can be the same beacon of light, when they have a dark hour”.*
Gefeliciteerd Jan Lange, met trots en respect dit kado !
Paul

Dát en nog veel meer zal ik wèl gaan missen! Maar een jongensdroom is na veertig jaar uitgekomen, bijna, en hoe!

9. Tot slot

Gelukkig is er voor mijn werk steeds ook de dagelijkse vitamine van de onvolprezen Gerarduskalender! Hij is weer wonderbaarlijk *up to date* deze studiedagen met zijn spreuken:

6 mei 2019: Als je moed hebt om lief te hebben, zul je overleven.

7 mei 2019: Wat in liefde is gedaan, blijft altijd bestaan.

8 mei 2019: Alleen liefde behoedt ons voor vergeten.

De veelgelaagde en veel belaagde liefde van mij als pastor in detentie is écht

“une mission possible”, en zeker geen misverstand, God betere dat! Zónder de liefde, ja, dan wel. Paulus zegt in I Cor. 13 vs. 3-13:

Zonder liefde heb ik niet, ben ik nergens nuttig voor. De liefde heeft lange adem, zoekt zichzelf niet, alles bedekt ze, tegen alles in gelooft zij, in alles hoopt zij, in alles volhardt zij, zij vergaat nimmermeer... van geloof, hoop en liefde is zij de grootste.

Ja, de liefde houdt vol om een leven lang “een wegloze weg te gaan”⁷ om uiteindelijk “ten volle te kennen, zoals ik ten volle gekend wordt” (vers 12).

In de geest van St. Augustinus wil ik besluiten: *Sit finis lectionis, non finis quaerendi*: dit mag het einde zijn van deze lezing, het is niet het einde van het zoeken. Volledigheid is inderdaad onmogelijk.

⁷ Cfr. Leo de Jong o.p. e.a., *Een wegloze weg gaan. Een mystiek, maar dan op straatniveau. 25 jaar Leerhuis Spiritualiteit* (Rotterdam 2019)

Liefde: passie, deugd en inoefening

Toke Elshof

1. Inleiding

Het is vreemd om hier te zijn als voormalige collega. Ik ben al lang weg uit het corps en maakte daar eigenlijk ook maar kort deel van uit, ongeveer 2 jaar. Het werken als justitiepastor heeft me echter erg geraakt en in de jaren nadien ben ik tot op de dag van vandaag betrokken gebleven bij deze vorm van zielzorg, door als vrijwilligster met enkele langgestraften contact te houden. Ambtelijk bezoekwerk dus. Daarnaast ben ik in de jaren na mijn aanstelling als justitiepastor als universitair docent betrokken bij de opleiding van de aankomende werkers in de territoriale en de categoriale zielzorg. Ik ben dus ook via mijn huidige werk aan de universiteit bij het justitiepastoraat betrokken gebleven en vanwege die eerdere en blijvende betrokkenheid is het niet alleen vreemd maar ook bijzonder om hier te mogen zijn.¹

2. Liefde in het leven van gezin en familie: een hooggespannen ideaal

In het kader van mijn onderzoeksopdracht aan de universiteit deed ik onlangs onderzoek naar waar ouders zoal waarde aan hechten in hun huiselijke leven en opvoeden. Wat ze aangeven het belangrijkste te vinden, is 'liefde'. Ouders willen hun kinderen een liefdevol thuis geven, een plek waar ze onvoorwaardelijk welkom zijn en waar ze zichzelf kunnen zijn.² In hun antwoorden zie je de bevindingen terug van familie-sociologisch onderzoek: het familieleven wordt meer en meer een plek van warmte, acceptatie en relatie, en gaat als veilige haven sterker contrasteren met de als anoniem en onpersoonlijk ervaren maatschappij. In vergelijking met eerdere generaties wint het emotionele en het affectieve aan betekenis. Dat komt omdat veel van de traditionele banden (religie, sociale laag, buurt of stand) aan betekenis hebben ingeboet, terwijl de overige banden, zoals onderwijs, werk en vrije tijdsbesteding een meer anoniem en fluïde karakter krijgen. Het familieleven vangt dat op door steeds meer te koesteren; door hogere verwachtingen op het vlak van aandacht en begrip, ontplooiing, aanvaarding en communicatie. Dat je jezelf mag zijn en in liefde aanvaard wordt, wordt het fundament van het gezinsleven en het familieleven. Dat het niet om gekozen maar om met de

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

² T. Elshof, *Wat geven we hen mee? Een onderzoek naar het perspectief van ouders op katholiek basisonderwijs* (Tilburg, 2018).
https://pure.uvt.nl/admin/files/28168453/wat_geven_we_hen_mee_onderzoek_ouders_en_katholiek_basisonderwijs_3_docx

geboorte meegekregen relaties gaat, versterkt het besef van de duurzaamheid en de onvoorwaardelijkheid van de familiale banden.³

2.1. Een spanningsveld tussen ideaal en werkelijkheid

Dat ideaalplaatje staat nogal eens in contrast met de feitelijke realiteit. Zo merkte ik zelf eens bij mijn jongste dochter, die ik altijd van school ophaalde toen ze nog klein was. Hoe ze hilde toen ik haar op een namiddag wel was komen ophalen maar helemaal druk aan de praat was met een vriendin, en van het schoolplein weg was gereden zonder haar achterop de fiets te hebben gezet. Na 100 meter kreeg ik door haar gehuil door dat er iets mis was en keerde ik terug. Zo overkwam het ook een vriendin, die haar zoontje in het karretje van de Albert Heijn had gezet, en wel de bóódschappen mee had genomen maar haar kind had achtergelaten. Zij werd door een wildvreemde tot de orde geroepen. Ouders maken fouten, ook als ze dat niet willen. Dat zie je niet alleen in het klein maar ook in het groot.

Hoewel het gezinsleven liefdevol en veilig zou moeten zijn, ook volgens ouders, is het in feite een nogal onveilige omgeving. Bij 70% van de 62.000 kinderen die elk jaar voor het eerst seksueel misbruikt worden, is de dader een familielid of een goede bekende.⁴ In 96% van de gevallen van de tussen de 90.000 en 127.000 gevallen van kindermishandeling in 2017 (in

³ Zie bijvoorbeeld: M. du Bois-Reymond, E. Peters en J. Ravensloot, 'Jongeren en ouders: van bevelshuishouding naar onderhandelingshuishouding. Een inter-generationale vergelijking', in *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 17/3 (1990), 69-99; M. du Bois-Reymond, 'Opvoedingshoudingen intergeneratieel bekeken. Drie casestudies uit het Leidse onderzoek 'Jongeren, hun ouders en arbeid', in J. Gerris (red.) *Gezinsontwikkeling* (Amsterdam, 1991), 55-88; L. Bolt, *Sociale erfenissen. Oriëntaties van ouders bij het opvoeden* (Delft, 2000); M. Derks, 'Voor de jeugd in kerk en samenleving', in M. Derks (red.) *Roomse dochters: Katholieke vrouwen en hun beweging*. (Baarn, 1992), 281-306; A. De Regt, 'Het ontstaan van het 'moderne' gezin. 1900-1950', in T. Zwaan, (red.) *Familie, huwelijk en gezin in West-Europa* (Amsterdam: 1993), 219-239; B. Kruithof, 'Familie duurt een mensenleven lang', in T. Zwaan, (red.) *Familie, huwelijk en gezin in West-Europa. Van middeleeuwen tot moderne tijd*. (Amsterdam, 1993), 312-339; T. Zwaan, 'Familie, huwelijk en gezin in ontwikkelingsperspectief', in dez., *Familie, huwelijk en gezin in West-Europa. Van middeleeuwen tot moderne tijd*. (Amsterdam, 1993), 340-360; R. Nave-Herz, *Familie Heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung*, (Darmstadt, 1994), 58-84; J. Maas en H.-G. Ziebertz, 'Over breukvlakken en bruggenhoofden. Religieuze opvoeding in het gezin', in *Tijdschrift voor Theologie* 27 (1997), 384-404; C. Brinkgreve, *Vroeg mondig, laat volwassen*, (Amsterdam, 2004); A. Elshof, *Van huis uit katholiek. Een praktisch theologisch, semiotisch onderzoek naar de ontwikkeling van religiositeit in drie generaties van rooms-katholieke families*, (Delft, 2008); T. Elshof, 'Geloof in de familie. Een intergeneratief perspectief', *Tijdschrift voor Theologie* 55 (2015), 251-269.

⁴ Volgens de Nationaal Rapporteur: <https://www.trouw.nl/nieuws/groenlinks-biedt-misbruikte-kinderen-hulp-los-van-de-ouders-die-hen-kwaad-deden~ba88e0fa/>

Nederland) is een biologische ouder de dader.⁵ Van de 120.000 kinderen die slachtoffer zijn van mishandeling, gaat het om 90.000 gevallen van emotionele verwaarlozing: een gebrek aan warmte, liefde en zorg. Voor veel kinderen is het thuis dus niet veilig. Dat lijkt doorgaans geen moedwil van ouders te zijn, maar vaker onvermogen, waarin het ontbreken van eigen goede ervaringen een sleutelrol lijkt te spelen: verwaarlozende en mishandelende ouders zijn vaak ooit zelf slachtoffer geweest.⁶ Waar iemands wieg heeft gestaan is nogal belangrijk.

2.2. *Het spanningsveld binnen detentie*

Ook in het leven van gedetineerden spelen verwaarlozing, liefdeloosheid, misbruik en chaos nogal eens een rol. De meesten van ons zijn vertrouwd met de verhalen over een jeugd zonder huiselijke warmte. Over het weggegeven zijn, over je moeder die jou wel kon missen en je op straat achterliet, waardoor je je niet kon hechten aan je adoptieouders: dat zou verraad zijn aan de liefde die zij misschien toch nog ergens voor je zou kunnen hebben gehad. Over de broer met wie je op het strand speelde en van wie je intussen leerde dat je strandgasten het beste kunt bestellen door te wachten tot ze in zee waren gegaan. Over de vader aan wie je dat litteken op je wang te danken hebt, toen hij dat bierglas naar je gooide, en die jou een tik meegaf als je het voor je moeder opnam als die in elkaar werd geslagen. Of die vader die een eind aan zijn leven maakte, en je zorg daarover want je lijkt eigenlijk in bijna alles op hem. Is zelfmoord ook mijn toekomst, vraag je je af. Of over die grootvader, die graag wilde dat je toch op zijn uitvaart zou komen omdat je er hoe dan ook bij hoort.⁷

Dat het lijden van kinderen niet voorbehouden is aan gezinnen die met justitie in aanraking zijn gekomen laat Andries Govaart zien in een preekbundel waar hij een pastoraal huisbezoek schetst waarin jonge ouders elkaar het huis uitvechten terwijl hun twee met lego spelende kinderen bij elk schreeuwend verwijt verder in elkaar krimpen. Hoe ze zwijgend de pijn van hun ouders dragen, omdat ze niet anders kunnen. En hoe ouders dat niet zien. “Kijk toch eens hoe lief ze aan het spelen zijn”, zegt de moeder...⁸ Hoe

⁵ Volgens het rapport van het Nederlands Jeugd Instituut: <https://www.nji.nl/Kindermishandeling-Probleemschets-Cijfers>

⁶ Volgens pedagogiek hoogleraar Alink: <https://www.trouw.nl/nieuws/het-gros-van-de-ouders-mishandelt-hun-kind-niet-moedwillig~b5410cea/>

⁷ A. Neys wijst op de betekenis van belangrijke anderen voor de ontwikkeling van de gewetensfunctie van gedetineerden. De mensen met wie een gedetineerde zich existentieel verbonden weet (moeder, oma, vader, broer, geliefde, zoon, etc.) vormen de ingang tot het besef van goed en kwaad. In elk levensverhaal is wel iemand geweest die goed voor je is geweest. ‘Over de ‘herstelgerichtheid’ van het gevangenispastoraat’ in T. Daems, P. de Witte en G. Zuidwegt (red.), *De gekooide mens. Gevangenisstraf als doorleefde realiteit* (Leuven, 2016), 148-180, hier 169-170.

⁸ A. Govaart, *Het Woord laten spreken* (Heeswijk, 2009), 89-93.

kinderen geven in plaats van ontvangen, terwijl dat wordt ontkend. Ook in families die niet met detentie te maken hebben offeren kinderen zich op, of worden ze opgeofferd omwille van het wankele evenwicht tussen hun ouders. En in hun blijvende loyaliteit tekent zich het paradoxale van hun liefde af: ze blijven verlangen naar verbondenheid, ook als hun familie hen heeft verstoten of niet ziet staan.⁹

De hooggespannen verwachtingen ten aanzien van partner, gezin en familie vormen een risico voor relaties in het algemeen.¹⁰ Maar binnen de situatie van detentie is het risico van overvraging extra groot. Niet alleen omdat veel gedetineerden uit een weinig stabiel huiselijk en familieleven afkomstig zijn maar ook omdat detentie ervoor zorgt dat allerlei andere relaties en contacten verdwijnen, waardoor iemand soms alleen nog maar terug kan vallen op de partner en familie. Dan wordt het extra belangrijk dat je partner bij je blijft, dat je contact kunt houden met je kinderen, dat je moeder je nog wil zien, dat je welkom bent bij de uitvaart van je grootvader. Binnen detentie wordt de betekenis daarvan extra groot. En daarmee gaat liefde in tijden van detentie dus eigenlijk vaak over het ontbreken van liefde, en over het volgehouden verlangen naar dat wat er niet of er weinig was.¹¹

Voor het pastoraat is die spanning relevant. Zo weet ik nog heel goed hoe ik, toen ik pas in de PI Zutphen was aangesteld, een kerkdienst te leiden had over de heilige familie. En met het oog op die kerkdienst verving ik de icoon in de kerkzaal over Jezus als leraar door een icoon over de heilige familie. Mijn humanistische collega vroeg me of ik wist wat ik me op de hals haalde en wist hoe dat thema de harten van de gedetineerden raakte. En voor zover dat al niet het geval was, was de kerkdienst daar zelf behoorlijk overtuigend in. Waar de gedetineerden in eerdere kerkdiensten vrij gemakkelijk voorbij waren gelopen aan de icoon over Jezus als leraar, stonden ze uitvoerig stil bij de icoon over de heilige familie, zowel bij binnenkomst in de kerkzaal als bij de voorbeden. Ze maakten een pas op de plaats, sloegen een kruisteken, staken er een kaars voor aan, hieven de handen ten hemel of stonden er gewoon een tijdje zwijgend naar te kijken. De afbeelding van de heilige familie leek te raken aan hun eigen relationele besognes. Heimwee misschien naar wat er ooit was maar vervaagd, wellicht vanwege de detentie. Verlangen misschien, naar wat niet ervaren is maar toch, of juist daarom gemist wordt. Hoop misschien op wat de toekomst misschien nog in petto heeft. Door zo'n icoon opgeroepen en door de kaarsen aan het licht gebracht: wat er leeft op het vlak van de liefde.

De verwevenheid van godsdienst en familiale relaties vormt nogal een uitdaging. De godsdienst bergt namelijk zelf al het risico in zich van

⁹ Zie H. Meulink-Korf en A. van Rijn, *De onvermoede derde. Inleiding in het contextueel pastoraat* (Zoetermeer, 2002), 9-50.

¹⁰ U. Beck, 'Die Irdische Religion der Liebe', in: U. Beck en E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, (Frankfurt am Main, 1990) 222-226;

¹¹ T. Elshof, 'Justitiepastoraat: scharnierpunt tussen familierelatie en geloofsrelatie' in *Rondom Gezin* 31/1 (2010), 15-29.

relationele overvraging. Daarmee doel ik op de mogelijkheid van een eenzijdige focus op gezin en familie, niet alleen als vindplaats van geloof en geloofsoverdracht maar ook als vindplaats van relaties, waar liefde en trouw en vergeving vanzelf spreken, gemakkelijk te realiseren en maakbaar lijken, als je maar genoeg of op de goede manier gelooft. In zo'n volgens mij verkeerd begrepen godsdienstig perspectief wordt het menselijk tekort over het hoofd gezien. Dan wordt miskend dat geven en ontvangen, vergeving schenken en aanvaarden, en trouw blijven ook als het leven anders uitpakt dan verwacht en verlangd, niet kunnen worden voorondersteld. Het huiselijk leven als plaats van veilige warmte spreekt niet vanzelf, is niet zomaar beschikbaar. Godsdienstige benaderingen die dat ideaal als maakbaar en realiseerbaar voorstellen, ondersteunen het maatschappelijke ideaal van maakbaar relationeel geluk maar ondermijnen de feitelijke zoektocht ernaar, omdat de spanning tussen ideaal en werkelijkheid wordt opgeheven.¹²

Heilzamer zijn dan de Bijbelteksten die weerbarstiger zijn. Zoals het verhaal over de heilige familie dat eigenlijk helemaal niet over een familie gaat die aan allerlei hoge morele godsdienstige en maatschappelijke eisen beantwoordt. Integendeel zelfs. Het draait in het Mattheusverhaal om een vluchtelingengezin dat opgejaagd wordt en waarin een kind wordt grootgebracht door zijn biologische moeder en een zogenoemde voedstervader, die de moeder voor de door de religieuze wetten vereiste steniging heeft willen behoeden. In plaats van in de pas te lopen of aan een cultureel of religieus ideaal te voldoen, valt dit gezin buiten alle boten die je maar kunt bedenken. De heiligheid van deze familie heeft dan ook geen betrekking op een ideaal van gerealiseerde perfectie maar op een openheid voor God precies in de imperfectie: God is de stem die oproept om op weg te gaan en die de hoop aanwakkert op een betere toekomst. Eigenlijk is het een verhaal zoals er wel meer in de Bijbel staan: over mensenlevens die niet zo goed geslaagd zijn en over relaties die verre van voldoen aan de gangbare eisen. Ze gaan over mensen met problemen, mensen die falen, die hun beperkingen hebben, die teleurstellen. Familiebanden in de Bijbel worden naast ervaringen van verbondenheid, trouw en liefde, vooral ook getekend door broedermoord, onvruchtbaarheid, ontrouw, incest en verlating. Net als in het gewone leven. En naar mijn overtuiging is godsdienstigheid niet zozeer verweven met het gerealiseerde ideaal; het is precies in de beperktheid en het onvermogen dat God wordt gezocht en ervaren. Geloven biedt in de relationele chaos juist een perspectief van hoop en toekomst. In dat opzicht sluiten deze Bijbelse verhalen over het familieleven goed aan bij de

¹² Zie bijvoorbeeld A. Dillen, *Geloof in het gezin? Ethiek, opvoeding en gezinnen vandaag* (Leuven, 2006), 64-66. Ze gaat in op (aspecten van) de plaats van het familieleven in de Bijbel en in de kerkelijke traditie, en beschrijft de samenhang en het spanningsveld tussen bloedverwantschap en geloofsverwantschap; R. van Wieringen, 'Familiebanden in de bijbel', in *Pastorale verkenningen. Tijdschrift voor het justitiepastoraat* 4 (2008), 13-15; T. Elshof, 'Justitiepastoraat: scharnierpunt', 22-23.

ervaringen van gedetineerden (en niet alleen gedetineerden).¹³

2.3. *De liefde die dreigt te doven*

Tot nu toe heb ik de liefde beschreven als gevoel; als gevoel van passie of verbondenheid in de relaties tussen partners, in gezinnen en families, en als justitiepastor ervaar je dat die liefde op grenzen stuit. Relaties zijn getekend door chaos, gemis en verlangen.

Daarnaast speelt de liefde ook nog op een andere manier een rol: de liefde namelijk die je als pastor hebt voor de mensen die aan je zorg zijn toevertrouwd. De betrokkenheid die je hebt bij iemands levensverhaal, het geraakt worden door iemands verdriet of pijn, iemands vreugde of hoop. Maar ook die liefde kan op grenzen stuiten. Vanuit je betrokkenheid bij de verhalen, over mislukking, verdriet en ellende leef je mee en hoop je dat het goed komt, en als iemand toch recidiveert, hoop je dat opnieuw. En opnieuw, en dan nog maar eens opnieuw. Die verhalen gaan echter ook onder je huid zitten, zoals ook de recidive onder je huid gaat zitten. Dat geldt ook voor de veranderingen binnen het gevangeniswezen, de sluitingen, de reorganisaties, de overplaatsingen. Of het moeizame van je eigen positie als pastor binnen de instelling.¹⁴ En dan kan het zomaar gebeuren dat je merkt dat je moe wordt, dat je *het* moe wordt. Dat je de verhalen al zo vaak hebt gehoord, dat je er bijna geen nieuws meer in kunt horen, dat het je moeite kost om in het verhaal de mens te zien, in het verhaal het eigene van de verhalende, in de vertelling die specifieke verteller. En dan dient zich de vraag aan of er een manier is om betrokken te blijven zonder op te branden of apathisch te worden. Zoals de liefde in de relaties van gedetineerden soms vooral een probleem is, zo kan dat ook gaan in de liefde van de pastor voor de gedetineerde. Ook in de relatie tussen pastor en gedetineerde is de liefde soms afwezig. Of vooral nog als verlangen aanwezig.

In de vraag naar hoe je liefdevol kunt blijven, klinkt voorzichtigheid door, huiver soms. Dat wijst erop dat het vervagen van die toewijding, van die betrokkenheid eigenlijk als problematisch wordt ervaren. Met die toewijding lijkt iets in het geding dat fundamenteel is en ik denk dat de benadering van liefde als deugd kan helpen bij het verstaan daarvan.

3. De liefde als theologale deugd

Bij de klassieke deugden, zo zegt Paul van Tongeren, draait het om een ethiek

¹³ Zie bijvoorbeeld A. Dillen, *Geloof in het gezin?*; R. van Wieringen, 'Familiebanden in de bijbel' en T. Elshof, 'Justitiepastoraat: scharnierpunt'.

¹⁴ Zie bijvoorbeeld F. Flierman, *Geestelijke verzorging in het werkveld van justitie. Een empirisch-theologische studie* (Delft, 2012); F. Flierman, 'De vrijplaats herijkt' in Th. De Wit, R. de Vries en R. van Eijk, (red.), *Een heilige en veilige plek. Vrijplaats en spiritualiteit in de geestelijke verzorging bij justitie* (Nijmegen, 2015), 39-56.

van zelfverwerkelijking.¹⁵ Moed, maat, verstandigheid en rechtvaardigheid zijn de deugden van burgers, politiek actieve mensen die verantwoordelijkheid willen nemen voor hun samenleving en gericht zijn op een geslaagd leven. Het draait om de optimale verwerkelijking van het goede dat in de kiem al aanwezig is. Bij de theologale deugden van geloof, hoop en liefde, zo zegt hij, ligt dat anders. Ze vervolmaken de kardinale deugden door ze op een bepaalde manier toe te spitsen, maar ze zijn daarnaast van een andere orde. Het zijn genadegaven die de mens toekomen, van buiten af en ze zijn bovendien paradoxaal. Dit paradoxale waarin zich het goddelijke aftekent, geeft volgens mij zicht op de liefde van de justitiepastor voor de gedetineerde. Want die liefde als *caritas*, als werk van barmhartigheid, houdt nou net van wat redelijkerwijs niet aantrekkelijk wordt gevonden of bemind wordt. Ze wordt beoefend zonder dat er afspraken zijn die daartoe verplichten, en tracht vol te houden soms tegen beter weten in. Het is eerder een wilsact dan een gevoelsact.¹⁶ Wat overigens geen gebrek aan of ontbreken van gevoel betekent, maar eerder een geoefend gevoel.

3.1. *Gelijkwaardigheid in het pastoraat*

Ik denk dus, dat het besef dat je als pastor overvalt van tekort te schieten wanneer het bijna over is met deze liefde als *caritas*, uitwijst dat het hier om goddelijke liefde gaat, die ons vraagt te geven wat we uit onszelf niet meer hebben. Maar omdat het hier om de liefde van God en onze *core business* gaat,

¹⁵ P. van Tongeren, *Leven is een kunst. Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst* (Zoetermeer, 2012).

¹⁶ P. van Tongeren, 'De publieke betekenis van de christelijke deugden', in: *Christen Democratische Verkenningen* (Herfst 2012), 109-114; P. van Tongeren, 'Ethische complexiteit. Over Ethiek in de justitiële inrichting', in: Th. de Wit, R. de Vries en N. den Toom, (red.), *Koorddansen. Ethische vragen in justitiële inrichtingen* (Nijmegen, 2016), 35-47. Van Tongeren stelt de vraag naar de mogelijkheid van een nieuwe vertaling van de theologale deugden naar deze meer seculiere tijd en vraagt zich af of het geloof in mensenrechten, of de menselijke receptiviteit voor het onverwachte als voorbeelden kunnen gelden. Van Erp meent dat zulke seculiere voorbeelden overeenkomsten vertonen met de theologale deugden maar daar niet voor kunnen doorgaan. Theologale deugden zijn namelijk theologaal omdat ze relationaliteit uitdrukken: een gevende en een ontvangende partij, en bovendien zijn ze particulier, specifiek godsdienstig (en niet algemeen religieus): ingebed in een specifieke geloofstraditie die zegt dat God in Christus kenbaar is geworden als betrokken op de menselijke geschiedenis, ook die van het kwaad en de lelijkheid. Door deugden, zo zegt Van Erp, op het niveau van de *fides* te behandelen en niet, zoals Van Tongeren doet, op het niveau van de *religio*, wordt hun potentieel radicale andersheid duidelijk. Zie S. van Erp, 'Het theologische karakter van de theologale deugden', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 106/2 (2014), 133-137. Voor het justitiepastoraat is dat relevant omdat het richting geeft aan een theologische doordenking van inzichten, houdingen en praktijken die door het justitiepastoraat worden bepleit ten aanzien van de bejegening van gedetineerden, met name wanneer die afwijken van het cultureel gangbare.

verlangen we te kunnen blijven liefhebben, om toegewijd te kunnen blijven. Juist vanwege het besef dat Gods liefde in het geding is en de kerkelijke zending om als justitiepastor de gevangenen te bezoeken om Gods betrokkenheid mee gestalte te geven. In de huiver om niet toegewijd te kunnen blijven klinkt het besef door, dat die zending niet alleen de ruimte maar ook de opdracht impliceert om uit te stijgen boven wat soms persoonlijk nog geloofd en aanvaard kan worden.¹⁷ Met name rondom het inzicht dat elk mens als beelddrager van God bekleed is met een intrinsieke menselijke waardigheid, beseffen justitiepastores dat ze geroepen zijn om daarvoor op te komen en dat uit te dragen. Zelfs als ze amper nog in staat zijn om een spoor van menselijkheid in iemand te ontdekken. De vervaging van het vermogen om toegewijd te blijven aan mensen die geen toewijding lijken te verdienen vormt zo de uitdaging voor de opdracht om Gods betrokkenheid en toewijding mede gestalte te geven.¹⁸

Daarmee raken we aan het meest merkwaardige en wringende van die liefde, namelijk de fundamentele gelijkwaardigheid binnen het pastorale contact.¹⁹ Als pastor ben je geroepen om die gedetineerde als een kind van God te zien, net als jezelf. Dat wringt, niet alleen omdat mensen uiteindelijk niet voor niks vastzitten, maar ook omdat het detentieklimaat telkens het niet-zijn, het niet-weten, het niet-hebben of het niet-kunnen van de gedetineerden beklemtoont. Wie ze zijn, wat ze kunnen, weten en willen lijkt niet van belang, althans niet in positieve zin. Gedetineerden zijn dus gewend te horen dat er nogal wat aan hen mankeert en dat ze eerst wat op moeten lossen voordat ze een gelijkwaardige behandeling mogen verwachten. De principiële gelijkwaardigheid van het pastorale contact is dus op zijn zachtst gezegd nogal ongewoon. Toch is die binnen de zielzorg fundamenteel. Als het er op aankomt, kent het pastoraat niet een gevende, wetende of aanbiedende partij naast een niet-hebbende, onwetende en hulp behoevende partij. Er is niet een partij die komt brengen wat de ander per definitie niet heeft. Het is namelijk niet altijd dezelfde, die geeft, weet, antwoordt, ontvangt of zwijgt. Vaak is er van een zekere wederkerigheid sprake in het geven en ontvangen van geloof, dwars door de grenzen van het al dan niet gedetineerd-zijn heen.

Zo overkwam het mij, toen ik ziek werd en kanker bleek te hebben, dat een gedetineerde die ik niet eens goed kende, me in een stoel neerzette, naast me ging zitten zijn handen op mijn hoofd legde en psalm 23 over me uit begon te bidden, dat de Heer mijn herder zou zijn op mijn tocht door het dal van de schaduw van de dood. Zo heeft de verwondering mij - en waarschijn-

¹⁷ R. Nauta, *Paradoxaal leiderschap* (Nijmegen, 2006), 124.

¹⁸ T. Elshof, 'Die nedergedaald is ter helle: de betekenis van Jezus' nederdaling ter helle voor de hoop op verlossing onder gedetineerden', in: Th. de Wit, E. Jonker en R. van Eijk (red.), *Van kwaad verhalen: context en praktijk van het justitiepastoraat* (Nijmegen, 2010), 125-144.

¹⁹ F. van Iersel en J. Eerbeek, 'De justitiepastor vanuit pastoraaltheologisch perspectief', in: A. van Iersel en J. Eerbeek, (red.), *Handboek Justitiepastoraat* (Budel, 2009), 193-209, hier 200.

lijk ook jullie - wel eens overvallen wanneer gedetineerden tijdens kerkdiensten vrijuit uitdrukking weten te geven aan hun geloof en hun hoop en hun liefde in getuigenissen, gedichten, rapmuziek en liederen, of in het maken van een rozenkransviering. De rollen kunnen wisselen, waardoor dat wat overblijft de overeenkomst is: beide gesprekspartners zijn geloofsleerling, zoekend naar Gods betrokkenheid bij het leven.

Dat besef van gelijkwaardigheid wordt versterkt omdat het contact met gedetineerden, tenminste bij mij, liet zien hoe dichtbij het kwaad ook in de gewone wereld is. Zo vertelde een collega van wie de kinderen op school werden gepest me dat hij op een dag die pestkoppen voor de wielen van zijn auto kreeg. En hoe dichtbij het was of hij had hen gewoon doodgereden. Hij heeft dat niet gedaan, is daar volgens eigen zeggen voor gespaard maar het had heel weinig gescheeld. Als iemand aan je kinderen komt, ligt een delict niet zo ver, en dat je die grens niet bent over gegaan heb je niet altijd aan jezelf te danken, je wordt er ook voor gespaard. De ontmoetingen met gedetineerden hebben in elk geval mij doen beseffen dat je een eventueel relatief geslaagd leven niet aan jezelf te danken hebt, dat ook een bevoorrechte start of een gedeprimeerd levensbegin niet uit eigen hand komen, en dat huidskleur, gender, herkomstland, sociale laag, familie, seksuele geartheid of persoonlijke kwaliteiten voor elk individu een gegeven zijn en geen verdienste.

3.2. *Liefde die dreigt te doven*

En toch kan desondanks de vraag leven hoe je als pastor het liefhebben vol kunt houden. Dat is niet alleen een spannende vraag die de kern van de pastorale opdracht raakt. Het is daarnaast ook een logische vraag, precies vanwege het wringende van die opdracht. Tegen de achtergrond van het detentieklimaat, de ernst van de delicten, de uitzichtloosheid van de verhalen en de recidive is het verhaal dat God ook bij het leven van deze mensen betrokken is, soms moeilijk vol te houden.²⁰ Ook als pastor kun je je gaan afvragen of deze mensen je betrokkenheid en zorg eigenlijk wel waard zijn. Ook al weet en onderschrijf je het belang van de pastorale taak om met toewijding de menselijke waardigheid van ook deze mensen te zien en te zoeken, ook al weet je dat precies daarin de weerbarstigheit en het theologale van deze liefde zich uitdrukt, toch kan de twijfel aan die menselijke waardigheid die in de detentiewereld vaker voorkomt, ook jezelf overvallen. En daardoor kan het met de liefde van de pastor voor de gedetineerde soms

²⁰ In 'De vrijplaats ontruimd' schetst Theo de Wit het wantrouwen waarmee een non wordt bejegend die een gedetineerde in zijn dodencel blijft bezoeken, in: Th. de Wit et al, *Een heilige en veilige plek*, 57-75, hier 62-67. Deze passage is bovendien interessant omdat het laat zien dat het bezoekwerk een antwoordkarakter heeft; reageert op een in zekere zin onvrij makend appel dat van de gedetineerde uitgaat, en vanwege de twee kanten van religie in het justitiesysteem: het systeem-bevestigende en het systeem-bevragende.

net zo gaan als met de liefde in de relaties van gedetineerden: dat de liefde er soms vooral nog is als gemis, of als verlangen. Wat de vraag oproept hoe daarmee om te gaan. Want bij de benadering van de liefde als deugd hoort eigenlijk het besef van inoefening. En dat is dan ook de vraag: kan deze liefde in worden geoefend, en zo ja, hoe dan?

4. Liefde als oefening

Nu denk ik dat de negatieve theologie handvatten biedt en een methode aanreikt om daar op een nieuwe manier over na te denken. Maar om dat te verhelderen is het zinvol om eerst de twee soorten van postmoderne grenservaringen te noemen die Lieven Boeve onderscheidt.²¹ Twee soorten grenservaringen die het verwachte en het vanzelfsprekende van het gewone leven onderbreken.

4.1. Grenservaringen

Het eerste type grenservaring wordt gezocht. Dat geeft van een ervarings-honger blijk die tot uitdrukking komt in *bungee jumpen*, exotische vakanties, of andere ervaringen die een kick geven. Een kickervaring, zo meent Boeve, vormt een nu-moment waarin het ik-besef wordt verhevigd, het is een ervaring waarin zelfbevestiging of eigenlijk zelfoverschrijding wordt gezocht, georganiseerd zelfs. Het volgens hem krampachtige verlangen naar zelfoverschrijding dat in deze gearrangeerde grenservaringen naar voren komt, is tekenend voor het problematische van identiteitsvorming wanneer interpreterende kaders ontbreken. Wanneer er geen verhalen beschikbaar zijn met behulp waarvan gebeurtenissen tot ervaring kunnen worden en in een zinvol verband betekenis kunnen krijgen, ontstaat betekenis op eigen kracht, door middel van ervaringen die het gevoel van 'ik leef, ik ben' opleveren.

Het tweede type grenservaring vormen de ervaringen die het ik niet zozeer bevestigen als wel bevragen, onderbreken. Deze ervaringen worden in de regel niet gezocht; ze overkomen ons. Ervaringen die ons leven door elkaar schudden, die ons doen beseffen dat we geen heer en meester zijn van ons leven, alteriteitservaringen die ons wijzen op de grenzen van wat we in de hand hebben. Vaak gaat het hierbij om negatieve ervaringen. Van ziekte en dood, verlies en verraad. Maar het kunnen ook positieve ervaringen zijn: de vreugde en de verwondering om de geboorte van een kind, de verwondering om volgehouden liefde of vriendschap, het overvallen worden door de schoonheid van de natuur. Het kenmerkende is dat ze vreemd zijn en in hun vreemdheid de gewone gang van zaken onderbreken. Ze zorgen voor het verwarrende besef dat het verhaal van je leven niet meer zomaar klopt. Kickervaringen zoek je, alteriteitservaringen overkomen je, overvallen je

²¹ L. Boeve, *Onderbroken traditie. Heeft het christelijk verhaal nog toekomst?* (Kapellen, 1999), 70-73.

zelfs, en vormen in hun vreemdheid een uitnodiging om opnieuw je levensverhaal te bezien, om het te openen. Geen 'ik ervaar dus ik besta' maar: 'wie ben ik dan, nu dit me gebeurt...'

In het detentieleven spelen beide typen een rol. Detentie jaagt het verlangen aan om de relaties die je hebt te beheersen, in de hand te houden, te controleren, af te willen dwingen zelfs.²² En niet zelden verdwijnt het juist daardoor, zoals zand vooral in een gebalde vuist tussen de vingers door glipt. Detentie leidt echter ook tot het besef dat je je partner en kinderen niet langer kunt dwingen en vasthouden, en dat je dat misschien altijd al minder kon dan je meende. Je moet het loslaten, afwachten. Je relationele toekomst ligt open, je moet zien wat komen gaat.²³

Detentie vraagt daarom van de gedetineerde de ontwikkeling van een houding van openheid voor het onbekende, een sensibiliteit voor wat je niet in de hand hebt. Maar dat geldt evenzo voor de pastor. Want als die verlangt naar het kunnen volhouden van liefde dient zich ook daar de vraag aan: 'wie ben ik dan, nu ik dit ervaar....' Dat vraagt ook van de pastor openheid voor wat niet bekend is, om sensibiliteit, aandacht, gevoeligheid voor hoe de liefde en de betrokkenheid van God er in het gedetineerde leven uit zouden kunnen zien. Om liefde vol te kunnen houden.

4.2. Grenservaringen en negatieve theologie

Nu lijkt die openheid, die sensibiliteit voor dat onbekende die wordt gevraagd van de gedetineerde en van de pastor op de openheid voor het onbekende en het vreemde van God, zoals daar binnen de apofatische theologie, de negatieve theologie over wordt nagedacht. De negatieve theologie aanvaardt namelijk als grondhouding dat God uiteindelijk niet in woorden, verhalen of concepten te vangen is. Boeve onderscheidt de ervaring van Gods mysterie, van Gods verborgenheid en van Gods afwezigheid, die raken aan hedendaagse grenservaringen.²⁴ Voor het leven in detentie omvat dat volgens

²² Vgl. Leo Spruit die stelt dat het gemis van partner en kinderen het belangrijkste gespreksthema is binnen het justitiepastoraat; 'Het religieus profiel van gedetineerden, met het oog op herstelgericht pastoraat', in: A. van Iersel en J. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, 155-170, hier 160-161.

²³ A. van Voorst wijst op het fundamentele onderscheid tussen overgave aan liefde, toekomst en God enerzijds en hulpeloze afhankelijkheid van het detentiesysteem anderzijds, in 'De onverdiende gift van de liefde (h)erkend', in: Th. De Wit, R. de Vries en N. den Toom (red.), *Onze manier van straffen. Essays van geestelijk verzorgers bij justitie* (Nijmegen, 2017), 81-96, hier 91-95.

²⁴ L. Boeve, *Onderbroken traditie*, 119-126. Boeve constateert dat deze grondhouding van de negatieve theologie aantrekkelijk is binnen onze cultuur omdat het aansluit op de hedendaagse neiging om het religieuze verschil te relativiseren, als zouden religieuze tradities allemaal op een eigen wijze onderdeel vormen van een Onnoembaar Mysterie. Daar verzet hij zich tegen (L. Boeve, *God onderbreekt de geschiedenis. Theologie in tijden van ommekeer* (Kapellen, 2006), 166-180). Negatieve theologie kan namelijk niet zonder positieve theologie. God laat zich dan

mij de ervaringen van verbijstering en ongeloof, namelijk dat dit werkelijk aan het gebeuren is, dat het leven zo anders loopt dan je had gewild of verwacht.

In verband met ervaringen van de versplintering van het leven benadrukt Joseph Ratzinger dat Jezus' dood aan het kruis en de schreeuw om God vanuit die Godverlatenheid laat zien dat de christelijke openbaring niet alleen Gods spreken maar ook Gods zwijgen omvat: God is niet enkel het verstaanbare Woord dat op ons toekomt maar ook de onbegrepen, Geheimgehouden en onverstaanbare Grond die zich aan ons onttrekt. De kruisiging en de Godverlatenheid ontregelen de menselijke kennis van God waardoor *feeling* ontstaat voor het Godsgeheim dat elke menselijke voorstelling te boven gaat. Die schreeuw om God vanuit de godsverlatenheid stelt echter tevens de afwezige God present als een geheimvol aanwezige en solidaire.²⁵

Zo'n oer-gebed is ook in de cellen te horen, in het 'O God, O God sta me bij, sta mij bij, verlaat me niet'. Deze oer-roep om hulp en bijstand en toekomst die zich tot God richt, komt lang niet altijd voort uit een sterk of omljnd Godsgeloof. Dit gebed ontstaat als er geen woorden meer zijn, waar taal verstomt, waar alleen het lichaam nog spreekt; in stilte, tranen, wringende handen of gebalde vuisten, de handen ten hemel. Het 'O God...' hoort daar vaak bij. In deze oer-roep is de naam van God een articulatie - soms tegen het eigen gezonde verstand in - van het verlangen naar hulp, bijstand en toekomst. Een mysterieuze God, die erbij wordt geroepen, in de cel. Een uitroep waarmee de gedetineerde het verlangen naar heilzame aanwezigheid, naar liefde en perspectief en toekomst, naar een behandeling die menswaardig is, met Gods naam verbindt. En vanwege het tweeledige karakter van de Godsvraag mag worden geloofd dat God daadwerkelijk aanwezig is, of komt. Want naar gelovig inzicht wordt het menselijk vragen naar zin, toekomst, leven en God, oftewel het menselijke vragen naar God, namelijk voorafgegaan door Gods eerdere vragen en zoeken naar de mens. Dat de mens zich de vraag naar God stelt is dus reagerend van aard: de Godzoekende mens beantwoordt zo de menszoekende God. En zo is en

wel niet vatten in taal, beelden en praktijken maar komt zonder die uitingen niet ter sprake. De godsdienstige tradities (concrete godsdienstige uitingsvormen) zijn, hoe beperkt ook, de enige toegang tot de Traditie (Gods Zelfopenbaring in Christus). Dat God kenbaar is als een gekruisigde, onderbreekt als zodanig vastleggende en vastgelegde beelden over God en mensen. Zie ook E. Borgman, die refererend aan Michel de Certeau spreekt over het aanstootgevende van het christelijk geloof dat het vernederende lijden en de roemloze dood van Jezus van Nazareth als gestalten beschouwt van de kracht van Gods liefde. Zie 'De strijd om de liefde te herontdekken' in T. Daems et al, *De gekooide mens*. 96-109, hier 105-106.

²⁵ Voor een interpretatie van de rol van de negatieve theologie in de visie van Joseph Ratzinger op Christus' hellevaart, zie T. Elshof, 'Descending into Hell as a Challenge to Ecclesial Praxis', in: M. Sarot en A. van Wieringen, (red.), *The Apostles' Creed 'He Descended Into Hell'* (Leiden/Boston, 2018), 134-159, hier 137-143; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, (München, 1986), 240-260; Benedictus XVI, *Spe Salvi* (Rome, 2007), hier: 43.

komt God aanwezig: in de roep om God, maar ook in oude en nieuwe rituelen als de rozenkrans die meegaat naar de rechtszitting of in de tatoeages op het lichaam. Dichtbij, niet zomaar af te pakken zoals waardigheid niet af te pakken is.²⁶

4.3. *Contemplatief standpunt: God ontwaren waar Die werkzaam is*

Justitiepastoraat vraagt daarom volgens mij om wat Erik Borgman een contemplatief standpunt noemt.²⁷ Hij refereert aan *Evangelii Gaudium* waarin volgens paus Franciscus deze contemplatie zich erop richt God te ontdekken in het oprechte zoeken van mensen om steun en zin voor hun leven te vinden. Waar solidariteit, de broederlijkheid, het verlangen naar het goede, naar waarheid, naar gerechtigheid worden bevorderd.²⁸ Een mooi voorbeeld daarvan is het *Inside Out Writers Program* waaraan hij refereert, waarmee zuster Janet Harris in 1996 begon en dat gedetineerde jongeren in een jeugd-gevangenis in Los Angeles stimuleerde om te schrijven over hun leven, hun verleden, hun delicten, hun frustraties en hun dromen, hun pijn en hun hoop. Dat leerde hen om stil te staan bij zichzelf en hun levensverhaal, en maakte het hen mogelijk dat 'te openen' en er een ander perspectief in toe te laten, ook al zaten velen van hen levenslang.²⁹ Het cruciale van dat programma is het besef dat hun verhalen er desondanks toe doen en dat zij desondanks de moeite waard zijn. Dat wat zij over het leven te vertellen hebben de moeite waard is om gehoord te worden. Dat de wereld zelfs niet compleet is zonder hen, en zonder dat wat zij te zeggen hebben.

Zulke' uitspraken zijn wel zo ongeveer het allerlaatste dat iemand kan verzinnen. Deze zuster Harris heeft het dan ook niet *verzonnen*, lijkt me, maar *ontvangen* en ik geloof dat dit besef bij de opdracht van het justitiepastoraat hoort: de intrinsieke waardigheid van elk mens erkennen en ervaren dat die erkenning licht en ruimte geeft, mensen op een ander been zet en toekomst opent. Die mensen als mens benadert waardoor ze menselijker worden. Waar de ruimte die wordt geboden voor menselijke waardigheid wordt beantwoord met menselijke waardigheid.

²⁶ T. Elshof, 'Op het lijf geschreven' in *Pastorale Verkenningen. Tijdschrift voor het Justitiepastoraat* 6/1 (2011), 14-19.

²⁷ E. Borgman, 'Weerspannige liefde. Een poging tot theologische introspectie', *Tijdschrift voor Theologie* 59/1 (2019), 5-19, hier 9.

²⁸ Zie zijn Apostolische Exhortatie *Evangelii gaudium* over de verkondiging van het Evangelie in de wereld van vandaag (november 2013), nr. 71.

²⁹ E. Borgman, *Leven van wat komt. Een katholiek uitzicht op de samenleving* (Utrecht, 2017), 181-202, hier 185-190. Zie de website <http://www.insideoutwriters.org>; E. Borgman, 'Een bevrijdende God in de gevangenis? Theologische reflecties op het justitiepastoraat', in: Th. de Wit, R. de Vries en R. van Eijk (red.), *Graag een normaal gesprek. Geestelijk verzorgers aan het werk met gedetineerden* (Nijmegen, 2012), 11-22.

4.4. *Theologiseren met gedetineerden*

In die ruimte die geboden wordt, kunnen volgens mij godsdienstige verhalen en rituelen een rol spelen. Als hulp, bij het openen van vastgelopen levensverhalen. Als het justitiepastoraat vraagt om een contemplatief standpunt, waarbij pastor en gedetineerde met open handen staan en trachten te ontwaren waar en hoe God werkzaam is en waarbij de negatieve theologie een relevante theologische methode is omdat die bij de ervaring van afwezigheid en gebrek begint, dan is het theologiseren met gedetineerden wellicht een relevante didactische methode.

Het theologiseren met jongeren en kinderen is een binnen de godsdienstpedagogiek ontwikkelde weg die de theologie als werkwoord opvat en gesprekspartners als subject van theologisch spreken ziet in plaats van als object.³⁰ Dit theologiseren kan onderscheiden worden in het theologiseren *van*, *voor* en *met* jongeren.³¹ Cruciaal is, dat levenservaringen en vragen in verband worden gebracht met de godsdienstige traditie, die bestaat uit verhalen, rituelen, inzichten, praktijken en gemeenschappen. en dat dit op een specifieke manier gebeurt, namelijk door het al bestaande godsdienstige niet als voorgegeven en enkel te herhalen antwoord op te vatten, maar als wegen waarlangs andere mensen in andere tijden met vergelijkbare vragen zijn omgegaan.³² En die behulpzaam kunnen zijn voor hoe dat nu te doen. In plaats van kant en klare antwoorden te geven wil het theologiseren dus de vastliggende en voorgegeven antwoorden van mensen bevragen. En daarmee de openheid bevorderen voor nieuwe inzichten en ervaringen.³³

Als ik dat met een voorbeeld toe mag lichten wil ik de laatste maanden noemen dat ik nog als justitiepastor werkzaam was. Ik was er toen een gewoonte van gaan maken om ter voorbereiding op de overweging van de kerkdienst in het weekend de Bijbelteksten met de gedetineerden te bespreken in hun cel. Dat leverde boeiende gesprekken op en nieuwe inzichten: voor mij maar ook voor hen. Voor mij omdat ik leerde over hun leven, over wat er echt toe deed. Voor hen omdat zo'n Bijbelverhaal hen liet nadenken over hun leven. Soms vond men het maar raar dat ik hen daarnaar vroeg, of ongemakkelijk. Soms ook vonden ze niet zozeer het feit dat ik hen ernaar vroeg vreemd of ongemakkelijk, als wel de verhalen zelf. Bijbelse verhalen maar ook rituelen dragen namelijk werelden van betekenissen met zich mee die door zo'n vraag worden opgeroepen: van onbegrijpelijk tot

³⁰ Zie bijvoorbeeld <https://www.kuleuven.be/thomas/page/werkvormen-theologiseren/>

³¹ F. Schweitzer, 'Adolescents as Theologians: A New Approach in Christina Education and Youth Ministry' in *Religious Education* 109/2 (2014), 184-200.

³² B. Roebben, *Theology made in Dignity. On the Precarious Role of Theology in Religious Education* (Leuven, 2016), 81-98; T. Elshof, 'Mystagogy, Religious Education and Lived Catholic Faith', *Journal of Religious Education* 64 (2017), 143-155.

³³ T. Elshof, 'Diskussion und Deutung der Gottesfrage. Über der beziehungsreiche Kraft der Religiösen Tradition', *Bibel und Liturgie* 89/1 (2016), 51-61.

kostbaar, van overbodig tot te mooi om waar te zijn, van lachwekkend tot aangrijpend, van saai tot uitdagend. Wat mij in die reacties vooral boeide, was de betrokkenheid bij de godsdienst: positief of negatief. Wat correspondeert met de behoefte aan pastoraal contact onder gedetineerden. Kennelijk jaagt detentie het bezig zijn met existentiële vragen aan.³⁴ Waar het mij nu om gaat is, dat de reacties op de simpele vraag om te spreken over de Bijbeltekst van de aankomende kerkdienst liet zien dat het godsdienstige leefde, en dat de verhalen of de rituelen een eigenheid en een vreemdheid over zich bleken te hebben, die raakte aan het eigene en het vreemde in het eigen leven. Mijn punt is dus dat godsdienstige verhalen, rituelen, praktijken en inzichten kunnen helpen om de vastgelopen levensverhalen te openen.³⁵

Ik ben te kort als justitiepastor werkzaam geweest om dat goed uitgewerkt te kunnen hebben, maar ik vermoed dat andere justitiepastores vergelijkbare ervaringen hebben, in persoonlijke gesprekken en rond de voorbereiding van de liturgie of binnen gespreksgroepen.³⁶ Ik wil ervoor waken om godsdienstige verhalen en rituelen te zien als een gemakkelijke weg waarlangs verdriet en verlatenheid kunnen worden omgebogen tot een hoopvol begin.³⁷ Maar naar mijn overtuiging en ervaring kan het wel een begin zijn, en helpen bij het openen van vastgelopen levensverhalen.

Ik denk dus dat pastoraat, dat te maken krijgt met vastlopende levensverhalen, geholpen is met de methode van de negatieve theologie die insteekt bij grenservaringen en probeert de geheimvolle betrokkenheid te ontwaren van de verborgen, afwezige, ongrijpbare en onbegrijpbare God. Ik denk daarnaast dat zulk een pastoraat het theologiseren met gedetineerden als didactische methode zou kunnen overwegen uit te werken. De confrontatie met het

³⁴ L. Spruit, 'Het religieus profiel van gedetineerden'; K. de Groot, 'Geestelijke zorg in de gevangenis: een ander perspectief op categoriaal pastoraat', in: H. van Grol en P. van Midden (red.), *Een roos in de lente* (Tilburg, 2009), 91-101; A. Neys, 'Gevangenisstraf als doorleefde realiteit', in: T. Daems et al, *De gekooide mens*, 20-54.

³⁵ Th. van Dun, 'De justitiepastor als 'exorcist. Over het vieren van 'de verlossing van het kwade'', in: Th. de Wit et al, *Van kwaad verhalen*, 103-124; S. Gärtner, 'Communiceren met de gedetineerde. Grondbeginselen en concretisering', in: Th. de Wit et al, *Graag een normaal gesprek*, 23-34; R. de Vries, 'Preken als medegevangene. Barths communicatie met gevangenen in zijn preken', in: Th. de Wit et al, *Graag een normaal gesprek*, 55-76.

³⁶ E. Jonker beschrijft pastoraat als het 'samen zoeken of er iets te bidden valt'; dat wil zeggen of het leven denken en sprekend tot God of ten overstaan van God gebracht kan worden: klagend, aanklagend, vragend, dankend of aanbidde. 'De justitiepastor als aanklager? Pastorale en theologische aspecten van 'confrontatie-pastoraat'', in: Th. de Wit et al, *Van kwaad verhalen*, 39-70, hier 55.

³⁷ Vgl. A. Neys in 'Gevangenschap' in T. Daems et al, *De gekooide mens*, 68-95, hier 91-95. In zijn bespreking van gevangenisliteratuur (literatuur geschreven door gedetineerden) constateert hij enerzijds dat deze literatuur vaak gewag maakt van geloof en spiritualiteit als een sterk wapen in het om kunnen gaan met de detentiesituatie. Anderzijds stelt hij belangrijke weerbarstige vragen bij een al te gemakkelijke visie op het detentieleven als vindplaats van spirituele groei.

vreemde en weerbarstige van godsdienstige verhalen, rituelen en sacramenten opent namelijk het zicht op het weerbarstige en vreemde van de levensverhalen. Ze zijn evocatief: in staat om het verlangen naar een toekomst en leven en God die anders is, op te roepen en aan te wakkeren.

Een ambivalente liefde: de relatie tussen gevangenis(straf) en christendom

Ryan van Eijk

A society's approach to punishment reveals its soul: how it understands cause and responsibility; what its utopian hopes are; and how it has decided to approach conflict.¹

1. Inleiding

“Ik hou van dieven!”. Dat was het opmerkelijke antwoord dat pater Ed Hubert mij ooit toeriep, toen ik hem vanuit mijn slaapkamer liggend in het pikke-donker onder mijn muskietennet eraan herinnerde dat de voordeur nog openstond. Dat was jaren geleden in het Tanzaniaanse dorp Gula. Deze ‘liefdesverklaring’ getuigde van een totaal ander perspectief dan de talrijke, zeer ongeruste en nerveuze waarschuwingen die ik een week eerder van Huberts collega’s in Nairobi kreeg als ik daar alleen de deur uit wilde. Want daar was de voordeur behangen met drie zware sloten, de ramen voorzien van stevig traliewerk en had men zich verder nog voorzien van een *watchman*, een hond en een hoge muur met prikkeldraad en een zware, ijzeren poort. Nairobi en Gula representeerden twee verschillende werkelijkheden, en twee verschillende geloofsperspectieven jegens criminelen.

“Wie zoet is krijgt lekkers, wie stout is de roe.” Aan dit bekende Sinterklaasvers moest ik denken toen ik in december 2019 las dat Nederlandse rechters de afgelopen jaren – in lijn met de maatschappelijke roep – zwaarder zijn gaan straffen.² Het bekende Sintvers drukt een bepaalde verwachting en moraal uit, namelijk dat je krijgt wat je verdient. Uitspraken als ‘boontje komt om zijn loontje’, ‘eigen schuld, dikke bult’, of spreekwoorden als ‘wie goed doet, goed ontmoet’ en ‘met de hoed in hand kom je door het hele land’ liggen in dezelfde gedachtenlijn. We komen deze lijn van denken tegen bij veel mensen, of ze nu gelovig of ongelovig zijn. Het leidmotief is dat het goede wordt beloond, de misstap of zonde wordt bestraft. Tenminste, zo zou het moeten zijn, en als dat het geval is, is de wereld in orde.³ Deze gedachten voeden tegenwoordig via de media nadrukkelijk onze straf- en detentie-cultuur. Vragen als ‘Slachtoffer en nabestaanden hebben levenslang, waarom

¹ D. Allen, ‘Punishment in Ancient Athens’, <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/1192>

² *NRC Handelsblad*, ‘Rechters straffen harder dan twintig jaar geleden’, 6-12-2019. Gemiddeld 11 % lagen de straffen hoger dan in 1998; gewelds- en seksuele misdrijven werden zelfs 65 % harder gestraft dan in 1998.

³ Over deze zgn. *just-world hypothesis* en andere psych(olog)ische processen t.a.v. het kwaad zie J. Shaw, *Making Evil. The Science behind Humanity's Dark Side*, Canongate: Edinburgh, 2019.

dan ook niet de dader?’ en ‘Waarom al die aandacht voor daders, terwijl de slachtoffers in de kou staan?’ zijn volgens bovenstaande logica niet vreemd. En je hoort die geluiden ook binnen christelijke/ kerkelijke kring, zoals blijkt uit de vraag die een collega in het buitenland ooit kreeg van zijn bisschop: ‘Waarom verdoe je je tijd aan die criminelen in de gevangenis en ga je niet werken in het ziekenhuis?’

Deze ervaringen en vragen kwamen bij me bovendrijven toen ik na de studiedagen 2019 met als thema ‘Liefde in tijden van detentie’ tijdens een gast-college over justitiepastoraat weer de bij dit soort gelegenheden haast obligate vraag kreeg waarom ‘de kerk’ überhaupt aandacht besteedt aan mensen die de samenleving of afzonderlijke individuen door hun misdaden schade hebben berokkend en nu toch hun ‘verdiende loon’ krijgen. Een alleszins begrijpelijke en terechte vraag, want inderdaad, waarom is er justitiepastoraat en doet het wat het doet? Natuurlijk, iedere enigszins bijbel-vaste christen kent wel de opdracht van gevangenenbezoek als werk van barmhartigheid, maar er staat wel meer in de Bijbel, niet waar? Het nodigt allemaal uit eens te kijken naar de geschiedenis van de gevangenis en de relatie met het christendom. Hoe is die relatie te typeren? Daartoe zal ik eerst in grote lijnen aangeven hoe detentie dan wel de gevangenis in het verleden binnen het strafproces is ingezet en zich ontwikkeld heeft (2), en hoe het christendom zich tot detentie heeft verhouden (3) om te eindigen met enkele algemene conclusies over de relatie tussen gevangenis(straf) en christendom (4).

2. De expansietocht van de gevangenis

Waar samenleving is, is recht in de zin van al of niet geschreven regels. Maar een gevangenis vereist meer. Het bestaan van de gevangenis kan namelijk worden teruggevoerd tot het bestaan van een staatsvorm, hoe rudimentair die ook is. Voor zover te achterhalen⁴ is straftoekenning aanvankelijk gebaseerd op het *lex talionis* beginsel, waarbij de straf gebaseerd is op vergelding.⁵

Het oude Egypte kent de gevangenis als plek waar mensen worden vastgehouden, waarbij het vooral een soort werkkamp betreft waar dwangarbeid verricht wordt. Het verblijf kan lang zijn. Het is een praktijk die meer voorkomt in het toenmalige Midden-Oosten, maar mede afhankelijk is van het soort samenleving: de gevangenis floreert begrijpelijkerwijs gemakkelijker en eerder in een sedentaire samenleving met enige staatsvorm dan in een nomadische setting.

⁴ De *Codex Hammurabi* in Babylon, gedateerd op ongeveer 1750 v.C. wordt in de westerse wereld veelal gezien als ‘startpunt’ van wetgeving.

⁵ Het spreekwoordelijke ‘Oog om oog’, waarbij als uitgangspunt geldt dat een persoon die een andere persoon heeft verwond, moet worden bestraft, waarbij de straffer de benadeelde partij moet zijn en waarbij het slachtoffer de [geschatte] waarde van de geleden schade ontvangt ter compensatie. Deze straf had dus als bedoeling dat de straf de vergelding beperkte tot de waarde van het geleden verlies, en zo verdere escalatie voorkwam.

De eerste straffen van Israël zoals die uit de Bijbel tot ons komen zijn de doodstraf en vormen van verbanning.⁶ Het Joodse strafrecht is gebaseerd op het Godsverbond waarin een overtreding geldt als een overtreding jegens het verbond met God. Met de overtreding verbreekt de dader het verbond waardoor de dader zich buiten de gemeenschap van het verbondsvolk plaatst: de straf die daarop staat, is dan ook een bevestiging van dat buiten de mensengemeenschap geplaatst worden: verbanning of de dood. Detentie of gevangenschap wordt gebruikt ter overbrugging van de tijd tussen rechtszaak, vonnis en uitvoering ervan.⁷ Tijdens het koninkrijk wordt ook de gevangenis als plek van detentie meer een vanzelfsprekendheid. In Ezra 7,26 -rond 400 v.C.- worden gevangenschap en confiscatie van bezit als straf voor het eerst genoemd. Uit de Bijbel komt de gevangenis voornamelijk naar voren als een plek waarmee koningen de kritische stem van profeten wensen te smoren. Het verklaart voor een deel het Bijbels-religieuze beeld dat naar voren komt ten aanzien van de gevangenis: het is een plek van onderdrukking en verdoemenis en tegelijk ook een plek waar juist Gods aanwezigheid te vinden is.

De straffen in het oude Griekenland zijn zeer fysiek (steniging, bloedeloze kruisiging) maar ook sociaal-religieuze uitsluiting, verbanning, verlies van politieke rechten, boetes en onteigening zijn er bekend. Het aanspannen van een strafzaak is meestal een privézaak van het slachtoffer jegens de dader waarbij een derde (jury) als scheidsrechter wordt ingeroepen.⁸ De straf is afhankelijk van de vraag tot welke sociale groep iemand behoort: voor slaven zijn er de fysieke straffen, voor de vrije Griek daarentegen eerder de financieel-materiële en morele bestraffing (publiekelijk te schande zetten). De oude Griekse stadstaten kennen detentie als een dwangmiddel, bijvoorbeeld als drukmiddel om schulden alsnog te betalen, maar de gevangenis is er in de eerste plaats om mensen vast te houden voor het rechtsproces en na veroordeling ter afwachting van de feitelijke strafuitvoering. De gevangenis is daarnaast ook soms de plek van uitvoering van het vonnis; overigens geeft men in het algemeen de voorkeur aan verbanning in plaats van executie.

De periode van het Romeinse Rijk is de periode waarin we een groei van het recht zien.⁹ Aanvankelijk is ook bij de Romeinen de strafvervolging een privézaak tussen dader en slachtoffer met eventueel een neutrale rechtsprekende derde. Gevangenschap speelt aanvankelijk vooral een rol in geval er schulden betaald moeten worden. Opmerkelijk genoeg kende men in

⁶ Wanneer er in het Oude Testament sprake van detentie is, is die detentie veelal gesitueerd buiten de context van Israël.

⁷ Zie Lev. 24,10-23 en Num. 15,32-36.

⁸ Voor het Griekse straf(proces)recht zie: D. Allen, 'Punishment in Ancient Athens': <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/1192>

⁹ Voor het Romeinse straf(proces)recht zie F. Miric, 'System of Punishment in Roman Law', in *Ius Romanum, Societas pro Iure Romano*, No. 2/2017, 355-365. <https://iusromanum.eu/documents/985691/3819843/Filip+Miri%25U0107.pdf/5a0b0cae-55fc-4f82-bcb2-d4662baadd82>

Romeinse huishoudens het fenomeen van de huiscel die ingezet kon worden ter disciplineren van een ongehoorzame slaaf of een gezinslid. De duur en bestuurlijke uitbreiding van het Romeinse Rijk zorgen in de loop van de tijd voor een juridisering van de samenleving en voor een groei van delicten die van het privé naar publiek-statelijke domein verschuiven. Hoe meer staatsmacht des te meer strafrecht de staat naar zich toe trekt. En met de groei van de staatsinvloed worden gaandeweg ook de straffen die opgelegd kunnen worden zwaarder. Terwijl verbanning vroeger een alternatief voor de doodstraf was, wordt de doodstraf als straf later niet alleen opgelegd maar ook steeds meer daadwerkelijk uitgevoerd, evenals marteling en dwangarbeid. Zwaarder kunnen straffen worden ook steeds meer gezien als uitdrukking van de macht van de machthebber. Het wezen van de gevangenis verandert echter niet: de gevangenis wordt voornamelijk ingezet als een dwangmiddel om iemand ergens toe te bewegen of aan te zetten, bijvoorbeeld om schulden te voldoen, of ter gedragsverandering. Ook nu is de gevangenis vaak de plek waar men de voltrekking van het vonnis afwacht en waar de eigenlijke straf, zoals zweepslagen of executie, wordt uitgevoerd. Het is veelal de spreekwoordelijke kerker: een plek onder de grond met weinig of geen daglicht of verse lucht. Tegelijk is er een onderscheid wat betreft de omstandigheden van gevangenhouding; dat betreft dan de vraag geketend of niet, de mate van toegang tot daglicht en verse lucht, hygiëne en zaken als voedsel en kleding. Het is naast een plek voor misdadigers namelijk ook de plek waar krijgsgevangenen of gijzelaars tot betaling van het losgeld worden vastgehouden; de laatsten kunnen rekenen op betere omstandigheden. De gevangenis is in de Romeinse periode echter nog steeds primair een plek ter opsluiting en niet ter bestraffing van mensen.¹⁰

De val van het Romeinse Rijk betekent ook het verval van het Romeinse rechtssysteem. De nieuwe juridische realiteit, die tot de negende eeuw de boventoon zal voeren, laat een verscheidenheid aan Romeinse, Germaanse en christelijke aspecten zien. Het wereldse recht is in deze periode vooral gebaseerd op gewoonterecht, waarbij de rechtspraak toekomt aan het volk waartoe men behoort; dus voor de Frank geldt Frankisch recht en voor de Romein het Romeinse. Daarnaast ontwikkelt zich het kerkelijk recht voor alle christenen, alhoewel dit erg lokaal is aanvankelijk. Pas onder Karel de Grote krijgt het territoriaal aspect een plek in het rechtssysteem, waarbij wetten van toepassing zijn op iedereen die zich bevindt in een bepaald gebied. Ook in deze eeuwen blijft het gebruik van de gevangenis echter uitzonderlijk. De gevangenis wordt ook nu vooral gebruikt om mensen vast te houden ter verkrijging van losgeld of het inlossen van schulden, waarbij opmerkelijk genoeg kloosters veelvuldig worden gebruikt als plaats van detentie. De kerk heeft overigens als 'bemiddelende macht' vaak een rol in deze losgeldzaken; ook het feit dat er een verering van 'bevrijdende heiligen' bestaat -zoals de

¹⁰ E. Peters, 'Prison before Prison: the Ancient and Medieval Worlds', in N. Morris en D. Rothman (Eds), *Oxford History of the Prison. The Practice of Punishment in Western Society* (Oxford: 1995), 1-48, hier 21.

HH. Leonardus, Germanus, Eparchius en Eligius- geeft aan dat er zoiets als een gevangenispraktijk bestaat in deze periode.

De invloed van de kerk op de ontwikkeling van het middeleeuwse rechtssysteem en de gevangenis is groot. Een van deze invloeden is de overgang van een rechtsvervolgning gebaseerd op beschuldiging naar een systeem gebaseerd op onderzoek. Gevolg van deze verandering is dat de onderzoeksperiode de tijd van verdenking en vaststelling van het vonnis drastisch verlengt, en daarmee dus ook de tijd van het vasthouden van de verdachten. Het betekent in de praktijk een groei van het aantal gevangenen en de daarmee verbonden kosten van gevangenschap. Tegelijk blijft de gevangenis als straf slechts van relatief beperkte betekenis, naast de bekende straffen als verminking, verbanning, doodstraf en compensatie.¹¹ Ook nu wordt de gevangenis vooral ingezet als plek om politieke tegenstanders, krijgsgevangenen (gijzelaars) en eventueel kettters tot aan berechting en vonnis vast te houden. Wel is er een verband te zien tussen de groei van de georganiseerde samenleving (stad en staat) en de groei van delicten waarop gevangenschap kan volgen.

In de tweede helft van de zestiende eeuw zet de ontwikkeling en populariteit van de werkhuizen in, met name ook in het toenmalige Nederland (waaronder de bekende rasphuizen) onder invloed van mensen als Coornhert.¹² Het zijn huizen met een vooropgezet doel: mensen vasthouden om werk te verrichten. Redding en verbetering van deze onwaardige armen, zo is de heersende opvatting, kunnen namelijk alleen bereikt worden door de levenswijze en het karakter van zo'n persoon te veranderen, en wel door een gesloten, autoritair en strikt kloosterachtig regime, met lange werkuren en godsdienstige oefeningen. Deze werkhuizen zijn vooreerst bedoeld voor schuldenaren en verdachten. Correctie en disciplineren zijn het te bereiken einddoel.¹³ De gebruikte terminologie om de gang van zaken in deze werkhuizen te omschrijven is ontleend aan het familiale huishouden. Men heeft het over de leiding in termen van 'vader' of 'moeder' -en het is feitelijk ook vaak een echtpaar dat een dergelijk huis runt. Hoe intiem en huiselijk-vertrouwd deze terminologie en situatie misschien ook lijken, Spierenburg stelt er ontvullend over vast: "De werkhuisideeën over 'gezin' en 'huishouden' vertellen ons waarschijnlijk echter meer over de idee van personeel en magistraten, dan over de realiteit zoals door de gedetineerden ervaren. (...) We hebben weet van drie belangrijke gevangenisactiviteiten, twee die voldeden aan de officiële gevangenisorde en één die hoopte deze orde te ondermijnen: arbeid, religieuze oefeningen en voorbereidingen op ontsnapping."¹⁴ De

¹¹ Zie voor dit "verhaal van bloed en tranen, van pijn en smart want de repressie was hard en ongenadig", F. Vanhemelryck, *Misdadigers tussen rechter en beul. 1400-1800*, Nederlandsche Boekhandel: Antwerpen: 1984, hier 8.

¹² D.V. Coornhert, *Boeven-tucht ofte Middelen tot mindering der schadelyke ledighghangers*, Amsterdam: 1587.

¹³ Het Nederlandse 'tuchthuis' en het Duitse 'Zuchthaus' geven hier nog duidelijk uitdrukking aan.

¹⁴ P. Spierenburg, 'The Body and the State: Early Modern Europe', in N. Morris en D.

religieuze oefening bestaat vooral uit Bijbel lezen, bidden en kerkgang, waarbij alles in het teken staat van het doel de betrokkenen tot een deugdzaam (christelijk), sociaal acceptabel leven te brengen. Overigens doet zich in deze werkhuizen ook een tweedeling voor, want wie het zich financieel kan veroorloven kan, na goedkeuring van de autoriteiten, er gekken en andere zwarte schapen uit de familie kwijt. Zij hoeven echter niet te werken wanneer de familie voor hun verblijfskosten opdraait. Kortom, een deel van de werkhuizen ontwikkelt zich tot een verdienmodel en wordt door particulieren gerund. Naast de rashuizen ontstaan er zo in Nederland de verbeterhuizen ter correctie.

Pas in de zeventiende en achttiende eeuw ontwikkelt de gevangenis zich geleidelijk tot het belangrijkste (straf)instrument als reactie op ongewenst gedrag en criminaliteit, mede vanwege andere opvattingen die in de samenleving postvatten inzake fysiek lijden en geweld, en de houding jegens het lichaam. De afkeer jegens fysiek geweld neemt toe en misdadigers worden nu eerder beschouwd als mensen die ontspoord zijn door zich te onttrekken aan de familiale discipline. Ter correctie en respons van een criminele ontsporing worden heropvoeding en disciplineren als antwoord gezien.¹⁵ Naast deze veranderende opvattingen wordt deze ontwikkeling ook gestimuleerd door sociaaleconomische veranderingen zoals de industrialisatie die om grote aantallen arbeidskrachten vraagt.¹⁶ Een groeiende, bemiddelde middenklasse verlangt bovendien bescherming en versterkt de roep om en de organisatie van politiekorpsen. Terwijl eeuwenlang de publieke terechtstelling algemeen aanvaard is, de straftenuitvoerlegging zelfs een theatraal element heeft - met een nadruk op lijfstraffen (zweepslagen, brandmerken, verminking (amputatie) en de doodstraf) - zet in de zeventiende en achttiende eeuw de trend in naar mildere bestraffing en minder zware lijfstraffen. Zo bepleit Beccaria in 1764 in zijn klassieke, invloedrijke essay *Over misdaden en straffen* nadrukkelijk de gevangenisstraf en stelt tegelijk dat straf geen gewelddadige handeling tegen een privépersoon moet zijn -zoals lijfstraffen en doodstraf-, maar wel openbaar, noodzakelijk en snel, proportioneel met de misdaad en bepaald door de wet, en zo minimaal als mogelijk in de gegeven omstandigheden. Geldboetes zijn een alternatief voor hen die het zich permitteren kunnen -rijken zijn dus in het voordeel- en in plaats van lijfstraffen komen er werkhuizen/kampen waar arbeid verricht moet worden, waarbij arbeid gezien wordt als een middel tot heropvoeding. Deze verschuiving heeft te maken met een veranderde blik op armoede. In de middeleeuwen is armoede op zichzelf geen schande en heeft zelfs enig religieus aanzien. Nu daarentegen wordt armoede door de toename aan armen en bedelaars in toenemende mate als negatief beschouwd en gekoppeld aan een leven geleid in ledigheid

Rothman (Eds), *Oxford History of the Prison. The Practice of Punishment in Western Society* (Oxford: 1995), 49-78, hier 70.

¹⁵ *Ib.*

¹⁶ Cfr. G. Fisher, 'The Birth of the Prison Retold', in *Yale Law Journal*, Vol. 104/no. 6 (1995), 1235-1324.

(luiheid). Er wordt een onderscheid gemaakt tussen ‘waardige’ en ‘onwaardige’ armen en er komen maatregelen gericht op de laatste groep. “Als de armen in de breedste zin van het woord die mensen waren die moesten werken om in hun levensonderhoud te voorzien, en als Christus zijn eigen armen had, bestaande uit een deel van degenen die niet konden werken, had de duivel blijkbaar armen die frauduleus waren, losbandig en, het ergste van alles, inactief: dronkaards, godslasteraars, gokkers, kwaaddoeners, landlopers, bedriegers, valse pelgrims en prostituees (...) In de late middeleeuwen ontwikkelden visioenen over onwaardige armen zich tot fantasieën over een samenzwering van professionele bedelaars die de vrijgevigheid van het fatsoenlijke deel van de samenleving uitbuitten.”¹⁷ Afhankelijk van de regio ziet men dan verschillende accenten in de aard van de opgelegde arbeidsmaatregelen: in Zuid-Europa is er de veroordeling tot de galleien en de inzet bij publieke werken (mijnbouw, straten), en in Noord-Europa zien we vanaf de zeventiende eeuw vooral dwangarbeid in de al genoemde werkhuizen en -kampen, terwijl in Engeland - en in mindere mate in Frankrijk - vanaf de zeventiende eeuw het transport naar de koloniën (een nieuwe vorm van verbanning) als dwangarbeid in zwang komt, eerst naar Amerika en na 1776 naar Australië. De opgelegde arbeid wordt aanvankelijk niet als een straf maar als een opvoedende, disciplinerende maatregel gezien.¹⁸

Geleidelijk zien we in deze periode dus de verschuiving naar de gevangenis als straf, waarbij Amsterdam al in 1654 een plek krijgt waar alleen veroordeelden geplaatst worden. Amsterdam is daarmee te zien als de eerste plek ter wereld met een gevangenis zoals we die tegenwoordig kennen. Ruim een eeuw later, in de tweede helft van de achttiende eeuw, is de gevangenis een normaal geaccepteerde institutie in Europa. De gevangenis is vanaf dan de plek bij uitstek voor bestraffing en om het gedrag van misdadigers te corrigeren en hen te heropvoeden tot goede burgers. Het hoeft geen betoog dat heropvoeding tijd vergt, en dus leidde tot verlengingen van de detentieduur.

Sindsdien heeft de gevangenispraktijk weliswaar verschillende hervormingsgolven gezien op uitvoeringsonderdelen, maar staat de gevangenisstraf sec eigenlijk in brede maatschappelijke kring niet of nauwelijks ter discussie.¹⁹ Wel is er daarna steeds sprake van accentverschuivingen over de

¹⁷ B. Pullan, ‘Poverty, Charity, and Social Welfare’ in J. Witte & F. Alexander (Eds.), *Christianity and Law. An Introduction* (Cambridge: University Press), 2008, 185-203, hier 192.

¹⁸ Ook toen werd er dus al een onderscheid gemaakt tussen straf en maatregel, zoals tegenwoordig tussen vrijheidsstraf en tbs. Voor de veroordeelde zal het in de beleving toen net zo weinig hebben uitgemaakt als tegenwoordig.

¹⁹ Zie daarvoor de literatuur over en van hervormers als Jeremy Bentham (de panopticum gevangenis), John Howard (*State of the Prisons, 1777*), de Quaker Elisabeth Fry (*Observations on the Visiting, Superintendence and Government, of Female Prisoners, 1827*) evenals het artikel in deze bundel van Cuerva, Cfr. Voor Nederland zie H. Franke, *Twee eeuwen gevangen. Misdaad en straf in Nederland*, Utrecht: Spectrum, 1990.

vraag welke functie van de gevangenisstraf als belangrijkste wordt gezien: vergelding, afschrikking, heropvoeding en correctie, of onschadelijk maken van de dader. Het feit dat de opkomst van de gevangenis in het Europese strafstelsel gepaard is gegaan met de Europese, koloniale expansie heeft gezorgd voor een wereldwijde verspreiding van de gevangenis(straf).²⁰

Samenvattend kan men stellen dat er enerzijds eigenlijk niet veel veranderd sinds de oudheid of de middeleeuwen. Gevangenis hebben altijd in beginsel twee bestaansredenen gehad: 1- controle over -of zich zelfs geheel ontdoen van- sociaal en/of politiek ongewenste mensen of 2- een dwangmiddel om hen tot gedragsverandering aan te zetten (van het betalen van schulden tot heropvoeding). Verder is er de constante dat (gevangenis)straf bedoeld is om de handelingsmogelijkheden van concrete mensen - tegen hun eigen wil - te verminderen en hen te beperken hetzij in hun sociale invloed, activiteiten en bewegingen, hetzij in hun individuele materiële, fysieke of mentale mogelijkheden. Straf heeft daarbij altijd het element van sociale uitsluiting door de sociale participatie van de gestrafte te verminderen: de gestrafte persoon wordt beperkt - voor enige tijd of zelfs voor altijd - in zijn deelname aan de straffende samenleving. Veranderingen in het gevangenisstelsel zijn daarbij altijd geworteld in een combinatie van financiële of zelfs economische redenen, religieuze dan wel ethische sentimenten en overwegingen van sociale controle.²¹ Anderzijds is er wel degelijk verandering te zien in functie, doel, duur en inzet van de gevangenis. Die verandering is daarmee samen te vatten in een woord: expansie. Wat betreft functie en doel zien we dat de gevangenis een volwaardige, eigen plek binnen de eigenlijke strafuitvoering heeft gekregen. Daarmee is de gevangenis verbreed van vooral plek van afwachting op straf naar eigenlijke plek van straf. Van een eerder passieve afwachting op straf en vonnis naar een plek die zelfstandig deel is van het vonnis en waarin bovendien actief iets van de gedetineerde wordt verwacht, namelijk gedragsverandering. Ook is de geografische verspreiding van de gevangenis als plek van straf wereldwijd toegenomen. De wezenlijkste verandering is waarschijnlijk echter vooral -zeker voor gedetineerden zelf- dat de duur van het verblijf in een gevangenis enorm is toegenomen.

3. Detentie en christendom

Zoals hierboven al opgemerkt komen gevangenschap en de gevangenis in de Bijbel eerder naar voren als een instrument van onderdrukking dan als een instrument van rechtvaardigheid. De gevangenis wordt ingezet om profeten het zwijgen op te leggen, de overwonnenen te controleren en mensen met

²⁰ A. Akih & Y. Dreyer, 'Penal Reform in Africa: The Case of Prison Chaplaincy', in *HTS Theologische Studies/ Theological Studies* 73(3) (2017), a4525. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i3.4525>

²¹ Zie E. Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York 2009 and M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York 1975.

een afwijkende mening te neutraliseren.²² De jurist Pritikin stelt dat het Joodse strafrecht een andere nadruk legt wanneer hij schrijft dat “gevangenis geen prominente plek hebben in de Joodse wet, en dat de alternatieven in de Joodse wet voor de gevangenis erop gericht zijn om rehabilitatie, restitutie en verzoening te bevorderen, niet vergelding.”²³ De meerderheid van de in het Oude Testament genoemde detentiesituaties zijn gesitueerd in een niet-Joodse context zoals Egypte (Jozef), de Filistijnen (Samson) of Babylon. En als de gevangenis als context wordt opgevoerd dan is het perspectief inderdaad dat van de gevangene. “In de Bijbel worden gevangenen altijd afgebeeld als de slachtoffers van onrechtvaardigheid, en verhalen over gevangenen worden stevast verteld vanuit het standpunt van de gevangene, niet vanuit het perspectief van degenen die de gevangenschap heeft opgelegd.”²⁴ Dit wordt bevestigd door de diverse psalmen waarin gevangenschap genoemd wordt: het perspectief is ook hier dat van de gevangene die steun en hulp zoekt bij God om gered te worden, uit de handen van zijn vijanden of bevrijd van zijn zonden.²⁵

Het ligt in de lijn der verwachtingen dat ook het christendom vanaf zijn begin een bijzondere relatie met gevangenen heeft, nu de oudtestamentische teksten tot de heilige teksten horen. De kernboodschap om God en je naaste lief te hebben vindt nadere uitwerking in de tekst waarin het gedrag van christenen wordt beschreven waarop ze door God beoordeeld zullen worden: Mattheüs 25. Maar de relatie met gevangenis en gevangenen gaat verder en dieper dan de meestal al snel aangehaalde verwijzing naar de Mattheüs 25 perikoop, waarin Jezus dus expliciet aangeeft hoe belangrijk de aandacht voor gevangenen is. Deze uitspraak is schatplichtig aan het Oude Testament (zie Ps. 146). Naast de Joodse wortels is er echter meer dat de relatie christendom en gevangenis tekent. Immers, het publieke leven van Jezus begint in het Nieuwe Testament met zijn relatie met Johannes de Doper, een man die later gevangen genomen en onthoofd wordt, terwijl uiteindelijk ook Jezus hetzelfde lot beschoren is: gevangen genomen en aan het kruis geëxecuteerd als een misdadiger tussen de misdadigers. Jezus’ leerlingen worden eveneens ervaringsdeskundigen inzake gevangenis en gevangenschap, want de eerste christenen worden binnen het Romeinse Rijk aanvankelijk gezien als een verdachte, subjectieve sekte die actief wordt vervolgd.²⁶ Aanvankelijk hebben de christenen meer aanvaringen met de Joden, waar immers de wortels liggen van het christendom, dan met

²² C. Marshall, ‘Prison, Prisoners and the Bible’, Unpublished Paper Delivered to “Breaking Down the Walls Conference”, Tukua Nga Here Kia Marama Ai Matamata, 14-16 June, 2002.

²³ M. Pritikin, ‘Punishment, Prisons, and the Bible: Does “Old Testament Justice” Justify Our Retributive Culture?’, in *Cardoso Law Review*, Vol 28:2 (2007) 715-778, hier 748.

²⁴ Marshall, *o.c.*, hier 8.

²⁵ Zie Ps 40, 69, 102, 105, 107, 142, 146.

²⁶ Ch. Barbera, ‘Toward a Christian Prison Theology’, in *Dialog: A Journal of Theology*. Volume 46, Number 2 (2007) 128-130.

de Romeinen. Naarmate het christendom in aanhangers groeit en zich als nieuwe religie meer begint te onderscheiden van het Jodendom wordt de Romeinse weerstand groter.²⁷ Kortom, naast de oudtestamentische teksten over gevangenschap en de opdracht gevangenen te bezoeken leren vele christenen zelf de gevangenis van binnen kennen, en dat beïnvloedt ook hun kijk op de gevangenis en gevangenen fundamenteel: de gevangenis wordt een fase of plek die voor vele christenen blijkbaar de weg is die gegaan moet worden om het uiteindelijke heil te mogen ervaren. De gevangenis wordt op deze manier voor christenen van een plek van wanhoop paradoxaal genoeg tot een plek van hoop, en een *coping* mechanisme om betekenis aan het martelaarschap te geven.²⁸ Dit tast echter de primaire en negatieve notatie van gevangenschap niet aan, want “nergens in de Schrift vinden we een goddelijke goedkeuring van gevangenschappen. Nooit, maar dan ook nooit, in welk deel van de Bijbel dan ook zijn gevangenschappen deel van Gods bedoelingen. Gevangenschappen worden altijd gebruikt om te onderdrukken. Ze zijn altijd een belediging van het goddelijke. Er bestaan geen goede gevangenschappen. Niet één.”²⁹

De exegeet Nicklas concludeert op grond van zijn studie van Bijbelse en niet-Bijbelse bronnen uit de eerste en tweede eeuw na Christus dat verschillende auteurs uit verschillende geografische gebieden gevangenzorg noemen als een kenmerkend en onderscheidend deel van de christelijke naastenliefde.³⁰ Deze zorg bestaat uit materiële ondersteuning aan gevangenen zoals voedsel, kleding en financiële middelen, het daadwerkelijk bezoeken van gevangenen en het bepleiten van een meer humane behandeling van gevangenen. Deze zorg kan weliswaar leiden tot bekering van de gevangene maar is niet het doel, aldus Nicklas. Ook is deze zorg inclusief, dat wil zeggen niet beperkt tot gevangenen christenen. Volgens hem is het onjuist te stellen “dat christelijke caritas jegens gevangenen zich enkel zou hebben beperkt tot christenen”, want “dit onderscheid speelde voor vele latere auteurs geen grote rol: gevangenen werden gezien als slachtoffers van een min of meer onrechtvaardig systeem, zelfs als ze niet waren gearresteerd vanwege hun christelijk geloof, maar als criminelen.”³¹ Nicklas concludeert uiteindelijk: “De verschillende teksten geven verschillende motieven om voor gevangenen te zorgen. Hoewel je in veel gevallen eenvoudig kunt spreken van solidariteit

²⁷ L. Timothy Johnson, ‘Law in Early Christianity’, in J. Witte & F. Alexander (Eds.), *Christianity and Law. An Introduction* (Cambridge: University Press), 2008, 53-69.

²⁸ M. Olson, ‘Philosophies of Imprisonment in Late Antiquity’ in *Constructing the Past*. Vol. 9: Iss. 1, Article 7 (2008).

<http://digitalcommons.iwu.edu/constructing/vol9/iss1/7>, p. 30-46, hier 31; M. Schmoeckel, ‘Procedure, Proof, and Evidence’, in J. Witte & F. Alexander (Eds.), *Christianity and Law. An Introduction* (Cambridge: University Press), 2008, 143-162; Marshall, *o.c.*, hier 11.

²⁹ Marshall, *o.c.*, hier 11.

³⁰ T. Nicklas, ‘Ancient Christian Care for Prisoners: First and Second Centuries’, in *Acta Theologica* (2016) Suppl 23: 49-65.

³¹ *Ib.*, hier 50.

met de apostel, bisschop of missionaris waarmee een gemeenschap verbonden is, plaatsen sommige geschriften het idee van 'zorg voor gevangenen' in een bredere context. Zowel Mattheüs als Lukas haalt zijn argumenten uit de Joodse traditie. Mattheüs koppelt de zorg voor gevangenen aan het idee dat acties voor mensen in nood acties voor Christus, de hemelse rechter, zelf zijn – een vernieuwende kijk die zeker gerelateerd is aan de bijzondere omstandigheden van de vroege christenen. Lukas daarentegen leent motieven van Jesaja en koppelt vrijheid voor gevangenen aan het Messiaanse tijdperk.³²

Deze zorg en aandacht voor gevangenen door materiele ondersteuning en gebed blijven gedurende de daarop volgende eeuwen voortgang vinden in de kerk.³³ Het leidt zelfs tot religieuze ordes en congregaties die zich specifiek toeleggen op gevangenezorg.³⁴ Gevangenschap zelf wordt door de kerk gaandeweg geaccepteerd als een minder zware straf vergeleken met de fysieke straffen, die dan gebruikelijk zijn en waar de kerk geen voorstander van is. “De kerkelijke rechtbanken verwierpen elke boetedoening die resulteerde in de dood, verminking of het vergieten van bloed of enige vorm van straf die de dader tot wanhoop zou kunnen brengen, waardoor de boetedoening niet zou leiden tot redding en herstel in relatie tot de Christelijke gemeenschap.”³⁵ De leidende gedachte is namelijk dat de zonde (misdaad) omgebogen moet worden naar bekering en vergeving. Deze gedachte is ook leidend in het canoniek recht dat zich dan ontwikkelt. Boetedoening middels opsluiting in een cel, afgezonderd van de gemeenschap evenals alleen en weinig eten spelen in de boetedoening een grote rol, niet de dan gebruikelijke lijfstraffen. Het is in deze lijn niet verrassend dat juist de kerk via paus Bonifatius VIII, een gestudeerd jurist, als eerste de gevangenisstraf een legitieme plek als straf geeft in zijn *Liber sextus* uit 1298.

Ook de in de vorige paragraaf beschreven veranderingen in de zestiende en zeventiende eeuw hebben een nadrukkelijk christelijke component: heropvoeding met als uiteindelijk doel ommekeer ten goede waarbij de christelijke moraal, ethiek en geloofsleer leidend zijn. In nieuwe religieuze bewegingen, zoals de Quakers, is men overtuigd dat er in ieder mens iets van God huist: De gevangen misdadiger kan gered worden. Is de gevangenis aanvankelijk vooral een humaner alternatief voor de doodstraf, lijfstraffen en publieke vernedering, ze wordt nu in toenemende mate ook als een middel gezien de misdadiger te heropvoeden tot een deugdzame christe-

³² *Ib.*, hier 62.

³³ Peters, *o.c.*, hier 26.

³⁴ Pullan, *o.c.*

³⁵ Peters, *o.c.*, p. 27. Zie ook G. Geltner, ‘Coping in Medieval Prisons’, in *Continuity and Change* (1), 2008, 151-172.

De roemruchte inquisitie doet overigens mogelijk anders vermoeden, maar de inquisitie-praktijken werden gezien als een bijzondere categorie juist omdat religieuze misdaden als ketterij zwaarder en anders werden gewogen, met dus ook andere procedures en straffen. Zie Schmoeckel, *o.c.*, hier 152 en 155.

lijke levenswandel. Daar komt in deze periode als kritisch argument bij dat de omstandigheden in de gevangenissen voor de meeste gevangenen zeer slecht zijn, dus ook het humaniseringsargument speelt een rol: “Verlies van vrijheid werd nu gezien als de straf en de slechte omstandigheden in de gevangenis werden gezien als onnodige uitbreidingen van deze straf. Mensen wilden dat gevangenen nieuwe en betere mensen waren als ze de gevangenis verlieten; iets dat zeer onwaarschijnlijk was onder het oude systeem.”³⁶ Men raakt er hoe langer hoe meer van overtuigd dat ieder mens in potentie het goede in zich bergt, dat tot bloei kan komen wanneer slechte invloeden kunnen worden geweerd. Het meest radicale uitvloeisel van deze –weliswaar goed bedoelde – overtuiging is de permanente, eenzame opsluiting, met voor vele gevangenen desastreuze gevolgen: “Gevangenen zouden alleen in hun cellen zijn, ze zouden alleen zijn als ze aten, als ze luchtten op de luchtplaats, ze zouden hoofdbedekking dragen zodat ze andere gevangenen niet konden zien of spreken. Zelfs als ze naar de kapel gingen (...). Voor veel gevangenen was het onmogelijk in dit soort eenzame opsluiting te leven, meer mensen pleegden zelfmoord onder deze omstandigheden, meer mensen hadden zenuwzinkingen en meer mensen werden krankzinnig als gevolg van dit soort opsluiting.”³⁷

Tegenwoordig zijn geluiden van christelijke gevangenis-abolitionisten zoals Griffith³⁸ nog steeds de grote uitzondering. De geschiedenis laat zien dat er een voortdurende, nauwe en tegelijk ambivalente relatie bestaan heeft tussen christendom en gevangenis(straf). Enerzijds kan de gevangenis een plek van onheil en onderdrukking zijn waar men vanuit de Joodse wortels en christelijke geschiedenis kritisch tegenover staat: men heeft weet van het feit dat gevangenschap een instrument van ongerechtvaardigde onderdrukking kan zijn. Anderzijds kan de gevangenis juist ook een plek zijn om God te vinden en tot bekering (gedragsverandering) te komen. Gevangenisstraf wordt binnen het christendom tegenwoordig breed gezien en gedragen als een proportionele en legitieme straf. Maar straf is ook een persoon willens en wetens iets ontnemen of onthouden, waarmee meestal een vorm van lijden beoogd wordt en gepaard gaat. Hoe gerechtvaardigd straf misschien ook is, straf is daarmee direct gerelateerd aan kwaad en ook zelf deel van kwaad.³⁹ En juist het lijden dat voortkomt uit kwaad moet bestreden of overwonnen worden vanuit christelijk perspectief. Bovendien is er in het christendom,

³⁶ G. McGurk, *Crime and Punishment through Time*. Southlands High School Revision Guide, hier 37.

³⁷ *Ib.*

³⁸ L. Griffith, *The Fall of the Prison. Biblical Perspectives on Prison Abolition*. Eerdmans: Grand Rapids, 1993.

³⁹ Men heeft ervoor te waken niet ‘in dienst te komen’ van het kwaad verricht door de dader noch door het kwaad verricht met een beroep op de wet. Zie over de lastige relatie straf(recht) en kwaad R. van Eijk, ‘De wet naleven of luisteren naar de boodschap?’, in T.W. de Wit, E. Jonker en R. van Eijk (red.). *Van Kwaad verhalen. Context en praktijk van het justitiepastoraat*. Wolf Legal Publishers: Oosterwijk, 2010, 5-24.

vanuit de Joodse wortels gevoed, altijd het uitgangspunt om de drang naar vergelding als reactie op aangericht kwaad te begrenzen en zelfs te zoeken naar de mogelijkheden van herstel. Dit principe heeft ervoor gezorgd en eraan bijgedragen dat er altijd een grote betrokkenheid op gevangenen is geweest en aandacht voor hun lot(sverbetering) tijdens en door de detentie. Deze betrokkenheid en aandacht zijn dus vergezeld door een kritische houding jegens het instituut gevangenis en de omstandigheden van gevangenschap, resulterend in een christelijke traditie waarin de expliciete aandacht voor herstelgericht en humaan straffen tot op heden niet zijn weg te denken.⁴⁰

Die betrokkenheid en aandacht zijn al terug te vinden een psalmvers als "Hij hoorde het kermen van gevangenen" (psalm 102). In dat vers liggen verschillende kernbegrippen besloten die voor de zorg voor gevangenen essentieel zijn en het wezen van deze zorg weergeven: waardigheid, barmhartigheid en bescheidenheid. Het kermen van gevangenen kunnen en willen horen is geen vanzelfsprekendheid. Het kermen van gevangenen kan immers meestal zelfs helemaal niet gehoord worden, omdat het is weggestopt in kerkers, achter gesloten deuren en hoge muren. En mensen willen het soms ook niet horen, juist omdat gevangen mensen -schuldig of niet- bedreigend zijn: er zal wel iets niet aan deugen. Het kermen van gevangen mensen horen vergt dus een houding of overtuiging die aanzet tot dat horen. Die houding is een essentieel deel van het christendom. De God van het christendom is namelijk een horende, luisterende God, vooral en juist richting kwetsbaren en gekwetsten.⁴¹ Christenen zien zichzelf als de gemeenschap van leerlingen van Jezus met als opdracht om het evangelie van Jezus te verkondigen en na te leven. De opdracht is om God te eren en de wereld te dienen door van de boodschap van Jezus te getuigen, ze te vieren en te dienen. Menselijke waardigheid is daarin een centraal concept want de mens is geschapen naar het beeld van God: ieder telt. Menselijke waardigheid "is de basis van alle andere principes en inhoud van de sociale leer van de kerk"⁴² en het is de reden waarom de verdediging en bevordering van mensenrechten deel uitmaken van deze opdracht: "De 'liefde' in Jezus' opdracht om 'elkaar lief te hebben' is geen *eros* of *philia*, maar *agape*. Van iemand houden in de zin van *agape* betekent haar/hem op een bepaalde manier zien, namelijk als een kind van God en een zus/broer, en daarom jegens haar/hem op een bepaalde manier te handelen. De 'elkaar' in Jezus' opdracht is radicaal inclusief."⁴³ Dit uitgangspunt ontkent

⁴⁰ Cfr. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, (2004) Libreria Editrice Vaticana, no 402 and 403 and *Catechism of the Catholic Church* no. 2266 and 2267.

⁴¹ Cfr. Ex. 3,7.

⁴² *Compendium*, no. 160.

⁴³ M. Perry, 'Christianity and Human Rights', in J. Witte & F. Alexander (Eds.), *Christianity and Law. An Introduction* (Cambridge: University Press), 2008, 237-248, hier 241. Zie ook J. Murphy, 'Christian Love and Criminal Punishment', in J. Witte & F. Alexander (Eds.), *Christianity and Law. An Introduction* (Cambridge: University

niet het recht en de plicht van de politieke gemeenschap om (crimineel) gedrag te bestraffen, maar houdt wel in dat men altijd de waardigheid van ieder mens moet respecteren, zelfs wanneer het een bestrafte persoon betreft. De menselijke waardigheid is de reden waarom met een kritische, want steeds op humanisering gerichte blik door christenen naar gevangenschap en straf (oplegging en uitvoering) wordt gekeken.⁴⁴ Bij iedere straf en haar ten uitvoerlegging is er de fundamentele taak om de straf te toetsen aan de menselijke waardigheid en te bewaken dat de menselijke waardigheid van de betrokkene wordt gerespecteerd, ongeacht diens religieuze, etnische en seksuele achtergrond.⁴⁵

De criminoloog Maruna stelt terecht dat de behoefte aan straffen "diepgeworteld lijkt te zijn in de samenleving, en dat het stigma van een veroordeling de afgelopen decennia steeds krachtiger geworden is dankzij de opkomst van de communicatietechnologie."⁴⁶ Maar vanuit christelijk perspectief kan de gevangenis (straf, zelfs gerechtvaardigde straf,) niet het laatste woord zijn. Het christendom gaat immers uit van het idee dat een (ex-)gedetineerde – schuldig of niet – een medemens is en blijft. De God van het christendom is een God die hoop en perspectief wil blijven bieden, zelfs na misstappen, waarbij de *metanoia* (bekering/ verandering) van een persoon altijd als een reële mogelijkheid wordt beschouwd, want elke zondaar blijft ook altijd een potentiële heilige.⁴⁷ Dat is de reden waarom de God van Jezus niet alleen een God is van gerechtigheid, maar vooral van barmhartigheid, en niet een God van vooral efficiënte en definitieve bestraffing overeenkomstig de wet of de wensen van slachtoffer of samenleving. Volgens het christendom wil God de mythe van straffen doorbreken door barmhartigheid en herstel (en zelfs verzoening) te bieden.⁴⁸ De nadruk en het perspectief moeten liggen

Pres), 2008, 219-235.

⁴⁴ *Ib.*, no. 153.

⁴⁵ Zie R. van Eijk, 'Human Dignity in Prison. Prison Chaplaincy's Core Business as Mission Impossible?' In R. van Eijk, G. Loman, Th. De Wit (Eds.) (2016), *For Justice and Mercy: International Reflections on Prison Chaplaincy*, Wolf Legal Publishers: Oosterwijk, 281- 304, hier 298; P. Rasow, 'Der Gefängnisseelsorger in der Sicht der Vollzugsbediensteten: Erfahrungen und Erwartungen', in J. Spoor [red.]. *De kerk in de gevangenis*. (Kampen: 1983) 152-161; S. Pattison, *A Critique of Pastoral Care*. (London 1988); S. Pattison, *Pastoral Care and Liberation Theology*. (Cambridge 1994) en A. Todd, 'Preventing the "Neutral" Chaplain? The Potential Impact of Anti-"Extremism" Policy on Prison Chaplaincy', in *Practical Theology*, Vol. 6, issue 2 (2013), 144-158.

⁴⁶ S. Maruna, 'Reentry as a Rite of Passage', in *Punishment and Society*, Vol. 13/1 (2011), 3-28, hier 22.

⁴⁷ E. Borgman. 'Een bevrijdende God in de gevangenis? Theologische reflecties op justitiepastaat'. In: Th. de Wit, R. de Vries en R. van Eijk (red.), *Graag een normaal gesprek. Geestelijk verzorgers aan het werk met gedetineerden*, Tilburg/Nijmegen: CJP/Wolf Legal Publishers, 2012, 11-22.

⁴⁸ Daarom zijn het juist deze begrippen die de justitiepastaat in zijn of haar positionering en activiteiten tot leven moet brengen. Dit betekent dat van de

op herstel, op de mogelijkheid tot een nieuwe start, een ander perspectief, een nieuw leven, voor de gevangene in relatie tot de samenleving, en vice versa. Van christenen mag verwacht worden dat ze een welwillende en verwelkomende houding jegens ‘gestrafte zondaars’ hebben zoals de vader in de gelijkenis van de verloren zoon.⁴⁹ Die gelijkenis laat duidelijk zien dat ‘terugkeer’ een wederzijds proces is waarbij alle betrokkenen nodig zijn om het succesvol te laten zijn, net zoals succesvolle re-integratie na detentie een tweerichtingsverkeer is met een gedeelde en wederzijdse verantwoordelijkheid van ex-gedetineerde en de samenleving. De jongste zoon geeft in de parabel uiting aan zijn wil om weer deel te zijn van de familie/gemeenschap door simpelweg weer thuis aan te kloppen. Hij doet dit echter op de juiste manier: vragend, omdat hij zich realiseert dat zijn wangedrag hem in een nieuwe positie heeft gebracht. De vraag of en hoe hij weer kan deelnemen, moet door de vader en zijn oudste broer worden beantwoord. Hun keuze bestaat dan uit een keuze voor exclusieve stigmatisering of een inclusieve uitnodiging. De vader kiest het laatste en uit dit ook naar zijn jongste zoon, terwijl hij de oudste vertelt waarom hij doet wat hij doet, waaruit blijkt dat barmhartigheid noodzakelijk is en verder gaat dan gerechtigheid. Walter Kasper vat het alles in een zin samen: “De liefde als uitgangspunt van de sociale leer van de kerk vervangt natuurlijk niet de rechtvaardigheid; integendeel, de rechtvaardigheid is de ondergrens van de liefde, de liefde is de bovengrens.”⁵⁰

Horen vraagt ook om een mate van bescheidenheid en niet zelf het woord meteen willen voeren. Zorg om gevangenen moet dan ook vanwege de context waarin het plaatsvindt gebeuren vanuit en met een bescheiden houding. De reden daarvoor is meervoudig. Allereerst past bescheidenheid omdat de scheidslijn niet wordt bepaald door wie wel of niet achter de gevangenisdeur zit. De opmerking ‘Wie zonder zonde is, werpe de eerste steen’, is immers nog steeds actueel. Verder is bescheidenheid op zijn plaats omdat uit de eerder geschetste betrokkenheid van christenen bij detentie in

justitiepastor dus mag worden verwacht dat hij met het oog op het bewaren en bewaken van de humaniteit van gedetineerden een kritische houding aanneemt ten aanzien van strafoplegging, strafuitvoering en strafrechtvaardiging. Of anders gezegd, de justitiepastor moet er voor waken dat hij niet in dienst komt van het kwaad, noch van het kwaad dat door de gevangene is gedaan, noch van het kwaad dat door de autoriteiten mogelijk met de wet in de hand wordt aangericht. Zie voor dat laatste R. van Eijk, ‘De wet naleven of luisteren naar de boodschap? Justitiepastor te midden van veranderend strafrecht’, in: Th. de Wit & E. Jonker, R. van Eijk (red.), *Over kwaad verhalen. Context en praktijk van het justitiepastoraat*, Tilburg/Nijmegen: CJP/Wolf Legal Publishers, 2010, 5-24.

⁴⁹ Lucas 15, 11-32. Zie daarover R. van Eijk. ‘Eeuwige verdoemenis bij leven? Regieproblemen rond stigmatisering in de participatiesamenleving’, in: *Lost in Translation? De (ex-)gedetineerde in de participatiesamenleving*, Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries en Ryan van Eijk (red.), Nijmegen: WLP, 2014, 33-50.

⁵⁰ Cfr. W. Kasper. *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*. Herder: Freiburg 2012, hier 188.

het verleden blijkt dat goed bedoelde humaniseringsinitiatieven niet eenzijdig goed en positief blijken te zijn. Zo leidde de verschuiving naar gevangenisstraf in plaats van lijfstraffen tot steeds langer verblijf in detentie, en de wellicht goedbedoelde inzet op bekering en heropvoeding resulteerde in eenzame opsluiting met onbeschrijflijk leed tot gevolg. Bovendien past bescheidenheid omdat we in de gevangenis mensen ontmoeten met zeer verschillende religieuze achtergronden die in een onnatuurlijke en onvrije habitat verblijven. Deze multireligieuze, onvrije en daarmee afhankelijke en kwetsbare context van de gevangenis geeft de voorkeur aan bescheiden getuigen; het is wat paus Franciscus een 'apostolaat van het oor' noemt in plaats van het gesproken woord. De gedetineerde is in de meeste gevallen sociaal geïsoleerd en heeft niet veel mogelijkheden om een vertrouwelijk gesprek te voeren. Het is overigens juist in deze situaties waarin mensen de grenzen van hun mogelijkheden ervaren, dat het grotere, het heilige en het transcendente wel een cruciale rol kunnen gaan spelen. Detentie is zo'n begrenzend grenservaring; de gevangenis als vindplaats van God. Ervaringen van tegenspoed, onheil en ongeluk vervreemden. Tegenspoed in de vorm van haat, pijn, wanhoop, beknotte vrijheid of verdriet scheidt verdeeldheid tussen mensen en veroorzaakt gebrokenheid. Het veroorzaakt een gevoel van intense eenzaamheid. Velen die voor een luisterend oor komen of dat nodig hebben vragen niet 'houd ik mijn geloof?', maar 'houdt iemand of iets, groter en sterker dan ik, mij vast?' De tegenspoed lijkt dan ook de relatie met God te veranderen. Omdat op dat moment God afwezig lijkt, wordt de vraag van de mens: "God waarom heb je me verlaten?"⁵¹ De vraag van God aan Adam, gesteld na diens zondeval (Gen. 3, 9) wordt hier omgedraaid, want nu vraagt de mens (Adam) God die pijnlijke vraag: "Waar ben je nu?"⁵² Waar is die God die zich ooit heeft bekendgemaakt als een God die er zal zijn (Ex 3,14)? Waar is God in deze situatie van detentie, van ervaren rampspoed en verlatenheid? Hoort Hij de roep hier en nu? Of blijven in deze situaties alleen de spreekwoordelijke lege handen en verbijsterde sprakeloosheid? De christen als een persoon van geloof kan in die setting het transcendente aanwezig stellen, in zekere zin 'de goede' of 'het goede' presenteren dat de schijnbaar almachtige alleenheerschappij van de tegenspoed die detentie heet doorbreekt. Bescheiden aanwezigheid en nabijheid worden dan deel van Gods heilsplan, waarbij zwiiggende aanwezigheid, een stamelend gebed of een zegengebaar heilzame uitdrukking kunnen geven aan wat op dat moment als te groot en te machtig wordt ervaren.

⁵¹ Ps. 22 en Mt 27,46.

⁵² Het is ook de vraag van God aan Cain nadat Cain Abel heeft gedood: Cain, waar is je broeder? Gen. 4,9. Zie dienaangaande R. van Eijk. "Only God Can Judge Me." Een juridische lezing van Gen. 4,1-16', in: *Bijbel & Vast. Over Bijbel en justitiepastoraat*, Th. van Dun, R. van Eijk, M. Smit (red.) Damon: Budel, 114-144.

5. Conclusie

De ontwikkeling van gevangenis(straf) en de relatie van de gevangenis(straf) met het christendom stonden centraal in dit artikel. We kunnen constateren dat de gevangenis zich in de loop der geschiedenis tot de belangrijkste straf heeft ontwikkeld qua impact voor de gestrafte, qua spreiding (wereldwijd) en qua duur (steeds langer). De relatie van de gevangenis(straf) met het christendom is daarbij gedurende de gehele geschiedenis nauw en tegelijk intrinsiek ambivalent geweest. Die ambivalentie komt voort uit het wezen van het christendom en haar geschiedenis, waarin gevangenschap een bijzondere en aparte plek heeft en die sterk gevoed is vanuit de Joodse wortels en de vervolgingen tijdens het vroege christendom. Het heeft ertoe bijgedragen dat de gevangenis gezien wordt als een plek van onheil en tegelijkertijd als een vindplaats van God. Jegens gevangenen is er vanuit de geschiedenis een houding gegroeid waarin barmhartigheid een grote rol speelt van waaruit christenen “zijn geroepen Christus de Gekruisigde te dienen in iedere gemarginaliseerde persoon. We raken het vlees van Christus aan in hem/haar die uitgesloten, hongerig, dorstig, naakt, gevangen, ziek, werkeloos, vervolgd of vluchteling is.”⁵³ De Verbondsgedachte tussen God en mens en het daaruit voortvloeiende belang van menselijke waardigheid en barmhartigheid hebben geleid tot voortdurende actieve en tegelijk kritische betrokkenheid van christenen bij de gevangenis(straf) met een wat paradoxaal en dubbele aandacht en inzet: enerzijds de aandacht voor humanisering van de gevangenis(straf) als plek van onheil, en anderzijds de aandacht voor de gevangenis als plek gedragsverandering en bekering en dus plek van heil. Die ambivalentie is niet alleen terug te vinden in die actieve, christelijke betrokkenheid bij de gevangenis, maar ook in de resultaten van die betrokkenheid: enerzijds daadwerkelijke humanisering van de gevangenis(straf) anderzijds nieuwe vormen van leed (zoals langere sociale uitsluiting en paternalisme). Daarom past ook een houding van bescheidenheid. Onder de streep geldt voor christenen echter ten aanzien van de gevangenis en gevangenen wat Griffith schrijft: “Het is niet dat wij er God vinden, maar dat God ons daar vindt. Daar wordt ons geloof gevoed, daar draagt het vrucht. Waar we verwachten monsters te ontmoeten, ontmoeten we God. De kans om God te dienen vind je tussen de gevangenen, tussen hen die gezien worden als degenen die onze zorg het minst verdienen.”⁵⁴

⁵³ Francis, *The Name of God Is Mercy*. Bluebird: London. 2016, hier 94.

⁵⁴ L. Griffith, *The Fall of the Prison: Biblical Perspectives on Prison Abolition*. Grand Rapids 1993, p. 126.

Uit liefde

*Concepción en Julia: historische vernieuwers in de zorg voor gevangenen*¹

Jorge García Cuerva

Aan zuster Carmen Latonda, een vrouw toegewijd aan de zorg voor gevangenen, en aan alle vrouwen die geschiedenis hebben geschreven in de pastorale zorg aan gedetineerden.

1. Inleiding

We zijn geneigd te geloven dat de geschiedenis met ons begint, dat onze ideeën origineel zijn, dat we geen deel uitmaken van een proces of ontwikkeling van gedachten en acties die in de loop der tijd groeien. Die overtuiging leeft ook in de kerk. Daarom hamert paus Franciscus erop dat we een volk zijn dat onderweg is en geschiedenis schrijft.² Vanuit deze gedachte is dit artikel geschreven: om ook de pastorale zorg aan gevangenen in een historisch proces te plaatsen, waarin velen hun pastorale missie gestalte hebben gegeven door gedetineerden te bezoeken, gezinnen van gevangenen te begeleiden, onmenselijke detentieomstandigheden aan de kaak te stellen, studie- en workshopbijeenkomsten te houden, enz. Dit artikel wil daarmee ook een erkenning zijn van allen die in de geschiedenis van het justitiepastoraat onvermoeibaar vochten voor de waardigheid van gedetineerden, die gezinnen van gedetineerden begeleidden en getuige waren van Christus achter de tralies. Velen van hen hebben ook bijgedragen aan de theologische reflectie die we niet kunnen negeren en die vandaag de dag onze pastorale praktijk onderbouwt. Ik werd aangemoedigd om dieper in te gaan op de studie van de levens van de onderstaande vrouwen door een boek dat meer dan 120 jaar geleden werd gepubliceerd en dat in mijn handen kwam: *De gevangenenbezoeker* van Concepción Arenal.³

Ter inspiratie presenteer ik in deze bijdrage het leven en werk van twee negentiende eeuwse vrouwen, die zich vanuit hun geloof gevoed het lot van gedetineerden aantrokken en zich inzetten voor de humanisering van

¹ Dit is een verkorte en bewerkte versie van een artikel dat eerder verscheen in het Argentijnse tijdschrift voor het justitiepastoraat.

² Cfr. Franciscus, *Homilie 6 april 2017 en 2 november 2018*, Vaticaanstad.

³ *El visitador del preso (La España Moderna: Madrid, 1894)*, via Alejandro Ramírez Llorens, een "reus" in het Argentijnse justitiepastoraat die velen in Latijns-Amerika heeft geïnspireerd. Hij was advocaat, lid van het nationaal secretariaat van het Argentijnse gevangenisministerie, van PROCAPP (Katholieke gevangenis-aalmoezeniers) en JUCALAYC (Katholieke juristen van Latijns-Amerika en het Caribisch gebied), en was betrokken bij de Latijnsamerikaanse bisschoppenconferentie (CELAM). Hij werd geboren op 4 februari 1936 en stierf in Buenos Aires op 14 juli 2011.

gevangenis: Concepción Arenal en Julia Colbert.

2. Concepción Arenal: Criminelen zijn mensen, geen dingen⁴

2.1. Leven

Zij werd geboren in het Spaanse Ferrol, La Coruña, in 1820. Als kind toonde ze al een voorliefde voor studie. In 1834 verhuisde ze met haar familie naar Madrid. Zij moest wachten tot haar moeders overlijden om te kunnen beginnen aan het licentiaat in de rechten, ergens tussen 1842 en 1843. Ondertussen zorgde zij voor haar grootmoeder in Armaño en erfde zij het huis en de landerijen, wat haar economische onafhankelijkheid verschafte en haar toekomst vergemakkelijkte.

Op haar eenentwintigste, al onafhankelijk, volgde Concepción, gekleed als man, colleges aan de universiteit van Madrid. Zij kon zich niet officieel inschrijven, geen examens doen of een diploma behalen omdat het hoger onderwijs exclusief voor mannen was. Dus verkleedde ze zich als man. Toen ze werd ontdekt, verdedigde de journalist en advocaat Fernando García Carrasco, die later haar man zou worden, haar met succes en kreeg ze alsnog toestemming colleges te volgen. García Carrasco was een goede metgezel, met wie ze literaire gesprekken voerde en met wie ze een team vormde voor de progressief-liberale krant *La Iberia*. Parallel aan het schrijven van toneelstukken en fabels (1851), evenals een roman die niet bewaard is gebleven, werkte hij als journalist sinds 1855 bij *La Iberia*. Concepción Arenal had haar eigen column, maar zij schreef ook opiniestukken voor haar echtgenoot toen die tuberculose kreeg. Toen hij stierf, trok Concepción zich met haar kinderen terug in Galicië en wijdde zich aan het welzijn van zieken en gevangenen door ziekenhuizen en gevangenis en te bezoeken, daarbij geïnspireerd door Vicentius a Paulo. Zo begon haar assistentiewerk in zieken- en armenhuizen. Deze ervaringen zijn van invloed op haar *Handboek voor de armenbezoeker*⁵, een gids voor vrouwen die mensen bezochten die sociaal uitgesloten waren of dreigden te worden. Met dit werk ontdekt ze haar levensdoel en neemt zij met het essay *Weldoenerij, filantropie en liefdadigheid*⁶ deel aan een wedstrijd van de Academie voor Morele en Politieke Wetenschappen. Zij ondertekent het essay met de naam van haar tienjarige zoon Fernando, om te voorkomen dat zij wordt gediscrimineerd. Hierin pleit zij voor het beëindigen van het dan gangbare concept over armen en het praten over armoede, omdat armen niet schuldig zijn aan hun economische uitsluiting. Verder scheidt zij voor de eerste keer wat zij weldoenerij noemt –het sociale beschermingsstelsel van de staat – en de religieuze liefdadigheid en particuliere filantropie.

Zij sticht tal van liefdadigheidsinstellingen en bezoekt vrouwengevan-

⁴ Cfr. C. Arenal, *Cartas a los delincuentes*, prólogo (Madrid 1894), 9.

⁵ *Manual del visitador del pobre* (Imprenta de Tejado: Madrid), 1863.

⁶ *La beneficencia, la filantropía y la caridad*, (Imprenta del Colegio de Sordo-Mudos y de Ciegos: Madrid) 1861.

genissen. Zij wijdt zich ook aan gevangenisstudies en aan het schrijven over dit onderwerp. Het levert haar grote bekendheid op, eerst in Europa en daarna wereldwijd.⁷ Zij is een vrouw met een uitzonderlijk talent, die schrijft over de ellende en tegenslagen van anderen in een exacte, energieke stijl, gebaseerd op haar eigen ervaringen met sociaal werk in de armste delen van de Spaanse samenleving van haar tijd. Haar filosofische denken is gebaseerd op twee uitgangspunten: verhoging van inspanning en werk enerzijds en een sterke kritiek op nietsdoen of luiheid anderzijds.⁸ Haar geschriften gaan over kwesties als armoede en rijkdom, over de omstandigheden van werknemers, over criminaliteit, de positie van de vrouw, de rechten van kinderen en kinderen in detentie. In een van de oudste edities van haar belangrijke boek *De gevangenenbezoeker* wordt Concepción Arenal beschreven als 'een vroom geweten', een vrouw met apostolische status. Zij overlijdt op 4 februari 1893 in Vigo, Spanje.

2.2 Werk

Haar gevangeniservaringen vormen ook de basis voor haar belangrijkste boek *Brieven aan misdadigers* uit 1865. Hierin bepleit zij de aanpassing van het wetboek van strafrecht en toont zij aan dat misdaad vaak een gevolg is van een marginale situatie. Het boek bevat 35 brieven die zij schrijft over verschillende criminele kwesties zoals over omstandigheden die strafrechtelijke verantwoordelijkheid verzachten, verzwaren of juist wegnemen, en over de verschillende misdaden in het wetboek van strafrecht van die tijd; de laatste brief is gericht aan een onschuldige.

Arenal heeft categorische beweringen:

"Ik behoer niet tot degenen die geloven dat een mens die tot een gevangene is veroordeeld, niet langer een mens is; dat de veroordeelde niet de aandacht verdient die wij onze medemens verschuldigd zijn, en ook niet dat hij niet als een rationeel wezen moet worden behandeld. Ik behoer niet tot degenen die geloven dat in een gevangenis geen idee van gerechtigheid wordt begrepen, of dat er geen sprake is van eerlijke gevoelens of dankbaarheid: Nee.

Ik beschouw jullie als mensen, als schepselen die in staat zijn te denken en te voelen, als mijn broers, kinderen van God, gevormd naar Zijn beeld en gelijkenis, en in wie het spoor van schuld niet in staat is om de nobele oorsprong volledig uit te wissen.

Ik weet dat er in een gevangenis, zelfs in de meest corrupte, zielen zijn die zich niet afsluiten voor het licht van rede en gerechtigheid, dat er harten zijn die zich openen voor de stem die tot hen spreekt over genegenheden en plichten, en die hen herinnert aan de heilige dingen die ze ooit respecteerden.

⁷ Cfr. A. CABALLE, *Concepción Arenal, La caminante y su sombra*, (Taurus: Madrid) 2018.

⁸ Zie noot 4. Carta II, 26.

Ik weet dat een groot aantal van jullie zal begrijpen wat ik zeg, voelt wat ik voel, omdat ik weet dat jullie allemaal anders kunnen dan falen, en dat jullie allemaal kunnen veranderen.”⁹

In deze paragraaf toont Arenal haar duidelijke mening over gevangenen: in de eerste plaats zijn het mensen, het zijn kinderen van God, broeders en zusters, die in staat zijn om op te staan en verder te gaan in plaats van te falen of terug te vallen.

Hoe vaak worden zien gevangenen vooral gezien als object van liefdadigheid, als een manier om eigen psychologische ‘problemen’ te kalmeren, of gebruikt om de behoefte te bevredigen zich goed te voelen door te helpen, vaak vanuit een onbewust verlangen om zelf erkenning te ontvangen? Het is te allen tijde van belang deze intieme en persoonlijke punten onder ogen te zien, te kijken naar onze diepste motivaties wanneer we naar de gevangenis gaan, wat we er zoeken, en wat het met ons doet. Het helpt ons om onze oprechtheid te verdiepen en volwassen te worden in onze spiritualiteit en christelijke toewijding. De woorden van Concepción zijn krachtige woorden: er zijn “zovelen die naar jouw mening uit nieuwsgierigheid de gevangenis binnenkomen om zichzelf een tijdje te vermaken, of om plechtig te kunnen zeggen dat ze er zijn geweest.”¹⁰ Zulke woorden helpen onze persoonlijke en pastorale reflectie ook nog in de 21e eeuw...

En behalve dat gevangenen mensen zijn, kinderen van God, heeft zij er geen enkele moeite mee om haar ervaringen te verbinden met haar gevoelens. Zij ontkent niet dat zij ook moeite heeft om naar de gevangenis te gaan, dat er tegenstrijdige gevoelens bij haar worden opgewekt. Ook zij heeft haar vragen en twijfels bij wat ze doet. Het is wat ik de *spiritualiteit van de twijfel* noem. Het herinnert aan de kruisigingsscene met de twee dieven bij Lucas, van wie degene die we als 'de kwade dief' hebben bestempeld, klaagt. Hij daagt Jezus uit, schreeuwt tegen hem: ‘Bent u de Christus?’¹¹ Het is een provocerende vraag, maar ook een heel logische. Hoe kunnen we de Zoon van God zien in die gekruisigde, bespot en achtergelaten door zijn volgelingen? Het is een vraag die we ons ten diepste moeten stellen en die ons ertoe kan aanzetten de eigenschappen van de mensheid en God in Golgotha te ontrafelen, een plaats van marteling en dood, zoals ook vele gevangenschappen van vandaag dat zijn. Het is deze vraag die we moeten durven stellen in de gevangenis, wanneer het moeilijk voor ons is om Christus te ontdekken in gevangenen, in gevangenisbewakers, in slachtoffers van misdrijven. Want het is een vraag die ons humaniseert, en het verbindt ons met velen die zonder antwoorden leven.¹²

Evenmin idealiseert Concepcion gedetineerden bij de bezoeken. Zij is

⁹ *Cartas a los delincuentes*, Carta I, 17.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cfr. Lucas 23,39

¹² J. Garcia Cuerva, *Aproximaciones a una espiritualidad carcelaria*, (ongepubliceerde lezing) ICCPPC Wereldcongres, Panama City, 2017.

zich ervan bewust dat gevangenen zo hun eigen belangen hebben, die zij erkent en kwalificeert:

“De gevangene heeft, net als iedereen, legitieme belangen, en belangen die dat niet zijn; redelijke of wanordelijke verlangens, en soms kinderachtige. Hij ontvangt het bezoek van de bezoeker omdat hij iets goeds verwacht; hier zit niets slechts in. Maar als hij in plaats van een goed advies met het oog op de toekomst vraagt om een sigaar, kan hij de vloek over zich afroepen vanwege belangenhypocrisie en onbeleefdheid.”¹³

Haar mening over gevangenis is zeer negatief en ze aarzelt niet om de noodzaak van een herziening van het gevangenisstelsel te benadrukken, en wel omdat de gevangenis niet de rehabilitatie van gedetineerden bevordert. Zij beschrijft de werknemers binnen de gevangenis als volgt:

“(…) goed beschouwd bevindt de werknemer van een penitentiaire inrichting zich niet in de normale omstandigheden van andere mensen; voor een groot deel nemen ze deel aan het leven van de gevangenen vanwege de noodzaak de gevangenen te bewaken, en het beïnvloedt hun humeur om dag na dag, jaar na jaar zoveel schijnbaar slechte mensen te zien wiens eventuele goede eigenschappen zich moeilijk kunnen manifesteren of waarvoor geen tijd is ze te doorgronden, en wiens lijden hun afstompt door gewening aan verdiende of uitzichtloze ellende.”¹⁴ Zij waarschuwt ook voor het systeem van corruptie dat vaak tussen gedetineerden en personeel optreedt: *“Wanneer het personeelslid, bij gebrek aan liefdadigheid of plichtsbesef, niet integer is, zal hij de gedetineerde die een misstap maakt niet proberen te corrigeren en degene die lijdt niet troosten, maar hij zal uiteindelijk verhard en afglijden. Waar het gevangenispersoneel niet probeert de gevangenen te moraliseren, demoraliseren de gevangenen het personeel (...).”¹⁵*

Ze brengt zelfs een zeer actueel probleem van vele gevangenis ter sprake, namelijk de werkdruk:

“In de meeste gevangenis heeft het personeel, als de voorschriften nauwkeurig worden opgevolgd, geen tijd voor de essentiële rust. In de best georganiseerde penitentiaire inrichtingen kun je een pauze hebben, die echter onvoldoende is. Er is niet genoeg tijd om te eten, te slapen en geen tijd om te rusten. We hebben de fysiologische rust benadrukt, omdat een personeelslid ook psychologische rust nodig heeft, een bezigheid of oefening van de geest die hem uit die atmosfeer van kwaad en pijn haalt, waardoor hij voldoende tijd heeft om deel te nemen aan het normale

¹³ *El visitador del preso* (Buenos Aires, 1961), 136.

¹⁴ *Ibid.*, 148.

¹⁵ *Ibid.*

leven."¹⁶

In de tweede brief uit *Brieven aan misdadigers* geeft zij gedetineerden een advies dat we zouden kunnen omschrijven als een *spiritualiteit van het huilen*:

*"Voor één ding zou ik graag willen dat je moed toont: als je verdrietig bent. Waarom vrolijk doen als je je ellendig voelt? Vrolijk doen is niet goed voor een ongelukkig mens, evenmin als wanhopig of tevreden doen. Pijn (...) is de noodzakelijke overgang van misdaad naar bekering en herstel. Doe dan niet alsof; geen gespeelde vreugde. Ieder die de gevangenis binnenkomt is ongelukkig (...). Rouw om je verloren vrijheid, deugd en eer."*¹⁷

Haar woorden laten mij denken aan de woorden van paus Franciscus, toen hij in Manilla tegen jonge mensen in 2015 zei dat als we andermans lijden

"toelaten tot ons hart en huilen, we iets kunnen beginnen te begrijpen. (...) De gemarginaliseerden huilen, de vergetenen huilen, de geminachten huilen, maar zij onder ons met een comfortabel leven weten niet wat huilen is.

*Bepaalde realiteiten van het leven kunnen alleen worden gezien met ogen verschoond door tranen. Ik nodig je uit om jezelf te vragen: heb ik leren huilen?(...) Waarom gebeurt deze of gene tragedie in het leven? Laat ons daarop antwoorden ofwel met stilte of met woorden voortkomend uit tranen. Wees dapper. Wees niet bang om te huilen."*¹⁸

In de proloog van *De gevangenenbezoeker* geeft Arenal aan voor wie het boek bedoeld is. In haar woorden en haar negentiende-eeuwse context is dat:

"De arts die de patiënt wil genezen of verlichten; de leraar die de gevangene wil onderwijzen; de aalmoezenier en de bezoeker die hem willen corrigeren en troosten, en die hem bescherming beloven voor de dag van vrijlating; het personeelslid dat ernaar streeft de gevangenschap minder verdrietig te maken, niet met zelfingenomenheid op momenten van zwakte bij de gevangene, maar met rechtvaardig optreden wanneer de gevangene moeilijk doet (...). Dit zijn de mensen die de dader zien op de momenten dat hij zich terugtrekt en wanhoopt, dat hij wraak beraamt of andere levenskeuzes maakt, dat hij degene vervloekt die tegen hem heeft getuigd of roept dat hij zijn moeder mist; op de dagen dat hij liegt en op de dagen dat hij de waarheid spreekt, op momenten dat hij onbenaderbaar is of zich uit. Zij zijn degenen die een voor een en

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Op. cit.* Carta II, 35.

¹⁸ Franciscus, *Toespraak tot jonge mensen*, Manilla 18 januari 2015. Te vinden via www.vatican.va.

alleen met de dader iets kunnen leren van wat er door diens hart gaat en gegevens kunnen verstrekken over diens psychologie.”¹⁹

Zij wijst in verschillende van haar teksten op het belang van onderwijs en opvoeding in waarden en maakt duidelijk dat dit essentieel is om misdaad en detentie te voorkomen. Zij stelt kort en bondig: “Open scholen en gevangenissen zullen sluiten.”²⁰

In de laatste paragraaf van *De gevangenenbezoeker* doet zij een beroep op de inzet van de hele samenleving en waardeert zij tegelijkertijd het werk van de mensen betrokken bij het justitiepastaat, die zij apostelen van zelfverloochening noemt. “Als de maatschappij niet meer medeplichtig is aan welke misdaad ook, als de dader niet zwaarder wordt gestraft dan redelijk is, en als de bezoeker, een apostel van onzelfzuchtigheid, komt om de gevangene te troosten en zijn egoïsme te bestrijden, op die dag weerklinkt in de wereld die stem die op de berg zei: ‘Heb je vijanden lief.’”²¹

Naarmate de lezer in de twee hier vooral geciteerde werken vordert, wordt het denken van Concepción Arenal realistischer en directer. Voor hen die de gevangenis uit ervaring kennen is het ongetwijfeld zo dat haar reflecties nog steeds zeer actueel en waardevol zijn. Haar leven en werk nodigen nog steeds uit tot verdere verdieping.

3. Julia Colbert, de markiezin van Barolo: “Ik wil soep, geen communie!”

3.1 Leven

Het leven van Julia Colbert Maulévrier, de markiezin van Barolo, en haar echtgenoot Carlos Tancredi Falletti wordt gekenmerkt door belangrijke Europese gebeurtenissen in de late achttiende en eerste helft van de negentiende eeuw: zij zijn getuige van de industriële revolutie, de Franse revolutie, het Napoleontische rijk, het herstel van het oude regime en van het proces van de Italiaanse eenwording. Julia Colbert wordt geboren op 27 juni 1785 in het Franse departement Vandea. Zij is de dochter van graaf Colbert en gravin Quengo de Crénolle, en een afstammeling van Jean Baptiste Colbert, die minister van financiën was van Lodewijk XIV, de zonnekoning. Julia blijkt een waardige afstammeling van minister Colbert: hij was degene die de ellende van het Franse volk, dat leefde in de schaduw van de luxe van het hof en de bevoorrechte klassen, onder de aandacht durfde te brengen bij de Zonnekoning. Haar man Carlo Trancredi wordt geboren op 26 oktober 1782 in Turijn als zoon van Ottavio Alessandro en Apolina d'Oncieu. Terwijl Carlo's jeugd rustig en gelukkig verloopt, lijdt zijn toekomstige vrouw onder de

¹⁹ *El visitador del preso*, 5-6.

²⁰ Congreso pedagógico de la provincia de Matanzas. (Editorial Imprenta y litografía "La Nacional", 1884, 127).

²¹ *El visitador del preso*, hoofdstuk XXI.

gruwelen van de Franse revolutie. Julia's moeder sterft op 14 juli 1789, de dag dat de Bastille wordt ingenomen, als Julia slechts 3 jaar oud is.²² Tijdens de Franse revolutie wordt het kasteel waar het gezin woont, geplunderd en vanwege de relatie met het Franse Hof verliezen directe verwanten hun leven onder de guillotine. Deze gebeurtenissen tekenen haar leven. Alle bezittingen van de familie worden in beslag genomen en de familie wordt gedwongen om Frankrijk te ontvluchten voor hun eigen veiligheid. Een aantal jaren reist zij door Nederland en Duitsland en pas met de komst van Napoleon keert Julia op achttienjarige leeftijd terug naar Frankrijk waar ze hofdame wordt van Josefiën Beauharnais, de vrouw van de keizer.

Aan het keizerlijke hof ontmoet Julia de laatste afstammeling van een van de belangrijkste aristocratische families uit Piëmonte, Carlos Tancredi Falletti di Barolo, met wie zij in 1807 trouwt. Het stel brengt de meeste tijd door in hun residentie in Turijn, afgewisseld met periodes in Frankrijk en in het kasteel van Barolo. Het sterke sociale engagement dat het huwelijk verenigt, leidt ertoe dat Tancredi de wereld van de politiek betreedt, waarin hij 22 jaar lang in verschillende posities actief is. Tussen 1825 en 1827 is hij burgemeester van Turijn, evenals staatsraad en secretaris van de Algemene Raad voor Openbare Werken.²³ Tijdens zijn ambtstermijn opent hij met eigen geld in 1825 de eerste kleuterschool in een vleugel van het Barolo-paleis.

Julia Colbert, die inziet dat onwetendheid de belangrijkste oorzaak van allerlei ziekten is, is begaan met het lot van jonge vrouwen van alle sociale klassen en richt religieuze congregaties en onderwijsinstellingen op, waaronder voor wezen. Ze heeft ook aandacht voor de arbeidersfamilies met als doel jonge arbeiders op te leiden om ze te beschermen tegen sociale valkuilen en morele verleidingen. Terwijl de salon van Barolo een van de belangrijkste ontmoetingsplaatsen voor de jonge exponenten van de Piëmontese adel wordt, ziet de gastvrouw, een van de slimste dames van de Franse en Italiaanse aristocratie, zichzelf als de zus van iedereen. In Turijn leert Julia haar nieuwe thuisland kennen door de geschiedenis, gewoonten en zelfs het dialect te bestuderen met het oog op het in contact komen met de meest nederige mensen. Tegelijkertijd vertoeven velen uit de Piëmontese aristocratie, evenals kerkelijke prelaten, intellectuelen en ambassadeurs in de verblijven van het Barolo-paleis. Zij slaagt erin om de belangrijkste persoonlijkheden van de stad samen te brengen op het gebied van politiek, economie en cultuur, en ondanks de politiek conservatieve omgeving staat zij open voor allerlei stemmen en ideeën. De salon blijft een ontmoetingsplek tot aan de dood van Tancredi, omdat Julia haar leven daarna met onvermoeibare ijver uitsluitend wijdt aan de werken die ze met haar man heeft geïnitieerd, en waarvoor ze steun krijgt van enkele trouwe vrienden.²⁴ Zij zetten hun tijd,

²² Cfr. Cr. Siccardi, *Giulia dei poveri e dei Re. La straordinaria vita della marchesa di Barolo* (Gibraudo: Torino), 1992.

²³ Cfr. A. León, *Un matrimonio cristiano con un fuerte proyecto de vida según el Evangelio* (Quito 2016, 11 e.v.

²⁴ Cfr. Y. Romano Martín, *Giulia Falletti di Barolo y su lucha por los derechos sociales de*

geld en gezondheid in op verschillende gebieden, van sociaal tot educatief, van politiek tot cultureel, en dat in een fase dat Italië intens politieke omwentelingen verkeert en de geleidelijke ontwikkeling van industrialisatie kent, met alle dramatische problemen van marginalisatie ten gevolge daarvan in de armenwijken van de stedelijke agglomeraties: bedelen, criminaliteit, alcoholisme, kinderen en jongeren gemakkelijk ten prooi vallend aan misstappen, arme ouderen en zieken aan hun lot overgelaten.²⁵ Juist in die periode kent Turijn, hoofdstad van Piëmonte, de eerste fase van industrialisatie, wat betekent dat veel migranten van het platteland op zoek zijn naar werk. Maar niet iedereen vindt er fortuin en velen van hen zijn veroordeeld tot ellende, misdaad en dood. Het is een tijdperk van analfabetisme en werkloosheid, misère en hongersnood, verergerd door epidemieën.

Carlos Tancredi en Julia Colbert bevorderen en stichten onderwijsinstellingen zoals de Borgo Dora School, de Oblaten van de H. Maria Magdalena en de Vrouwen van het H. Hart voor de opvoeding van jonge meisjes. Maar ongetwijfeld is een van de belangrijkste initiatieven van hun huwelijk de oprichting in 1834 van de Zustercongregatie van de H. Anna van Voorzienigheid, een religieus instituut opgericht met als doel levende uitdrukking van Gods genade en hoop te zijn jegens kinderen en armen.²⁶ Overdag worden in het Barolo-paleis de meest behoeftigen verwelkomd en wordt er voedsel uitgedeeld aan honderden armen, maar 's nachts verzamelen er zich de notabelen. Dit verandert in 1835 als een choleraepidemie de stad treft en het paar met gevaar voor eigen leven de zieken hulp biedt. Ze organiseren preventiemaatregelen en richten noodhospitalen op om de zieken te helpen. De inzet verzwakt echter de gezondheid van de markies. Op doktersadvies reist het stel naar Tirol maar op weg daarnaartoe sterft hij. In zijn testament wijst hij zijn vrouw Julia als enige erfgenaam aan.²⁷ Vanaf dat moment zet Julia haar missie alleen voort. Ze sterft in 1864 en bij haar uitvaart wordt ze 'moeder van de armen' genoemd.²⁸

3.2. *Werk*

De gevangenen in het toenmalige Turijn zijn vreselijke, mensonterende plaatsen. Er zijn er vier: twee voor vrouwen en twee voor mannen. De vrouwelijke, waar Julia haar werk doet, zijn de zgn. Palatijnse torens in Porta Palazzo en de Forzato op een afgelegen plek aan Santo Domingo. De Engelse geleerde Francis Cunningham, die schreef over gevangenen in diverse

los desfavorecidos, en Mujeres de letras: pioneras en el arte, el ensayismo y la educación, (Murcia: Consejería de Educación y Universidades: 2016).

²⁵ C. Casalegno, *Storie d'amore che hanno vinto il tempo* (Cantalupa: Torino 2006), 210.

²⁶ Cfr. F. Frascogna, *El carisma de los esposos Carlos Tancredi y Julia de Barolo* (2016) <https://studylib.es/doc/6805331/el-carisma-de-los-esposos-carlos-tancredi-y-julia-de>

²⁷ T. Faletti di Barolo, *Testamento*. Mei 1838; Barolo archief m. 211, n. 38.

²⁸ Frascogna, *op.cit.*, 17-18.

landen, beoordeelt de gevangenen van Piëmonte als de ergste in Europa. Alleen het vrouwelijke gedeelte van die gevangenen valt in positieve zin op, precies waar Julia de Barolo sinds 1814 voor verbeteringen heeft zorg gedragen. Ze probeert het persoonlijke en sociale herstel van de gevangenen te bereiken via onderwijs en werk en met stimulering van verantwoordelijkheid en solidariteit onder de gevangenen.²⁹ Zij schrijft terugkijkend:

“De sporen die de misdaad lijkt te moeten achterlaten bij het individu dat in staat is om een misdaad te plegen, het leven na de misdaad, de straf, hebben me mijn hele leven sterk beziggehouden. Toen ik een kind was, herinner ik me de buitensporige nieuwsgierigheid doordrenkt met angst, waarmee ik keek naar de eerste crimineel die ik naar de gevangenis gebracht zag worden. (...) Zijn lot baarde me zorgen. Het leek mij dat de straf niet werd opgelegd om het beste effect te produceren, omdat straf niet voldoende is, niet in overeenstemming is met de godsdienstwetten als straf niet méér is, of in ieder geval niet de neiging heeft te corrigeren. Het is niet voldoende om de goddelozen te straffen door hun de vrijheid om kwaad te doen te ontnemen. We moeten hen ook leren goed te doen. Daarom is het noodzakelijk dat, wanneer gerechtigheid haar taak heeft volbracht, de liefdadigheid haar werk begint. Ik heb verschillende gevangenen bezocht. Ik verzamelde informatie en niets dat ik te weten kwam, kwam overeen met het idee dat ik had over een gevangenis.”³⁰

De markiezin levert samen met haar echtgenoot een grote bijdrage aan de hervorming van de gevangenis, waarbij zij gebruik maakt van haar prestige en haar vriendschappen, zoals die met koning Carlo Alberto. Haar inzet voor de gevangenen is enorm. De omvangrijke, strijdvaardige en confronterende missie van Julia de Barolo tegen de ellende van het leven in de gevangenis is het resultaat van haar dagelijkse contact met situaties van extreme armoede en onzekerheid van zoveel gemarginaliseerden, slachtoffers van onwetendheid en het economische en sociale systeem, en van haar persoonlijke inspiratie.

Er is een belangrijke gebeurtenis die haar leven van liefdadigheid een wending geeft en dat is juist een ontmoeting met die gevangenisrealiteit. Op Vergevingszondag in 1814 komt Julia langs de Santo Domingo, waaraan de gevangensmuur grenst. Terwijl zij knielt wanneer haar een priester met het H. Sacrament passeert, hoort zij een gedetineerde roepen: ‘Ik wil soep, geen communie!’ Deze ervaring is een kantelmoment in haar leven en ze besluit de gevangenis te bezoeken. Zij schrijft in haar memoires: ook gedetineerde vrouwen “hadden een tijd van onschuld gehad! Ze waren geroepen tot hetzelfde hemelse erfgoed ... Ik keerde terug naar huis met een gebroken

²⁹ Cfr. G. Tuninetti, *San José Cafasso* (CCS: Quito 2016), 19 e.v.

³⁰ G. Colbert Colbert Falletti di Barolo, *Con gli occhi del cuore: memorie sulle carceri, appunti di viaggio e racconti* (San Paolo Ed., 1995).

hart.”³¹ Julia is ervan overtuigd dat mensen die een fout hebben gemaakt, moeten leren goed te doen. De gerechtigheid van de rechtbanken is onvoldoende en liefdadigheid moet een rol spelen om mensen te heropvoeden en weer in de samenleving op te nemen. Toch is haar inzet voor gevangenen ook een overwinning op haarzelf.³² Als zij eindelijk erin slaagt de gevangenis binnen te gaan, spreekt ze met de gevangenen, luistert ze naar hen, deelt hun leven en trieste verhalen, zelfs hun maaltijden. Ze doet wat wij nu presentie noemen: aanwezig en nabij zijn, fysiek, emotioneel, van mens tot mens in dagelijks contact staan met gevangenen, verbondenheid genererend. Volgens haar moet gevangenisspiritualiteit gebaseerd zijn op drie aspecten. Het gaat bij haar om verbondenheid met de sociale en dagelijkse realiteit, een geleefde spiritualiteit dicht bij de armen, hun verlangens, hun lijden, hun hoop; een nabijheid die tot vrienden maakt. Ook gaat het om aanwezigheid, want wanneer die presentie veel meer is dan fysiek, is ze existentieel, is ze emotioneel, vindt ze voedingsbodem en wordt ze zeker geïncarneerd, en helpt ze ons de waarde te ontdekken van het te midden van de lijdende mensen achter de tralies te zijn. En dan is er de relatie, want als we dichtbij zijn en er een sterke aanwezigheid is, ontstaan er persoonlijke relaties, is er vertrouwdeheid, is er een band; de gevangenen en de armsten krijgen een voor- en achternaam, houden op statistieken of anonieme wezens te zijn, wij kennen hen en zij kennen ons; net als voor Jezus, voor wie de armsten nooit anoniem waren. Denk maar aan Bartimeüs, de arme Lazarus, Maria Magdalena; hij noemt ze allemaal, kent ze, herkent ze, geeft ze waardigheid.

Julia's inzet voor gevangenen beperkt zich niet tot Piëmonte. Zij bestudeert de problematiek grondig door verschillende gevangenissen in Frankrijk en Engeland te bezoeken. Zij begrijpt dat straf niet wordt opgelegd om tot herstel en tot reïntegratie van de dader in de samenleving te leiden. Gevangenissen, zoals zij ze kent, dragen volgens haar niet bij aan gerechtigheid of verlossing, zij verergeren de situatie. Het zijn ongezonde en stinkende gebouwen, gekenmerkt door ledigheid, eenzaamheid, ziekte, alcoholisme, hardheid, medeplichtigheid en corruptie van slecht betaalde gevangengevaarders, aspecten die allemaal slechte praktijken en onherstelbaar misbruik van gevangenen bevorderen. Barmhartigheid en naastenliefde zijn volgens haar nodig om gevangenen te veranderen, niet slechts leedtoevoeging.

Julia onderwijst achter tralies. Opgesloten in de cel samen met de gevangenen leert ze hen lezen, schrijven, bidden. Zij schrijft over haar gevangeniswerk:

“Ik huilde, ik leed met hen ... God is een goede en tedere Vader die hen niet twee keer zal straffen (...) Nooit mag de gruwel van misdaad leiden tot minachting voor de dader! Zolang er een moment van spijt is, kan de toekomst mooi zijn!”³³

³¹ *Op. cit.*, 30.

³² *Ibid*, 31.

³³ *Ibid*, 51-52.

In 1821 krijgt ze een gezonder en ruimer gevangenisgebouw ter beschikking van de strijdkrachten. Met haar eigen geld knapt ze het op, maakt er een modelgevangenis van en werkt er als directeur. Het huishoudelijk reglement wordt punt voor punt besproken met de gevangenen. Het is het startschot van een revolutionaire hervorming. Julia's heropvoedingswerk bestaat uit onderwijs en geloofsonderricht aan gevangenen. Zij biedt hen werk aan na hun vrijlating op een plek genaamd Refugio, die plaats biedt aan 200 vrouwen. Zij probeert individuele verantwoordelijkheid te stimuleren door onderwijs, betaald werk en geloofsopvoeding. Elke gedetineerde bezit een eigen exemplaar van het Nieuwe Testament en zelf reflecteert ze op de dagelijkse Bijbellezingen. Ze maakt zelfs een systematische studie van de Heilige Schrift.

Haar werk in gevangenschappen zal dertig jaar duren, totdat de regering daar in 1850 een einde aan maakt en de staat Savoye besluit dat de straffen-uitvoerlegging niet meer toevertrouwd kan zijn aan particulieren zoals de markiezin, die tevens wordt beschuldigd van religieus proselytisme, wat als in strijd met het beginsel van staatssecularisme wordt gezien.³⁴

4. Conclusie

Zoekend in de kerkgeschiedenis naar aanwezigheid van de kerk in de gevangenisrealiteit, naast de armsten en te midden van conflicten, vinden we getuigenissen van mannen en vrouwen die hierin hun weg hebben gevonden. Mannen en vrouwen die, aangezet door een pijnlijke en wrede realiteit zoals die in gevangenschappen, de noodzaak zagen om "iets te doen", om betrokken te raken en concreet het gebod van liefde te leven, waardoor het evangelie van Mattheüs 25 vlees werd: "Ik zat gevangen en u bezocht mij."

In dit artikel heb ik me beperkt tot de levens van twee toegewijde vrouwen uit de negentiende eeuw: Concepción Arenal en Julia Colbert de Barolo. Geen van beiden is zalig of heilig, maar ze zijn getuigen van de heiligheid van Gods volk en laten Gods aanwezigheid in onze wereld zien.³⁵ Twee vrouwen die ons uitdagen om als kerk aanwezig te zijn in de gevangenis. Hun betrokkenheid en engagement ten aanzien van het lot van gedetineerden en hun omstandigheden zijn een aanmoediging en uitnodiging tot een oprechte bekering in pastorale zorg, waarin vrouwen het talrijkst zijn. Hun getuigenis laat zien dat de geschiedenis van pastorale zorg aan gevangenen niet met ons begint. Evenmin zal het met ons eindigen, want zoals al gezegd: we zijn een pelgrimsvolk³⁶, dat door Gods genade onderweg is in de gevangeniswereld in deze eenentwintigste eeuw.

³⁴ Cfr. León, *op. cit.*, 16.

³⁵ Cfr. Franciscus, *Apostolische exhortatie Gaudete et Exsultate* 6 en 7, Vaticaanstad 2018

³⁶ Cfr. *Lumen Gentium* Hoofdstuk 1.

Uit het veld

Justitiepastoraat: een doorslaand succes

Kees de Groot

1. Inleiding

Hoe zou het zijn met Roberto? Eenentwintig jaar geleden bezocht ik hem en zijn maat Alex in jeugdgevangenis De Hartelborgt in Spijkenisse. Ik praatte met hen en dominee Christiaan Donner na over een ontmoeting die zij en zes andere jongens hadden gehad met leden van de plaatselijke protestantse jongerenkring.¹ Bijzonder aan die ontmoeting was geweest dat een week ervóór een lid van die kring plotseling was overleden aan een hartstilstand. De afspraak ging toch maar door. Het dramatische verlies kwam in het gesprek in De Hartelborgt aan de orde, waarop Roberto vertelde over twee ooms en twee neven van hem die waren vermoord en hoe hij zich voorstelde dat zij zich voorbij de dood bijstonden bij zijn voortleven hier op aarde.

Ze zijn er nog altijd. Ze praten ook tegen me. Ze zeggen: je moet door. (Roberto)

Van Alex waren meerdere vrienden overleden. Het uitwisselen van deze overeenkomende ervaringen in levens die voor het overige mijlenver uiteenliepen, maakte aan beide zijden indruk. 'Binnen' werden Alex en Roberto erdoor getroffen dat de anderen zich kwetsbaar hadden opgesteld en aandacht voor hen hadden.

Ik praat liever met hen dan met een psycholoog. Zij geven zichzelf bloot.

Dat doet een psycholoog niet. (Alex)

Dat heeft de grootste indruk gemaakt: hoe ze erover praatten dat ze iemand zijn kwijtgeraakt en dat ze vooral naar ons luisterden. (Roberto)

De jongelui van 'buiten' proefden iets bijzonders en zagen hoop in wat ze hoorden van hun leeftijdgenoten in de cel.

Zelf word je er ook wijzer van. Zij hebben levenswijsheid. Als je daar zit, ga je nadenken. (Leon)

Wat zij daar vertelden, met zoveel overtuiging, dat leer je niet uit een boek.' (Natalie)

Ze zullen nu tegen de veertig zijn, de twee jongens van toen. Wat is er van hen geworden? Ik weet niet wat het effect op de lange duur is geweest van deze ontmoeting die werd georganiseerd door justitiepastores en een kerkelijke vrijwilliger, met de toepasselijke naam Mieke van der Engel. Zij was de boodschapper tussen twee werelden, die jonge mensen op weg hielp in het

¹ K. de Groot, *Tobias: verhalen uit het jongerenpastoraat* (Rotterdam: Diocesaan Pastoraal Centrum van het bisdom Rotterdam, 1999).

leven. Op korte termijn werd er in ieder geval vertrouwen en hoop gecreëerd: vermeerdering van het vermogen om betekenis aan het leven te geven door het delen van symbolische voorstellingen, het uitvoeren van rituelen, en het uitwisselen van wijsheden en ervaringen. Dat is wat er kan voortvloeien uit dit soort initiatieven waarbij maatschappelijke groeperingen in aanraking komen met leden van de gevangenispopulatie, die – tijdelijk, maar zeer intensief – een eigen samenlevingsvorm kennen. *Civil society* ontmoet *prison society*.

1.1 *Civil society*

De *civil society*, met een Nederlands woord: het maatschappelijk middenveld, zit in een herwaarderingsoperatie. Het afgelopen decennium zagen we een golf van nieuwe initiatieven, netwerken, broodfondsen, *crowdfunding*, petitieën en demonstraties voor een collectief doel of het algemeen belang. Tot de jaren tachtig werd er veel verwacht van de georganiseerde solidariteit van staatswege: bescherming tegen misère, vrij van bevoogding door ‘liefdadigers’. (Dat woord bestaat niet, maar als tegenhanger van het begrip misdadiger klinkt er mooi het wantrouwen jegens kerken, filantropen en anderen charitatieve instanties in door.) Vooral in sociaaldemocratische kring werd de verstatelijking van allerlei maatschappelijke zorg toegejuicht, maar het was juist onder een KVP-er, ‘de Minister van Altijdurende Bijstand’ Marga Klompé, dat de overheid veel particuliere initiatieven op het gebied van cultuur en maatschappelijke zorg overbodig maakte, of ging subsidiëren en zo naar zich toetrok. Daaronder vielen ook pastorale en diaconale activiteiten voor mensen die zagezegd buiten de boot dreigen te vallen, maar kerkdiensten en pastorale zorg voor gevangenen waren al veel eerder door de Nederlandse staat geregeld, zoals in het vervolg aan de orde komt.

Terwijl de gevangenisbezoeken van vele kerkelijke gemeenten en koren puur vrijwillige initiatieven zijn, dus voortkomen uit de *civil society*, komt het justitiepastaat weliswaar voort uit de kerken, maar is het ook een dienst die de overheid mogelijk maakt, regelt en betaalt. Justitiepastores zijn ‘dienst-knechten in de wijngaard van de Heer’ die tegelijk dienaren van de wereldlijke overheid zijn. Toch is de verbondenheid met de betaalde en onbetaalde krachten in Exodushuizen, parochies, gemeenten en andere verbanden groot. Zij staan in deze bundel in het zonnetje met hun inspanningen om mensen op weg te helpen bij het ingroeien in andere sociale verbanden dan die rond het uitvoeren van activiteiten die bij wet verboden zijn, een leven met regelmaat en maatschappelijke erkenning, dat zinvol en liefdevol is.

1.2 *Binnen’ en ‘buiten’*

Bovenstaande omschrijving varieert op woorden die bekend staan als richtingwijzers voor een leven buiten de muren: werk, woning, relaties en zingeving. In de visie van Exodus ontsluiten die de toegangswegen tot ‘de

samenleving', zoals zo vaak gezegd wordt. Dat is maar bij wijze van spreken: ex-gedetineerden zijn *de* samenleving nooit uit geweest, staan er nooit buiten en kunnen dus ook niet erin terugkeren. De zegswijze verhult de sociale verbanden waarin misdaad en straf zich afspelen. Het besloten en sterk gereguleerde sociale leven in de gevangenis komt voort uit een met wetten en regelgeving omkleed uitsluitingsarrangement. Dat treft vaak mensen met een bepaalde achtergrond, na het plegen van bepaalde handelingen en in bepaalde omstandigheden en dat wordt gemotiveerd en gelegitimeerd met woorden als vergelding en genoegdoening, afzondering en preventie. Hoe dan ook: wie in detentie is geweest, was gedwongen onderworpen aan een regime en moest zich zien te redden temidden van anderen met een minder of meer crimineel verleden, en heeft statistisch een geringe kans om terecht te komen in een crimineel milieu en (opnieuw) deel te nemen aan de al dan niet georganiseerde misdaad. Dan kom je niet *buiten* de samenleving, maar in dat deel van de samenleving waar de controle van de overheid faalt en waar bijvoorbeeld de harde wetten van de (drugs)markt gelden. Maatschappelijke organisaties zoals kerken, moskeeën, wijkcentra en sportverenigingen kunnen hier vooral veel betekenen in het bieden van een alternatief: sociale verbanden *binnen* de grenzen van de wet, met minder geweld en meer bestaanszekerheid.

1.3 *Justitiepastoraat als betrokkenheid van de civil society*

Deze maatschappelijke betrokkenheid van onderop vanuit aandacht en zorg voor elkaar, onderscheidt zich niet enkel van interventies die door de overheid worden bedacht vanuit bezorgdheid om veiligheid. Ze is ook anders dan wat de markt te bieden heeft als het andere domein van de triade staat, markt, en *civil society*. De hoge verwachtingen die in de jaren negentig werden gekoesterd van een vergroting van de speelruimte voor de markt zijn sinds de economische crisis van 2007 en de huidige ecologische crisis flink getemperd. Enigszins cynisch zou je kunnen opmerken dat de drugseconomie welig floreert, bij uitstek in een stad als Tilburg waar we vandaag bijeen zijn, mede dankzij een terugtrekkende overheid. Zonder versterking van het maatschappelijk middenveld, zoals buurtinitiatieven en ontmoetingsprojecten zal het niet lukken om de verleidingen vanuit *deze* markt te overtreffen en daarbij kan ook sociaal ondernemerschap, op de grens van *civil society* en markt, helpen.²

Civil society is, naast de staat, de achtergrond waartegen het justitiepastoraat in Nederland hier wordt bekeken in een terugblik op de afgelopen zeventig jaar (en meer). Geestelijke verzorging bij justitie in Nederland lijkt een opmerkelijk staaltje van betrokkenheid vanuit de *civil society*, met name religieuze en levensbeschouwelijke groeperingen, bij mensen in detentie. (1)

² Zie voor Tilburg het werk van het MST| Mensen in beeld houden: www.rooihart.org.

Hoe bijzonder is dit? (2) Hoe is dat zo gekomen? en (3) hoe zouden we die ontwikkeling kunnen interpreteren met het oog op de toekomst? Na beantwoording van deze vragen sluit ik af met een korte waardering.

Ik doe dat als socioloog met een warme belangstelling voor justitiepastoraat. Ik adviseerde de afgelopen jaren over onderzoek naar wat Exodushuizen betekenen voor mensen die na detentie ‘op het rechte pad’ proberen te blijven (uitkomst: veel).³ Ik keek ook mee bij een vervolgonderzoek naar wat nu die typische aandacht voor zingeving behelst en met de bewoners doet. Uitkomst: vooral individuele begeleiding en familiegesprekken zijn goed voor het vertrouwen van ex-gedetineerden in zichzelf en anderen, maar ze blijven kwetsbaar.⁴ En dit jaar was ik betrokken bij een onderzoek naar wat geestelijke verzorging bijdraagt aan ‘het leefklimaat’ in gevangenissen en huizen van bewaring. Uitkomst: die bijdrage – aan persoonsvorming, een zinvol verblijf en contacten met buiten – wordt door alle betrokkenen onmisbaar geacht.⁵ In deze bijdrage put ik ook uit historisch-sociologisch onderzoek naar geestelijke verzorging bij justitie in Nederland in Europees perspectief.

2. Justitiepastoraat tussen kerk en staat in Europa

Hoe is het elders met het justitiepastoraat gesteld? In 2020 verschijnt een publicatie over religie en de gevangenis in Europa met bijdragen over 23 landen.⁶ Het is, aldus het voorwoord, “het eerste systematische, omvattende internationaal-vergelijkende onderzoek naar religie en gevangenissen.”⁷

Het geheel is verwarrend en leerzaam. Verwarrend, omdat auteurs de situatie van het eigen land soms vanzelf vinden spreken. In de bijdrage die ik met Sipco Vellenga leverde moesten we bijvoorbeeld ook even expliciteren dat we het alleen over aangestelde en door de overheid betaalde geestelijke verzorgers hadden maar dat andere geestelijken natuurlijk óók gedetineerden mogen bezoeken.⁸ De publicatie is leerzaam omdat de verschillen tussen de landen zo groot zijn.

Zo is Turkije formeel een seculiere staat, maar de overheidsinstelling

³ M. Moerings, S.G.C. van Wingerden en P.J. Vijfhuize, *Exodus, op de goede weg? Eindrapportage van het evaluatieonderzoek naar Exodus* (Den Haag: Boom Juridische Uitgevers, 2006).

⁴ T. Bernts, *De bijdrage van de geestelijke verzorging aan het leefklimaat in justitiële inrichtingen* (Nijmegen: Kaski, 2019).

⁵ T. Bernts, S. Grevel en J. Kregting, *De invloed van de sleutel zingeving in Exodushuizen* (Nijmegen: Kaski, 2013).

⁶ J. Martínez-Ariño en A.-L. Zwilling (red.), *Religion in prison. An overview of contemporary Europe* (Cham: Springer, 2020).

⁷ J. A. Beckford, ‘Preface’, in Martínez-Ariño en Zwilling (red.), *Religion and prison: an overview of contemporary Europe*.

⁸ K. de Groot en S. Vellenga, ‘The Netherlands: Oligopoly dynamics in the Dutch penitentiary system’, in Martínez-Ariño en Zwilling (red.), *Religion and prison: an overview of contemporary Europe*.

Diyanet is verantwoordelijk voor geestelijke verzorging in de gevangenis. Deze is in principe exclusief soenitisch-islamitisch gekleurd, maar wordt in de praktijk nauwelijks aangeboden. In Roemenië is geestelijke verzorging het monopolie van de Roemeens-Orthodoxe kerk en is nauw verbonden met de staat. Hier hebben de geestelijke verzorgers zelfs invloed op de bestraffing en invrijheidsstelling van gedetineerden. In deze twee gevallen bevindt geestelijke verzorging zich duidelijk aan de kant van de staat.

Ter contrast typeer ik het justitiepastoraat in vier landen die niet zo ver van Nederland afstaan. In Denemarken, hoewel sterk geseculariseerd, hebben de Lutherse priesters het monopolie op geestelijke verzorging in de gevangenis. Ze zijn in dienst van de overheid. De introductie van islamitische geestelijke verzorgers werd in de kiem gesmoord nadat Deense imams in de media werden geassocieerd met de radicale islam.⁹

In het Verenigd Koninkrijk, met haar eigen staatskerk, is het Anglicaanse monopolie op justitiepastoraat pas de afgelopen decennia aangetast door de komst van andere geestelijke verzorgers. Voordien kwamen die pas binnen na bemiddeling door hun Anglicaanse collega's. De introductie van islamitische geestelijke verzorgers stond hier in het teken van het bestrijden van extremisme onder gedetineerden met een islamitische achtergrond – een andere aanpak dus dan in Denemarken.

Frankrijk heeft een traditie van secularisme en is dus terughoudend geweest met de toelating van religieuze vertegenwoordigers binnen het staatsdomein. Sinds de eenentwintigste eeuw is er een beperkt aantal geestelijken aangesteld. Veel vaker zijn de geestelijken slechts bezoekers. Zij zijn afkomstig van de zeven 'erkende denominaties': katholiek, protestants, orthodox, joods, islamitisch, boeddhistisch en van de Jehovah's getuigen. Sinds 2006 is het aantal islamitische geestelijke verzorgers sterk toegenomen, opnieuw gestuurd door de politieke wens om radicalisering tegen te gaan. Humanistische geestelijke verzorging is in de Franse gevangnissen onbekend.

In het behoorlijke seculiere Tsjechië, tenslotte, werd na de fluwelen revolutie (1989) snel een systeem van geestelijke verzorging opgezet. De salarissen worden betaald door de staat en de bezetting wordt in samenspraak met de Raad van Kerken en de nationale bisschoppenconferentie ingevuld. Het lijkt wat op het Nederlandse systeem, maar werkt enkel met geestelijke verzorgers van erkende christelijke genootschappen. Enkele imams werken op vrijwillige basis in de gevangenis; zoiets als humanistische geestelijke verzorging is ook hier onbekend.

In tegenstelling tot andere landen in Europa wordt de Nederlandse situatie niet gekenmerkt door een (quasi-)monopolie dat recentelijk wordt uitgedaagd door denominaties die de laatste tijd ten tonele verschijnen. Vanaf de oprichting van de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden in de zestiende

⁹ Zie ook: L. Kühle en H. R. Christensen, 'One to serve them all. The growth of chaplaincy in public institutions in Denmark', in *Social Compass* 66 (2019), 182-197. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768619833310>.

eeuw was de bevolking samengesteld uit verscheidene godsdienstige groeperingen: katholieken, uiteenlopende protestanten en joden. Het huidige systeem van justitiepastoraat is in Europees perspectief bijzonder omdat meerdere denominaties, inclusief de humanistische, er gelijkwaardig in vertegenwoordigd zijn én omdat de bedienaren ook als ambtenaar zijn aangesteld.

Hoewel de staat zich niet met de inrichting van het religieuze landschap bemoeit, bevoordeelt de overheid de facto wel godsdiensten en levensbeschouwingen die op een bepaalde manier zijn georganiseerd. In die zin zou je het Nederlandse model een oligopolie kunnen noemen, en wel een behoorlijk ruimhartige: de staat onderhoudt betrekkingen met een tamelijk brede selectie van religies en levensbeschouwingen.¹⁰ De verhoudingen tussen kerk, of breder: religie, en staat is op een manier geregeld die afwijkt van de monopolies zoals die tot voor kort golden in zowel de situatie waar een staatskerk is, zoals in Engeland en Wales, als in Frankrijk met zijn traditie van *laïcité*. Nederland kent een lange traditie van omgaan met religieuze verscheidenheid, die is ontwikkeld in een door het christendom gedomineerde context. Hierdoor is de situatie anders dan daar waar een monopolist er ofwel in slaagt de exclusieve zeggenschap te behouden, zoals in Noorwegen, of deze langzamerhand uit handen geeft, zoals Spanje.¹¹

3. Een sociogenese van justitiepastoraat in Nederland

3.1 Omgang met diversiteit

Aan het begin van de eenentwintigste eeuw kan Nederland beschouwd worden als een geseclariseerd en religieus heterogeen land. Bijna zeventig procent van de bevolking is naar eigen zeggen niet aangesloten bij een kerkgenootschap of godsdienstige groepering. Een kwart hoort bij een kerk, in meerderheid de Rooms-Katholieke Kerk, gevolgd door de Protestantse Kerk in Nederland en andere christelijke kerken. Vijf procent is moslim; de overige twee procent zijn boeddhist, hindoe, jood of hangen een ander geloof aan. Om de omvangrijke categorie van onkerkelijken nog enigszins te differentiëren onderscheiden de onderzoekers van *God in Nederland* nog ‘ongebonden gelovigen’ en ‘ongebonden spirituelen’: wel gelovig, respectievelijk spiritueel, maar niet aangesloten bij een religieus genootschap. Dit soort vragen en antwoorden laten zien dat de levensbeschouwelijke werkelijkheid niet

¹⁰ F. Yang, ‘Oligopoly dynamics: consequences of religious regulation,’ in *Social Compass* 57 (2010), 194-205.

¹¹ I. Furseth, ‘The ambiguity of secular and religious space. The Norwegian penitentiary system’, in R. van den Breemer, J. Casanova en T. Wyller (red.), *Secular and sacred? The Scandinavian case of religion in human rights, law and public space* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 152-169; J. Martínez-Ariño et al., ‘Demonopolisation and dislocation: (re-)negotiating the place and role of religion in Spanish prisons’, in *Social Compass* 62 (2015), 3-21.

meer in overzichtelijke vakjes te vangen is. Er zijn niet alleen veel vakjes, maar ook binnen de vakjes is de verscheidenheid groot.

Deze hyperdiversiteit in den lande contrasteert met de wijze waarop geestelijke verzorging in de gevangenis, maar ook in het leger, wordt opgevat. Hier wordt geestelijke verzorging altijd gegeven vanuit een bepaalde denominatie. De geestelijke verzorger vertegenwoordigt per definitie ook een bepaalde gemeenschap. Om daarnaast te bevorderen dat vraag en aanbod op elkaar aansluiten wordt sinds 2007 onder gedetineerden gepeild van welke denominatie de geestelijke verzorger bij voorkeur zou moeten zijn. (Op deze wijze wordt binnen de complexe verhouding tussen religie en staat ook een marktprincipe ingebracht.) In 2007, 2008, 2009, 2010 en 2017 werd een enquête of een steekproef gehouden onder alle gedetineerden in gevangenissen en huizen van bewaring. De resultaten hiervan dienen als uitgangspunt voor de minister van justitie en veiligheid bij de besluitvorming over de verdeling van geestelijke verzorgers over de verschillende denominaties.

Bovendien is in 2010 voor het laatst de levensovertuiging van gedetineerden vastgelegd. Vergelijking van deze cijfers met die van *God in Nederland* leert dat moslims en katholieken zijn oververtegenwoordigd in de gevangenis, terwijl gedetineerden zonder religieuze of levensbeschouwelijke binding zijn ondervertegenwoordigd. Dit hoeft niet te wijzen op criminogene factoren in deze religies. Twintig procent van de gedetineerden waren geboren in de voormalige Nederlandse Antillen (voornamelijk katholiek), Suriname (deels katholiek), Marokko of Turkije (beide met een grote moslimmeerderheid).¹² De gevangenispopulatie is anders samengesteld dan de bevolking van Nederland als geheel.

Een vergelijking tussen de geregistreerde levensovertuiging en de gerapporteerde voorkeur laat zien dat humanistische geestelijke verzorgers door meer gedetineerden worden geprefereerd dan alleen door hen die zelf als humanist te boek staan. Niet zo gek natuurlijk: humanistisch raadslieden zijn in het leven geroepen met het oog op allen die zelf niet tot een religie behoren.

¹² Directie Beleid en Bestuursondersteuning, *DJI in getal 2012-2016*, Ministerie van Veiligheid en Justitie, Dienst Justitiële Inrichtingen (Den Haag, juli 2017). URL: https://www.dji.nl/binaries/DJI%20in%20getal%202012-2016_tcm41-271319.pdf.

Tabel: Verdeling van voorkeuren en van geestelijke verzorgers over de denominaties (2010-2017) vergeleken met de Nederlandse bevolking

	Bevolking (2015) ¹³	Geregist. levens- beschouwing gedetineerden (2010) ¹⁴	Voorkeur (2010) ¹⁵	Geestelijke verzorgers (2010) ¹⁶	Voorkeur (2017) ¹⁷
Rooms-katholiek	11,7	23,2	24,1	29,0	20,5
Protestant	12,8	13,5	16,3	24,4	12,1
Anders christelijk (GIN)/ Grieks- of Russisch orthodox	0,8	1,0	1,4	0,0	2,8
Joods		0,8	1,5	2,0	1,8
Islamitisch	4,9	20,7	19,0	18,0	28,6
Humanist		0,9	11,4	19,7	9,9
Hindoe		2,1	2,6	4,0	1,5
Boeddhistisch		0,4	1,8	3,0	1,8
Anders	2,0	0,3	2,6		
Niet/geen behoefte	67,8	31,1	19,6		21,0
Onbekend		6,0			
	100,0	100,0	100,3	100,1	100,0

De huidige verdeling van geestelijke verzorgers is min of meer in overeenstemming met de voorkeuren van de gedetineerden zoals geuit in de voorafgaande peiling. Alleen het aandeel van de humanistisch raadsliden

¹³ T. Bernts en J. Berghuijs, *God in Nederland 1966-2015* (Utrecht: Ten Have, 2016).

¹⁴ I. Henneken-Hordijk en G. Mol, *Voorkeurspeiling geestelijke verzorging* (Den Haag: Ministerie van Veiligheid en Justitie, 2010). Betreft enkel gedetineerden in gevangnissen en huizen van bewaring. De geestelijk verzorgers zijn ook werkzaam in andere penitentiaire inrichtingen. De cijfers zijn door mij opnieuw gepercentageerd omdat hier ook de respondenten meetellen zonder behoefte aan geestelijke verzorging.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Inview Veldwerk, *Rapportage Enquêteeren voorkeurspeiling DJI* (Amersfoort: 2017); S. Dekker, *Uitslag voorkeurspeiling Dienst Geestelijke Verzorging* (brief Minister voor Rechtsbescherming aan de Voorzitter van de Tweede Kamer) (Den Haag, 8 januari 2018). URL: <https://www.rijksoverheid.nl/binaries/rijksoverheid/documenten/kamerstukken/2018/01/08/tk-uitslag-voorkeurspeiling-dienst-geestelijke-verzorging/tk-uitslag-voorkeurspeiling-dienst-geestelijke-verzorging.pdf>.

overtreft het aandeel in de voorkeurspeiling, terwijl het aandeel imams lager is dan je op grond van de peiling zou verwachten. De meest recente survey (2017) suggereert een nog verder toegenomen vraag naar islamitische en een afgenomen vraag naar protestantse geestelijke verzorging. Ook is er enige vraag naar de Grieks en Russisch orthodoxe geestelijke verzorgers die kortgeleden zijn aangesteld.

In het licht van de toenemende religieuze (hyper)diversiteit en de afname van de georganiseerde godsdienst staat het ‘verzuilde’ systeem onder kritiek.¹⁸ Hoofdaalmoezenier Ryan van Eijk echter verdedigt het huidige systeem. Dit is immers een beproefde wijze om de staat af te houden van bemoeienis met de inhoud van geestelijke verzorging doordat het werkt met instanties die de afzonderlijke denominaties vertegenwoordigen.¹⁹ Hoogleraar Religie en Zorg Hans Schilderman stelt voor dat geestelijke verzorgers zichzelf sterker organiseren als een ‘vrij beroep’. Het is echter onduidelijk hoe wat dit voorstel zou moeten betekenen binnen het penitentiaire systeem. De verbinding van het justitiepastoraat met de geleefde godsdienst buiten de muren is te waardevol om te veronachtzamen.

3.2 *Van verplichting naar voorziening*²⁰

Ondanks het 70-jarig jubileum is de leeftijd van het justitiepastoraat nog niet klip en klaar vast te stellen. Het huidige justitiepastoraat gaat terug op een verplichting voor specifieke bevolkingscategorieën. Sinds de organisatie van het gevangeniswezen van staatswege in de Republiek werden gevangenen in de Noordelijke Nederlanden verplicht om naar de protestantse kerkdiensten te gaan en in de Zuidelijke naar de katholieke. Daarnaast werden zij bezocht door hulppredikanten, ziekentroosters, pastoors en kapelaans. Vanaf 1824 werden bij Koninklijk Besluit door de overheid gesalarieerde ‘godsdienstleraren’ aangesteld voor de Nederlands-hervormde, de rooms-katholieke en de joodse gezindte met de bevoegdheid om de gevangenen te bezoeken ‘die troost, vermaning en onderricht behoeven’.²¹ Vanaf 1932 werden de protestantse en joodse bedienaren door de minister van justitie benoemd als ambtenaren en na de Tweede Wereldoorlog (1949) stelde deze een hoofdpredikant en een hoofdaalmoezenier aan ter integratie van het justitiepasto-

¹⁸ N. van Zessen en B. Koolen, ‘Geestelijke verzorging in de gevangenis’, in *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 4 (2013), 29-43.

¹⁹ R. van Eijk, ‘Goed geregeld. Geestelijke verzorging bij justitie’, in *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 6 (2015), 69-81.

²⁰ In wat volgt herneem ik delen uit K. de Groot, ‘Het buitenkerkelijke succes van de christelijke zielzorg’, in *Religie & Samenleving* 2 (2017), 143-159.

²¹ A.H.M. van Iersel, ‘De voorgeschiedenis van het justitiepastoraat. "Ik was in de gevangenis"’, in G.W.M. de Wit (red.), *Het justitiepastoraat in Nederland: uitgave ter gelegenheid van veertig jaar hoofdaalmoezenier en hoofdpredikant bij de inrichtingen van justitie in Nederland 1949-1989* (’s-Gravenhage: Bureau Hoofdaalmoezenier/Bureau Hoofdpredikant, Ministerie van Justitie, 1991), 9.

raat in het gevangeniswezen.²² Geïstitutionaliseerde religies konden sindsdien structureel toegang verkrijgen tot de inrichtingen om voor hun leden te zorgen op een terrein waar de staat zich buiten moest houden: de ziel.

In 1954 begon het Humanistisch Verbond met pogingen om geestelijke raadslieden toegang te verschaffen tot de georganiseerde geestelijke verzorging speciaal voor gedetineerden zonder religieuze binding. Eind jaren zestig slaagde het daar in, maar hiervoor moesten de niet-religieuze geestelijke verzorgers wel een opleiding (die later 'humanistiek' ging heten) en een competentieprofiel ontwikkelen (niet alleen counseling, maar ook rituele bijeenkomsten leiden) naar analogie met wat de religieuze bedienaren boden.²³ In de jaren negentig slaagden ook moslims erin om zich in dit systeem te voegen.²⁴ Ook hier moest er een beroep worden geconstrueerd: islamitische geestelijke verzorging. Hiervoor werd aangehaakt bij de figuur van de imam, die voor dit doel in pastorale richting werd bijgesteld.²⁵ Complexer nog was, en is, de vorming van een zendende instantie voor een wat betreft geografische herkomst en religieuze oriëntatie zo diverse categorie van de bevolking. Hiervoor is het Contactorgaan Moslims Overheid is gaan dienen.²⁶

Zo tekenden zich langzamerhand de contouren af van een stelsel voor geestelijke zorg voor een levensbeschouwelijk diverse gevangenispopulatie, voortbouwend op een heterogene christelijke traditie. In Nederland leverde deze een model voor een systeem en voor een praktijk.

3.2.1 *Gezonden en benoemd*

Om het systeem dat hier begin eenentwintigste eeuw uit was voortgekomen aan een internationaal publiek uit te leggen, tekenden Mohamed Ajouaou,

²² A.H.M. van Iersel, 'Het katholiek justitiepastoraat', in G.W.M. de Wit (red.), *Het justitiepastoraat in Nederland* ('s-Gravenhage: Bureau Hoofdaalmoezenier/Bureau Hoofdpredikant Ministerie van Justitie, 1991); F. Abma et al., 'Geestelijke verzorging in penitentiaire inrichtingen; een oriëntatie op een karakteristiek werkveld', in *Justitiële Verkenningen* 16 (1990), 102-124. URL: <http://www.wodc.nl/onderzoeksdatabase/jv199006-godsdiens-en-criminaliteit.aspx?cp=44&cs=6797>.

²³ J. Brabers, *Van pioniers tot professionals: de dienst humanistisch geestelijke verzorging bij de krijgsmacht (1964-2004)* (Utrecht: De Tijdstroom, 2006).

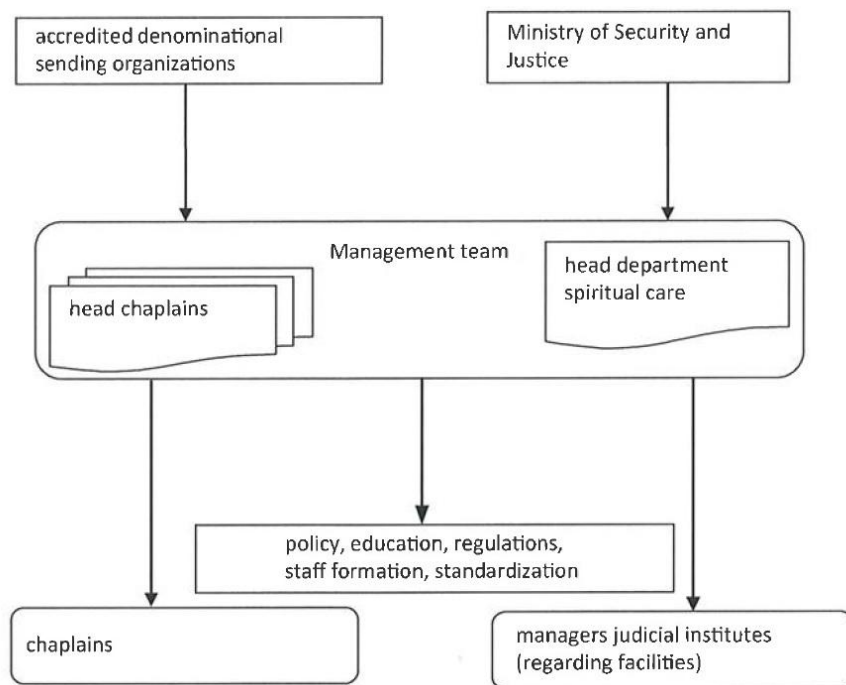
²⁴ D. Kloosterboer en C. Yilmaz, *Justitie, islam en de imam: een onderzoek naar de behoefte aan geestelijke verzorging onder moslimgedetineerden* (Den Haag: Nederlandse Islamitische Raad (NIR), 1997).

²⁵ M. Ajouaou, *Imam achter tralies. Casestudie naar islamitisch geestelijke verzorging in Nederlandse penitentiaire inrichtingen met bouwstenen voor een beroepsprofiel* (PhD Thesis, Universiteit van Tilburg, 2010).

²⁶ W. Boender, 'Embedding Islam in the 'moral covenants' of European states: the case of a state-funded imam-training in the Netherlands', in *Journal of Muslims in Europe* 2 (2013), 227-247. DOI: <https://doi.org/10.1163/22117954-12341265>.

hoofd islamitische geestelijke verzorging, en Ton Bernts, directeur van het Kaski, onderstaand schema. Geloofsgemeenschappen die al wat langere tijd bestaan, de rechtsstaat niet ondermijnen en een rechtspersoon vormen komen in aanmerking voor erkenning. Binnen de Dienst Geestelijke Verzorging bij het Ministerie van Justitie en Veiligheid kan dan een hoofd geestelijke verzorging van deze denominatie worden aangesteld. Deze Dienst is het managementteam van alle aangestelde geestelijke verzorgers. De directeur van de Dienst is een reguliere ambtenaar. Zij beperkt zich tot de formele aspecten; de 'hoofden' zijn elk inhoudelijk verantwoordelijk voor hun eigen geestelijke verzorgers. Deze zijn zelf ook ambtsdragers en ambtenaren. Wanneer een andere pastor, priester of predikant de gedetineerde wil bezoeken kan deze de gevangenisdirectie adviseren over het toekennen van bijzondere privileges zoals toegang buiten bezoeken en de beschikking over een eigen ruimte.

Fig. Vereenvoudigd organisatiemodel van geestelijke verzorging bij justitie ²⁷



In dit historisch gegroeide systeem hebben inmiddels ook vertegenwoordigers van het boeddhisme, de hindoegemeenschap en de orthodoxe kerken

²⁷ M. Ajouaou en T. Bernts, 'The effects of religious diversity on spiritual care: reflections from the Dutch correctional facilities', in I. Becci en O. Roy (red.), *Religious diversity in European prisons* (Cham: Springer, 2015), 31-45.

een plaats gekregen, waarmee het oligopolie flink is uitgebreid. Hiermee wordt ook een impuls aan burgers gegeven om zich als geloofsgemeenschap te organiseren; het systeem bevordert en beloont de constructie en zelfidentificatie van geloofsgemeenschappen. De overheid wenst immers een ‘zendende instantie’ omdat ze hierin een gesprekspartner heeft die een godsdienst of levensbeschouwing vertegenwoordigt. Op deze heel specifieke wijze wordt in Nederland zo vormgegeven aan wat het Europese Verdrag voor de Rechten van de Mens (art 9) vraagt: dat de vrijheid wordt gewaarborgd om ‘van godsdienst of overtuiging te veranderen, [...] te belijden en tot uitdrukking te brengen in erediensten, in onderricht, in praktische toepassing ervan en in het onderhouden van geboden en voorschriften.’²⁸ Vandaar moet de toegang tot de gelovigen geregeld zijn zonder dat de overheid zich directe bemoeienis met hun godsdienst heeft.

3.2.2 Een gemeenschappelijke habitus

De praktijk van deze geestelijke verzorgers heeft ondanks alle diversiteit een zekere eenvormigheid. Er is een gemeenschappelijke beroepsstandaard en een gemeenschappelijk handelingsrepertoire: informele gesprekken, intake-gesprekken, individueel pastoraat, groepswork, religieuze bijeenkomsten, incidentele vieringen en herdenkingen en geestelijke bijstand bij crisis-situaties.²⁹ Ze dienen academisch te zijn gevormd en bekwaam in theologische hermeneutiek, communicatie, pastorale begeleiding, de uitvoering van rituelen en leiderschap. De opleidingen, functiebeschrijvingen, trainingen en studiedagen, het werken in teamverband, de zendende instanties – het hele veld waarin de geestelijke verzorgers bewegen bevordert een bepaalde vorm van geestelijke verzorging.

Geestelijke verzorgers houden er een gezamenlijke habitus op na, een voorkeur voor een bepaalde manier van kijken en handelen.³⁰ In hun werk domineert de praktijktheorie die wel presentiepastoraat wordt genoemd, gemodelleerd naar het werk van pastores in achterstandswijken en gestoeld op de aandachtige nabijheid bij de ander.³¹ Volgens onderzoek van Fons Flierman melden justitiepastores minder vaak dat ze erop uit zijn de levensbeschouwing van de gedetineerden open te breken of te getuigen van

²⁸ Europees Hof voor de Rechten van de Mens / Raad van Europa, *Europees verdrag voor de rechten van de mens* (Straatsburg: 2010). URL: https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_NLD.pdf.

²⁹ J.D.W. Eerbeek en A.H.M. van Iersel, ‘Positie en werkwijze van het justitiepastoraat in de inrichtingen’, 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).

³⁰ Voor de begrippen ‘veld’ en ‘habitus’ zie P. Bourdieu (red.), *Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip* (Amsterdam: Van Gennep, 1989).

³¹ A. Baart, *Een theorie van de presentie* (Utrecht: Lemma, 2001).

hun eigen geloof.³² Ook uit het recente onderzoek van het Kaski komt naar voren dat de meest geprofileerde en specifieke bijdrage van geestelijke verzorging aan het leefklimaat van gedetineerden zit in het bieden van een vrijplaats waar deze zichzelf kunnen zijn of zelfs meer kunnen worden. Dat wordt door alle betrokkenen herkend. Hoe geestelijke verzorgers verder nog van betekenis zijn – daar is minder overeenstemming over. Op z'n minst suggereert de term geestelijke verzorging dat al die vertegenwoordigers van verschillende religies en levensbeschouwingen onder een paraplu passen, maar meer nog kan gezegd worden dat er een gemeenschappelijke basis is gevormd die de samenwerking mogelijk maakt. Geestelijke verzorgers delen een bepaalde 'beroepsformatie', om nog maar eens een bestaand woord (beroepsdeformatie), ten positieve te keren. Ze zijn gepredisposeerd tot een bepaald type zielzorg.

4. De verbreiding van een model

Het systeem van justitiepastoraat in Nederland is bijzonder vanwege de geïnstitutionaliseerde betrokkenheid van diverse denominaties met het gevangeniswezen, van 'buiten' met 'binnen'. Elders in Europa is geestelijke verzorging feitelijk afwezig, exclusief in handen van één kerk, eventueel vergezeld van islamitische geestelijke verzorging uit het oogpunt van veiligheidsbeleid. Sommige landen zijn sinds kort op het pad van de diversificatie.

Het systeem dat in Nederland is gegroeid is te danken aan een lange traditie van omgang met diversiteit. Hierbinnen is ook een min of meer gemeenschappelijk model van geestelijke verzorging gangbaar geworden dat is ontleend aan de christelijke zielzorg. Pastoraat is zo uit de oevers van de kerkelijke inbedding getreden: het stroomt er niet alleen in maar ook overheen.

4.1 Liquidatie

Op het eerste gezicht leidt het christelijk justitiepastoraat verlies. Terugkijkend naar de afgelopen zeventig jaar is het gezamenlijke aandeel van katholiek en protestant justitiepastoraat teruggelopen van zo'n 98 naar 45 procent.³³ Het aandeel in de geestelijke verzorging als geheel is meer dan gehalveerd. Maar dat is één kant van de medaille. De andere kant van de medaille is succes. Op het tweede gezicht hebben kerkelijke initiatieven in de moderniteit geleid tot zoiets als categoriaal pastoraat dat inmiddels is verbreed tot geestelijke verzorging. Uit dat pastoraat is iets gebouwd dat ook herkend en verbonden wordt met andere levensbeschouwelijke tradities. In

³² F. Flierman, *Geestelijke verzorging in het werkveld van justitie: een empirisch-theologische studie* (Utrecht: Eburon, 2012).

³³ Dat is althans waar de optelsom op uitkomt van de percentages gedetineerden met voorkeur voor een katholieke, protestantse of orthodoxe geestelijk verzorger in de Voorkeurspeiling 2017.

die zin is het meer fluïde geworden. Elders heb ik dat vergeleken met het proces van liquidatie in het bedrijfsleven.³⁴ Zoals bij een bedrijf dat failliet gaat en waarvan de inboedel wordt verkocht wordt het kapitaal dat besloten lag in religieuze instituties vrijgemaakt en krijgt dit elders een plaats – óók elders, in dit geval, want het christelijke justitiepastoraat is meer dan aanwezig binnen het geheel.

Christelijke zielzorg is in de gevangenis uitgebreid tot geestelijke verzorging. Praktijken en structuren die waren ontworpen om tegemoet te komen aan de verlangens van christelijke kerken om contact te houden of te krijgen met hun gelovigen, bleken een model te leveren dat vertegenwoordigers van andere religies en seculiere levensbeschouwelijke kringen konden overnemen. De imam wordt van voorganger in het gebed tot geestelijke verzorger en het Contactorgaan Moslims en Overheid gaat functioneren als een zendende instantie. Justitiepastoraat is een doorslaand succes gebleken, maar het christelijke monopolie is wel aan dit succes ten onder gegaan.

Aldus komt geestelijke verzorging voort uit een actief gebruik van de christelijke erfenis: een kerkelijk initiatief vindt navolging. In de concurrentiestrijd om de middelen – de financiering van geestelijke verzorging – hadden nieuwkomers vaak een lange weg te gaan. Wat dat betreft heeft de uitbreiding soms tegen wil en dank plaatsgevonden. Hedendaagse geestelijke verzorging is echter onvoorstelbaar zonder de bijdrage van de kerken. Dat geldt zowel voor de praktijk als voor de organisatiestructuur. In de praktijk is het christelijke type zielzorg, met de nadruk op het herderlijke gesprek, maatgevend. De organisatiestructuur vergt een aanspreekbare religieuze groepering, vormgegeven naar analogie van de christelijke kerk, zoals mooi tot uitdrukking komt in de naamgeving van die vroege nieuwkomer: het Nederlands-Israëlitisch *Kerkgenootschap*. Zo wordt ook een bijdrage geleverd aan de vormgeving van minderheden die er voordien niet op deze wijze waren: zoals ‘humanisten’ of ‘moslims’ (Burchardt 2017).

4.2 *Securitisering en instrumentalisering*

Deze verbinding tussen staat en georganiseerde godsdienst en de complexe wijze waarop vertegenwoordigers van de denominaties een plaats hebben gekregen in de staatsbureaucratie helpen ook om de legitimiteit van de geestelijke verzorging te waarborgen. Het veiligheidsaspect heeft hierbij de laatste decennia, zeker sinds 11 september 2011, steeds meer aandacht gekregen.³⁵ Niet voor niets werd het ministerie van Justitie in 2010 omgedoopt in het ministerie van Veiligheid en Justitie – al is de volgorde van de twee beleidsterreinen daarna omgedraaid. Zo worden specifieke ambtenaren erin getraind om tegen te gaan dat gedetineerden tijdens hun verblijf

³⁴ K. de Groot, *The liquidation of the Church* (London/New York: Routledge, 2018).

³⁵ K. de Groot en S. Vellenga, ‘Securitization, Islamic chaplaincy, and the issue of (de-)radicalization of Muslim detainees in Dutch prisons’, in *Social Compass* 66 (2019), 224-237.

radicaliseren. De verhoogde focus op veiligheid, ook wel securitisering genoemd, is ook doorgedrongen tot de Dienst Geestelijke Verzorging die tegenwoordig van geestelijke verzorgers vraagt dat ze de rust in de inrichting bevorderen. Hoewel begrijpelijk vanuit het perspectief van de wereldlijke overheid, is dit niet waartoe de geestelijke verzorgers in de gevangenis zijn vanuit het perspectief van de denominaties. Vanuit het oogpunt van menselijke waardigheid kunnen zij het integendeel zelfs als hun plicht zien om tegen de gevangenisdirectie in protest te gaan.³⁶

De verbinding tussen pastoraat en staat draagt dus ook gevaren in zich. Geestelijke verzorging kan in dienst komen te staan van een securiteitsbeleid, bijvoorbeeld wanneer van hen gevraagd wordt om signalen van een verhoogde affiniteit met de politieke islam door te geven.³⁷ Het is vanuit verzet tegen een dergelijke nauwe verbinding dat begrepen kan worden dat geestelijke verzorgers in het leefklimaatonderzoek zeggen dat ze zich maar beperkt willen inzetten voor verhoging van de interculturele en religieuze professionaliteit van het personeel en hun bekwaamheid in de omgang met de bewoners.³⁸ Het doel is goed, maar ze willen zich niet volledig laten inschakelen. Justitiepastoraat is er niet om waarde toe te voegen aan een dienst die door anderen wordt geleverd, maar is zelf van intrinsieke waarde. Vertaling van die waarde in taal die ook door beleidsmakers op het ministerie wordt verstaan dient niet te leiden tot instrumentalisering. Geestelijke verzorgers blijven vertegenwoordigers vanuit de *civil society*. Uiteindelijk is het zo dat via hen religieuze en levensbeschouwelijke organisaties aanwezig zijn in de gevangenis, net zoals door koren, theatergroepen en andere maatschappelijke initiatieven.

5. Besluit

Het zijn interessante tijden voor het justitiepastoraat. Sinds 2012 is het aantal gedetineerden met 24 procent gedaald. Voor de periode 2015-2021 rekende het ministerie met een scenario waarin het aantal geregistreerde delicten met 5 procent is gedaald en de capaciteit van de inrichtingen met 21 procent.³⁹ Alternatieve straffen, waarbij mensen niet in aparte gebouwen worden afgezonderd van de rest van de wereld, zijn in opmars: een taakstraf of invrijheidsstelling met beperking, geregistreerd door een elektronische

³⁶ R. van Eijk, *Menselijke waardigheid tijdens detentie* (Oisterwijk: Wolf Legal Publishers, 2013).

³⁷ M. Meer en N. Ledegang, 'Alle puzzelstukjes op tafel', in *DJI Zien* (2017). URL: <http://djizien.dji.nl/djizien/artikel/alle-puzzelstukjes-op-tafel/index.cfm> (geraadpleegd op 19 juli 2017)

³⁸ Bernts, *De bijdrage van de geestelijke verzorging aan het leefklimaat in justitiële inrichtingen*.

³⁹ P.R. Smit et al., *Capaciteitsbehoefte justitiële ketens t/m 2021. Beleidsneutrale ramingen, wetenschappelijk onderzoek- en documentatiecentrum* (Den Haag, 2016). URL: www.wodc.nl.

enkelband. Detentie wordt meer fluïde, en dat roept vragen op over de taak van justitiepastoraat buiten de muren. In hoeverre kan dat met deze tendens van extramuralisering meegaan? Wat kunnen maatschappelijke organisaties zoals Exodus hierin betekenen?

Deze bundel stelt de vraag naar de toegevoegde waarde van het justitiepastoraat. In de bedrijfseconomie kennen we de *belasting* die de overheid heft op de waarde die een ondernemer aan een product of dienst toevoegt (BTW). Het justitiepastoraat ontvangt van het ministerie daarentegen een ander soort BTW, zou je kunnen zeggen: een *beloning* voor de toegevoegde waarde die ze leveren. Justitiepastores zijn dus geen 'liefdadigers'. Ze komen echter wel voort uit de wereld van kerken en andere maatschappelijke organisaties. Het is belangrijk dat deze verbinding met de *civil society* wordt gekoesterd, want alles wijst erop dat deze bijzondere positie als *welddadig* wordt ervaren.

Geestelijke verzorgers vertegenwoordigen niet de maatschappelijke orde. Christelijke justitiepastores vertegenwoordigen zelfs een godsdienst rond iemand die als misdadiger werd veroordeeld en terechtgesteld, maar vervolgens nieuw leven kreeg. Iemand die liefde predikte zonder aanzien des persoons, of liever: met aanzien van de persoon in plaats van diens sociale rol. Uiteindelijk zijn justitiepastores 'gewoon' pastores, al moet je bijzonder goed je best doen en zijn toegerust om gewoon pastor te zijn in een wereldje waarin sociale rollen zoveel verschil maken en de identificatie met rollen als crimineel of gedetineerde sterk is. In de interviews voor het Kaski-onderzoek naar het leefklimaat vroegen penitentiaire inrichtingswerkers zich af hoe die geestelijke verzorgers het toch klaarspelen om zo'n vertrouwensband te smeden dat ze snaren raken die anders onbewogen blijven. Een zegen dus dat justitiepastores een *andere* taal spreken. Ik wens hun een doorgaand succes toe.

De pastor en de hulpverlener

Ontwikkelingen in de wereld van het justitiepastoraat na 1990¹

Erik Sengers

1. Jubeljaar 2019

2019 was een memorabel jaar voor het katholiek en het protestants justitiewerk vanuit de kerken. Zo was er het afscheid van de eerste bijzonder hoogleraar prof. Theo de Wit. Vele jaren lang heeft hij het justitiepastoraat van beide denominaties ondersteund met inspirerende lezingen, met onderzoek en publicaties. Hiermee heeft hij het vakgebied - het nadenken over recht en onrecht, over straf en vergelding en de relatie daarvan met religie, kerk en geestelijke verzorging - duidelijk op de kaart gezet in de academische wereld. Ook is in 2019 het Centrum voor het Justitiepastoraat in een breder Universitair Centrum Geestelijke Verzorging opgegaan. Hiermee kwam een einde aan een nog jong instituut dat desondanks een gestage stroom publicaties en onderzoek gegenereerd heeft, en wat een mooi voorbeeld van interuniversitaire en oecumenische samenwerking voorstelde. Het nieuwe centrum biedt kansen voor verdere ontwikkeling van deze traditie. 2019 was echter vooral een memorabel jaar omdat in dat jaar het protestants en katholiek justitiewerk 70 jaar bestond. Dat is een leeftijd waarop mensen tot de 'sterkeren' gaan behoren, wie zo lang bestaat heeft al heel veel problemen en lastige situaties overleefd. Dat was een felicitatie waard en het jubileum werd dan ook uitgebreid gevierd in 2019.

Een jubileum is niet alleen een gelegenheid vooruit te kijken en de jubilaris nog vele jaren te wensen, maar ook om even stil te staan en terug te kijken. Wat is er gebeurd, hoe moeten we dat waarderen, en wat gaan we daarmee doen voor de toekomst? Nu is de geschiedenis van het r.-k. justitiepastoraat van 1949 tot 1989 al eens beschreven door Fred van Iersel, bij gelegenheid van het 40-jarig jubileum.² Dat gebeurde zeer grondig, met bestudering van archieven en het interviewen van sleutelpersonen. Overigens werd in de uitgave waar zijn onderzoek in werd gepubliceerd ook aandacht besteed aan de geschiedenis van het protestants justitiewerk. Maar omdat deze bijdrage enkel kijkt naar de katholieke geschiedenis is de publicatie van Van Iersel het meest relevant. Sindsdien is er geschiedenis geschreven, maar niet opgeschreven: het katholiek justitiepastoraat ging

¹ Met dank aan dr. mr. Ryan van Eijk en dr. Fons Flierman voor commentaar en opmerkingen.

² A.H.M. van Iersel, 'Het katholiek justitiepastoraat', in G.W.M. de Wit (red.), *Het justitiepastoraat in Nederland. Uitgave ter gelegenheid van veertig jaar Hoofdaalmoezenier en Hoofdpredikant bij de Inrichtingen van Justitie in Nederland 1949-1989* ('s-Gravenhage: Bureau Hoofdaalmoezenier Bureau Hoofdpredikant Ministerie van Justitie, 1991), 93-154.

verder, maar teruggekeken werd er niet de afgelopen dertig jaar. Omdat het jaar 2019 zo memorabel was, is dat misschien toch een goede aanleiding dat eens te doen en zo een basis te leggen voor de volgende geschiedschrijver.

Wat is de opzet van dit artikel? In het eerste deel wordt de voorgeschiedenis van het r.-k. justitiepastaat samengevat tot 1989 zoals het beschreven is door Fred van Iersel. Aan het einde daarvan, en op basis daarvan, worden een aantal lijnen geschetst die de basis vormen voor de geschiedschrijving vanaf 1989. Deze lijnen zijn enerzijds van structurele aard (de organisatie) en anderzijds van culturele aard (de inhoud). Daarna worden een aantal algemene ontwikkelingen geschetst voor de periode 1989-2019. Het gaat hier om de namen van de hoofdaalmoezeniers en om publicaties die een wat algemener karakter hebben, zoals het KASKI-onderzoek naar de geestelijke verzorging en een onderzoek naar veranderingen in de populatie van gevangenen. In het derde deel worden dan de krachtlijnen uitgewerkt die aan het begin zijn geïdentificeerd. Hiervoor zijn de tijdschriften *Zandschrift* en *Pastorale Verkenningen* bestudeerd, waar nodig en mogelijk is gebruik gemaakt van aanvullende literatuur. Op deze manier is een overzicht gekregen van enkele ontwikkelingen in de genoemde afgelopen periode van het r.-k. justitiepastaat. De onderdelen van deze paragraaf hebben de titels 'zorg en staat', 'staat en kerk', 'kerk en maatschappij', 'maatschappij en beroep'. Deze overlappende subtitels maken duidelijk dat het niet eenvoudig was harde onderscheidingen aan te brengen in het materiaal.

2. Voorgeschiedenis tot 1989

De begintijd van het georganiseerde justitiepastaat zoals we het tegenwoordig kennen – als samenwerking tussen kerken en rijksoverheid – ligt voor de Tweede Wereldoorlog. Enerzijds kwamen de confessionele organisaties met vroege vormen van reclasseringswerk, pogingen om mensen na gevangenschap weer in de samenleving te integreren. Aan de andere kant ging de overheid, het was de begintijd van de verzorgingsstaat, zich meer bemoeien met maatschappelijke problemen. Detentie had volgens de geldende opvattingen 'zedelijke en godsdienstige oorzaken' en die konden door kerk en staat worden aangepakt. Langzamerhand kwam er ook aandacht voor de sociaal-economische aspecten van gevangenschap en voor de persoonlijkheid van de delinquent. De aalmoezeniers in de gevangnissen kwamen tot samenwerking en ze ontwikkelden zich langzaam tot de morele specialisten in de gevangnissen. Een wet uit 1932 bepaalde dat elke instelling een 'bedienaar' diende te hebben van protestantse, katholieke of joodse huize met een benoeming door de lokale kerkelijke overheid. De toegang tot de instelling werd geregeld door de minister, de bezoldiging van deze bedienaren werd gedaan door het Rijk. Wat ze deden was celbezoek, 'godsdienstoefeningen' (vieringen, diensten), onderwijs (catechese) en het behartigen van de

godsdienstige belangen van gevangenen 'in het algemeen'.³

Na de oorlog werd in 1949 het instituut 'hoofdaalmoezener' (hoofdpredikant) ingesteld. Dit paste in het meer centrale, aansturende beleid van de overheid na de oorlog, de uitbreiding van het welzijnswerk, en de grotere aandacht voor de sociale mensenrechten, waaronder dat van godsdienstvrijheid en de uitoefening daarvan. Zo ontstond meer aandacht voor wat we nu geestelijke verzorging noemen. De geestelijke verzorging van politieke delinquenten na de oorlog (collaborateurs, militairen, NSB'ers)⁴ maakte duidelijk dat er een professionalisering van dit werk moest plaatsvinden: betere afspraken met de overheid, duidelijkere taakverdeling tussen kerk en staat, voltijdse aanstelling van de geestelijken en het formuleren van eisen van geschiktheid. In een wet van 1953 krijgt de aalmoezener een vaste, onmisbare positie in de inrichting en wordt zijn werk geïntegreerd in het geheel van de delinquentenzorg. Hierin paste ook de benoeming van een vaste contactpersoon tussen overheid, kerk en de geestelijke verzorgers. Zo werd rector Kroon de eerste hoofdaalmoezener. In het convenant dat werd opgesteld en waarin de wederzijdse rechten en plichten werden geformuleerd, werd bepaald dat de overheid het werk van de aalmoezeners faciliteert. Kroon probeerde bij de modernisering van justitie aan te sluiten door de organisatie op te zetten en de aalmoezeners te scholen in criminologie, medische wetenschap, en psychologie.⁵

Opeenvolgende hoofdaalmoezeners probeerden enerzijds de onafhankelijkheid van de dienst ten opzichte van het ministerie en de diocesen te handhaven en tegelijkertijd te werken aan de professionalisering van de aalmoezeners. Mede omdat de opvolger van Kroon, Verheggen, niet uit Den Haag kwam, werd zijn positie opgewaardeerd en gelijkgesteld aan de hoofdpredikant: de hoofdaalmoezener werd ambtenaar en kreeg een eigen bureau. Dat werd het begin van de oecumenische samenwerking in het justitiepastoraat. Onder hoofdaalmoezener Schraven vond een consolidering en professionalisering van het werk plaats en kwam er meer aandacht voor de (niet per se godsdienstige) rechten van gedetineerden. Door deze bredere focus van het werk kwam er ook meer contact met de leiding van de inrichtingen. Het Tweede Vaticaans Concilie bracht ook in het justitiepastoraat veranderingen. Het vanzelfsprekende van het kerkelijke instituut begon te verschuiven door verschillende ontwikkelingen: de introductie van de pastoraal werk(st)er die beter dan de priester kon voldoen aan de hogere professionele eisen die door de overheid aan het beroep werden gesteld, de opkomst van theologische stromingen die kritisch stonden ten opzichte van kerkelijke en maatschappelijke machtsstructuren, en de secularisatie die een

³ Ibid., 93-103.

⁴ J. van Gennip, 'Paters, pastoraat en politieke delinquenten. De rol van de Nederlandse jezuïeten bij de resocialisatie van politieke delinquenten na de Tweede Wereldoorlog', in C. Dols et al. (red.), *Dienstbaar onder vuur. Religieuzen en de Tweede Wereldoorlog* (Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2016), 199-222.

⁵ Van Iersel, 'Katholiek justitiepastoraat', 104-116.

druk stelde op de vanzelfsprekende aanwezigheid van de aalmoezenier en de facilitering/financiering door de overheid. Tenslotte droeg ook de afslanking van de verzorgingsstaat en de heroverweging van de verhouding tussen kerk en staat bij aan de genoemde verschuiving. De reactie van de hoofdaalmoezeniers op deze ontwikkelingen was een duidelijkere profilering van het werk en van de aalmoezenier.⁶

Op basis van deze samenvatting zijn een aantal thema's te destilleren die gebruikt worden om de informatie over de geschiedenis na 1989 te ordenen.⁷ Naar sociologisch gebruik wordt onderscheiden tussen structurele veranderingen (die de verhoudingen tussen mensen beschrijven, de meer organisatorische aspecten van het samenleven) en de culturele veranderingen (die meer de waarden en normen, de inhoud van de verhoudingen beschrijven). Bij de structurele veranderingen is er aandacht voor de centralisatie van het justitiewerk door de kerken en de integratie ervan in justitie, de samenwerking met welzijnswerk en reclassering, de grotere aandacht voor de humanisering van het strafrecht en de opkomst van EXODUS en andere christelijke vormen van opvang na detentie. Dit heeft de titel 'zorg en staat'. Hiermee verbonden is de kwestie van het benoemingsrecht van de aalmoezeniers en de verhouding kerk en staat. Anders gezegd: is de geestelijke verzorging van de kerk (levensbeschouwelijke stromingen) of van de overheid? Dit thema heeft het kopje 'staat en kerk'.

Voor de culturele veranderingen wordt gekeken naar secularisatie, die ook bij de gevangensmuur niet is blijven stil staan, wat er toe leidt dat de aalmoezenier het meer van zijn persoonlijk charisma dan van zijn ambt moet hebben, de opkomst van de psychologen naast en soms in plaats van de geestelijk verzorger, en de toegenomen etnische en religieuze diversiteit van gevangenen. Dit wordt beschreven onder het kopje 'kerk en maatschappij'. Hiermee verbonden zijn veranderingen in beroepsbeleving en opvattingen van de geestelijk verzorger. Het gaat hierbij om de specialisering en professionalisering van het categoriaal pastoraat en de beïnvloeding van dat zelfbeeld door moderne wetenschappelijke inzichten die in toenemende mate leidend worden voor het beroepsbeeld. Deze ontwikkelingen worden samengevat onder het kopje 'maatschappij en beroep'.

3. Algemene ontwikkelingen

De Hoofdaalmoezenier is het gezicht van de justitieaalmoezeniers naar de kerk en de overheid. Wie waren dat in deze periode? Van 1989-1992 was het Gerard de Wit, een priester van het diocees Haarlem, van 1992-2002 John

⁶ Ibid., 116-139.

⁷ Een overeenkomstige ordening biedt F. van Iersel et al., (2009). 'Justitiepastoraat te midden van maatschappelijke en religieuze ontwikkelingen. Een inleiding op het *Handboek*', in A.H.M. van Iersel et al. (red), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat* (Budel: Damon, 2009), 11-27.

Hendrickx, die werd opgevolgd door diaken Fred van Iersel. In de zesde jaargang van *Pastorale Verkenningen* (pp 40-42) kreeg hij de gelegenheid te vertellen wat zijn inzet zou worden. Hij wilde de vrijheid van gedetineerden waarborgen door een sterke overheid en een sterke kerk. Een goede samenwerking tussen beide was nodig om dat te bereiken. Verder wilde hij de cultuur van vergelding doorbreken door het overwinnen van het zondebokmechanisme. Het christendom zou met haar ethische boodschap zo meer middenin de samenleving komen te staan. Ten derde, daarbij aansluitend, wilde hij in gesprek met de samenleving laten zien dat het mogelijk is samen te leven op basis van godsdienst en levensovertuiging en dat die een positieve bijdrage leveren aan de kwaliteit van het samenleven. Van Iersel wilde kortom in de functie van aalmoezenier pleiten voor een inclusieve overheid, kerk en samenleving waarin religie een gezonde rol vervult. Na zijn plotselinge aftreden in 2010 vervulde adjunct Ed Teuns de functie van hoofdaalmoezenier ad interim, waarna Jan van Lieverloo de taak overnam in 2012. Vanaf 2015 deelde hij het hoofdaalmoezenierschap met Ryan van Eijk, die vanaf 2017 de taak alleen uitoefent.

Een tweede algemene ontwikkeling betreft de ontwikkeling van het aantal gevangenen en de titel waarop ze gevangen worden gehouden. Om dit voor de hele periode uit te zoeken zou een aparte publicatie vergen, maar voor een groot deel ervan is dit al beschreven door Van der Heide en Choenni.⁸ In 2006 waren 13 per 1.000 inwoners gevangen, een totaal van 16.200 mensen. Daarvan zat 36% in preventieve hechtenis, was 41% veroordeeld en wachtte 16% op uitlevering of zat in vreemdelingenbewaring. De meest voorkomende misdaden waren geweldsdelicten, vermogensdelicten en overtreding van de Opiumwet. 56% van de gevangenen was buiten Nederland geboren. Autochtonen werden voornamelijk vastgehouden wegens vermogensdelicten of verkeersdelicten. 6% van de gedetineerden zijn vrouwen. Het aantal TBS maatregelen steeg in de periode 1989-2006 van 855 naar 1.932. Het aantal plaatsen in de behandel- en opvang-inrichtingen van justitie steeg in deze periode van 1.000 naar 2.700 plaatsen. Na het eerste decennium van de 21^e eeuw daalt de criminaliteit echter, en daarmee ook het aantal gedetineerden. Dit korte overzicht geeft een beperkt beeld van de veranderingen in de periode 1989-2019. Duidelijk is wel dat na een groei sinds 2010 een duidelijke afname optreedt van het aantal gedetineerden, dat er andere straffen dan detentie worden ingevoerd en dat met migratie en de meer open grenzen ook de diversiteit van en onder gevangenen is toegenomen.

Een laatste algemene trend betreft de religieuze belangstelling van de gedetineerden. Dat is beschreven in een onderzoek van Spruit, Bernts en Woldringh uit 2003.⁹ In 2002 was volgens het onderzoek ongeveer 30% van

⁸ W. van der Heide et al., 'Kwantitatieve ontwikkelingen in de strafrechtketen, 1995-2006', in A.H.M. van Iersel et al. (red), *Handboek justitiepastoraat*, 55-86.

⁹ L. Spruit, et al., *Geestelijke Verzorging in justitiële inrichtingen. Een onderzoek bij directeuren, geestelijk verzorgers, en ingeslotenen in het gevangeniswezen, jeugdinstellingen en tbs-klinieken* (Nijmegen: KASKI/ITS, 2003).

de gedetineerden niet geloofsgebonden, onder de jeugd was dat zelfs 39%. Van de gelovige gedetineerden identificeerde 30% zich als katholiek (jeugd: 20%), 20% islamitisch (jeugd 26%) en 10% protestants (onder tbs'ers 16%). Er waren in dat jaar 36 fte katholieke geestelijke verzorgers, 35 fte protestantse, 19 fte humanisten en 17 fte islamieten werkzaam. Het onderzoek wees verder uit dat de portefeuillehouders 'geestelijke verzorging' in de inrichting over het algemeen tevreden waren over de inzet van de geestelijke verzorging in de inrichting, met name over de grotere denominaties. In de gevangenis gaat men over het algemeen vaker naar de kerk dan buiten de gevangenis; over de diensten heerst grote tevredenheid. Ook de gespreks-groepen worden goed gewaardeerd. Sindsdien is een dergelijk omvattend onderzoek niet meer gedaan; wel is er een regelmatige voorkeurspeiling waarin gedetineerden kunnen aangeven of ze een voorkeursdenominatie hebben en zo ja welke.

4. Zorg en staat

Het overheidsbeleid richting gedetineerden is sinds 1989 gekenmerkt door twee, voor een gedeelte tegenstrijdige ontwikkelingen.¹⁰ Aan de ene kant wordt gewerkt aan meer geïntegreerde en geïndividualiseerde zorg. Na 1989 werd de begroting van justitie verhoogd om in te zetten op de bestrijding van jeugdcriminaliteit, zware criminaliteit, en vreemdelingenbewaring. Ook werd meer aandacht besteed aan minder zichtbare vormen van criminaliteit, zoals cybercrime, financiële misdaden en georganiseerde criminaliteit. In de begroting kwamen veiligheid en preventie centraal te staan, en werd ingezet op het verminderen van recidive. Daarvoor moest er worden samengewerkt met andere partners en kwam er meer aandacht voor de gezinsproblematiek van gedetineerden. Een voorbeeld is de in 1989 ingevoerde wet op de jeugdhulpverlening, waarin gewerkt wordt aan een samenhangend stelsel, aan hulp op maat en een terugkeer in de gezinsstructuur beoogd wordt.

Aan de andere kant werd na 1985 het strafrecht strikter gehandhaafd ter beveiliging van de samenleving en om tegemoet te komen aan het maatschappelijk rechtsgevoel. Dit was een reactie op het beleid dat vanaf midden jaren zestig gevoerd werd, waarbij in de gevangenis gewerkt werd met leefeenheden die een minimale beperking kenden. Dit beleid sloeg al vanaf midden jaren zeventig om. Dit leidde tot een uitbreiding van de gevangenscapaciteit en meer nadruk op het risico dat de gedetineerde vormde, niet zozeer op de resocialisatie. De re-integratie werd verder beperkt door het beleid 'werkzame detentie' dat vanaf midden jaren negentig werd ingezet: er kwam een standaardregime waarin arbeid centraal kwam te staan en waarmee de inrichtingen kostendekkend zouden moeten worden. Voor bepaalde categorieën gedetineerden werden speciale inrichtingen

¹⁰ M. van Koppen, 'Perspectief op beleid', in A.H.M. van Iersel et al. (red), *Handboek justitiepastoraat*, 87-100.

ingesteld, zoals voor vreemdelingen en bolletjesslikkers.¹¹ Tenslotte werd in deze periode een discussie gestart over levenslang gestraften, wat er mee te maken heeft dat er sinds 2000 meer levenslange gevangenisstraffen worden uitgesproken (zie de discussie in *Pastorale verkenningen* 1, nr. 4 2007). Verder werd er ingezet op vereenvoudiging in het soort detentieregimes en alternatiever straffen zoals de taakstraf.

Voor de justitiepastor stelt zich de vraag hoe hij/zij zich tegenover dit beleid verhoudt. Over de verharding van het strafrecht en de langere straffen kunnen kritische vragen gesteld worden: waar blijft barmhartigheid? De beperking van de middelen voor resocialisatie zegt iets over de vergevingsgezindheid in de samenleving. Sommige pastores hadden en hebben gewetensbezwaren bij de praktijk van vreemdelingenbewaring. En ook kan de vraag gesteld worden of de justitiepastor geïntegreerd moet werken en of de vrijplaatsfunctie daardoor niet in het gedrang komt. De artikelen die hierover in deze periode verschenen zijn voornamelijk beschrijvend van aard. Blom beschrijft de beleidsnota 'werkzame detentie' uit 1994 waarin de steekwoorden 'veilig-menswaardig-doelmatig' centraal staan: justitie moet een bijdrage leveren aan de veiligheid van de samenleving door mensen tijdelijk op te sluiten en recidive terug te dringen.¹² Van Eijk beschrijft het veranderde strafklimaat en dat de terugkeer naar de samenleving afhankelijk wordt van een risicotaxatie.¹³ Viersen behandelt de modernisering van het gevangeniswezen in 2014 waarin het basis/plusprogramma werd ingevoerd, de cursus Kiezen voor Verandering (KVV) werd verplicht en het re-integratiecentrum (RIC) in de inrichtingen kwam.¹⁴ Het doel van deze veranderingen is dat gedetineerden verantwoordelijkheid nemen voor hun eigen resocialisatieproces en het vergroten van hun zelfredzaamheid. Aangezien de veranderingen zowel positieve als kritische kanten kennen, en duidelijke richtlijnen niet gegeven kunnen worden, kan de conclusie alleen maar die zijn die Walther Burgering trok in *Zandschrift* (8, nr. 3), dat de mate van geïntegreerd werken voor iedere justitiepastor een professionele keuze is.

Een belangrijke ontwikkeling op zorggebied, die zowel justitie als de kerken raakte, was de opkomst van de Exodushuizen. In 1986 werd het eerste Exodushuis opgericht, en het aantal groeide stevig in de jaren negentig. Het

¹¹ Ibid., 90-99.

¹² M.B. Blom, 'De plaats van de pastor in een justitiële inrichting', in M.B. Blom (red.), *Muurvast. Verhalen uit het justitiepastaat* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1996), 9-13.

¹³ R. van Eijk, 'De wet naleven of luisteren naar de boodschap? Justitiepastor te midden van een veranderend strafrecht', in T.W.A. de Wit et al. (red.), *Van kwaad verhalen. Context en praktijk van het justitiepastaat* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2010), 5-24.

¹⁴ Y. Viersen, 'De vragen van gedetineerden en het antwoord van de Participatiesamenleving', in Th.W.A. de Wit et al. (red.), *Lost in translation? De (ex-)gedetineerde in de participatiesamenleving* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2014), 51-60.

was met name hoofdpredikant ds. Jan Eerbeek die voor deze zorg gepleit heeft en de betrokkenheid van de justitiepastor hierbij benadrukt (bijvoorbeeld in *Zandschrift* 2, nr. 2 1997 p. 63-69). Zijn visie was dat de justitiepastor een warme overdracht kon doen van de gedetineerde via de kerken naar de samenleving. De Exodushuizen hebben een uitgebreid programma van begeleiding, waarin niet alleen wordt gewerkt aan werk en relaties maar ook aan zingeving. Dat heeft te maken met het inzicht van Eerbeek, dat de terugval in de criminaliteit te maken heeft met blokkades die een nieuwe manier van leven in de weg staan. Blokkades in de zin van persoonlijke problematiek en het ontbreken van de maatschappelijke voorwaarden voor verbetering. Daarin probeerde hij door een scala van nazorgactiviteiten, deels verbonden met een Exodushuis, te voorzien: niet alleen begeleid wonen en werkervaringsplaatsen, maar ook religieuze vieringen.¹⁵ In 2006 besteedde *Pastorale Verkenningen* wederom aandacht aan het belang en het aanbod van christelijke nazorg, dat ondertussen was uitgebreid met Kerken met Stip.¹⁶ De opkomst van deze vormen van nazorg paste geheel in de visie van een maatschappelijk herstel door een samenhangende aanpak; de nazorg dient al in de inrichting te beginnen en door de reclassering begeleid te worden (zie ook Vooijs in *Zandschrift* 2, nr. 2 1997 p. 55-62). In 2006 werd het effect van de Exodusmethode geëvalueerd en de resultaten waren bijzonder positief te noemen.¹⁷

5. Staat en kerk

De inzet van het overheidsbeleid om enerzijds strenger te straffen en te handhaven, anderzijds meer geïntegreerde zorg te verlenen, stelde wel nieuwe vragen aan de positie van de justitiepastor in de inrichtingen, maar de principiële verhoudingen tussen kerk en staat werden niet ter discussie gesteld. Een belangrijke verandering was de inrichting van de Dienst Geestelijke Verzorging bij het ministerie van Justitie gebaseerd op het zogenaamde Grondslagdocument, waarin de samenwerking tussen kerk en staat werd vastgelegd. De eerste directeur was Ron Vermeulen (een interview met hem is opgenomen in *Zandschrift* 9, nr. 3 2004) die werd opgevolgd door de huidige directeur Thea Bogers. Dit zorgde weliswaar voor inperking van de autonomie, maar de uitgangspunten van de verhouding kerk en staat bleven bestaan: duaal (denominatie en staat) en paritair (gelijkwaardig), denominatief, integraal werken in de inrichting met samenwerkende teams.¹⁸

¹⁵ J. Eerbeek, 'Nazorg aan ex-gedetineerden', in M.B. Blom (red.), *Muurvast. Verhalen uit het justitiepastaat*, 275-281.

¹⁶ R.J. de Vries et al. 'Kerk met stip - naar een inclusieve kerk? Een case study', in Th.W.A. de Wit et al. (red.), *Lost in Translation?*, 77-94.

¹⁷ M. Moerings et al., *Exodus, op de goede weg? Eindrapportage van het evaluatieonderzoek naar Exodus* (Den Haag: BJU, 2006).

¹⁸ J. Eerbeek et al. 'Positie en werkwijze van het justitiepastaat in de inrichtingen', in A.H.M. van Iersel et al. (red.), *Handboek justitiepastaat*, 101-112.

Of, zoals Van Eijk schreef: de Geestelijke Verzorging werkt in twee sferen en dat is juist haar meerwaarde voor justitie.¹⁹ Over de verhouding tussen het justitiepastoraat en de kerk(en) is in de geraadpleegde tijdschriften niet zoveel geschreven. In *Zandschrift* 5, nr. 2 (2000) verscheen een artikel van Gerelings en Plaisier over deze verhouding voor de protestanten, maar vanuit katholieke kant is er niets verschenen. *Zandschrift* 9, nr. 1 was een themanummer over kerkelijkheid en zending. Vermeldenswaard is wel de nieuwe gedragscode voor pastoraal werkenden die in de RKK werd opgesteld na de misbruikaffaires die aan het begin van de 21e eeuw aan het licht kwamen. Deze code geldt ook voor de justitiepastores, die immers met een zending van de bisschop werken.

6. Kerk en maatschappij

Hierboven is al beschreven dat een van de pijlers van het overheidsbeleid was om een meer gedifferentieerde zorg te bieden aan doelgroepen, zodat die beter begeleid worden en een lagere kans op recidive zullen hebben. Deze diversificatie werkt ook door in de aanpak van justitiepastores. Zo is er in jaargang 1997 van *Zandschrift* aandacht voor zedendelinquenten (nr. 2) en voor vrouwen in detentie (nr. 1). Dit laatste onderwerp wordt verder uitgewerkt in een special van *Pastorale Verkenningen* (6, nr. 3 2011): beschreven wordt dat pastoraat en vieren in een vrouwengevangenis aandacht voor andere aspecten vraagt, er is een bijdrage over vrouwen bij Exodushuizen, er wordt aandacht gevraagd voor achterblijvende vrouwen met kinderen als de man in detentie is, en voor vrouwen in vreemdelingenbewaring. Voor het pastoraat in jeugdinstellingen is er aandacht in *Zandschrift* (8, nr. 4) en opnieuw – aanleiding zijn de veranderingen in deze instellingen – *Pastorale Verkenningen* (4, 2008): de opvanginstellingen behoorden sindsdien tot het verleden, iedereen krijgt behandeling. In de Justitiële Jeugdinstellingen (JJI) komen alleen de gestraften, terwijl de gesloten jeugdinstellingen onder het ministerie van VWS komen te vallen.

De gewetensbezwaren die justitiepastores hebben bij vreemdelingenbewaring komen aan de orde in *Zandschrift* 10, nr. 4: mensen worden vastgezet op basis van een administratieve maatregel, er is minder rechtsbijstand, er is geen toekomstperspectief of een mogelijkheid tot uitzetting, en de ingesloten hebben geen misdad begaan. Tenslotte is er in *Pastorale Verkenningen* (1, nr. 2 2006) aandacht voor pastoraat bij gedragsgestoorde en psychiatrische gedetineerden. Gesignaleerd wordt daarin dat justitie steeds meer de opvangplek wordt nadat de zorg voor psychiatrische patiënten ‘vermaatschappelijkt’ is, met andere woorden teruggegeven aan de samenleving. In de gevangenissen wordt dit zichtbaar aan de afdelingen voor stelselmatige daders (ISD) en de inrichting van afdelingen waarin extra zorg

¹⁹ R. van Eijk, ‘Pastor en ook nog ambtenaar? Hoe twee heren geloofwaardig te dienen’, in Th.W.A. de Wit et al. (red.), *Twee heren dienen. Geestelijk verzorgers en hun beroepseer* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2011), 7-24.

verleend kan worden (EZV) en psychiatrisch penitentiaire centra (PPC's); afdelingen waarin veelal psychisch kwetsbare, laag verstandelijk beperkte, en zwaar verslaafde gedetineerden verblijven.

Tegelijkertijd werd de positie van de justitiepastores veranderd door de introductie van nieuwe denominaties. Was er voor 1989 een vrij duidelijk overzicht van protestantse, katholieke, en humanistische GV, in de jaren negentig en daarna nam het aantal denominaties, parallel aan de maatschappelijke diversiteit, toe. De islam werd een erkende, volwaardige denominatie, net zoals het hindoeïsme en boeddhisme. Deze verandering ging, ook binnen het corps justitiepastores, niet zonder slag of stoot. In *Zandschrift* (6, nr. 2 2001) was aandacht voor deze verandering en de moeizame integratie van imams en pandits in de lokale teams en in de inrichtingen. Walther Burgering stelde in een artikel (pp. 5-13) zelfs de vraag of imams wel geestelijk verzorger zouden willen en kunnen zijn. Zijn conclusie toen was dat de imams geen volwaardige collega's kunnen zijn omdat volgens hem centrale sturing ontbreekt, de opleiding niet gelijkwaardig is, omdat zijn ervaring is dat de imams niet weten wat de bedoeling is en omdat ze in de geloofsgemeenschap geen vergelijkbare positie hebben zoals in de christelijke kerken. De discussie werd in het daaropvolgende nummer voortgezet met enkele kritische reacties op de opinie van Burgering. De verdere denominatieve verdeling vond echter plaats, en heeft ook zijn weerklink onder de diverser wordende populatie.

Een laatste thema op het grensvlak van kerk en maatschappij is de herstelgerichte benadering. Dit thema is door de overheid opgepakt en een zelfstandige aanpak geworden, maar het was al het uitgangspunt van het *Handboek Justitiepastoraat* waar het justitiepastoraat bij wil en kan aansluiten. Het gaat erom dat gestraften in de gelegenheid worden gesteld hun daad te herstellen door contact met de slachtoffers, daardoor ook een maatschappelijk herstel door te maken en ook een persoonlijke verandering door deze confrontatie. Christelijke begrippen als verzoening, berouw en barmhartigheid, vergeving spelen hierbij een belangrijke rol. De eerste keer dat hier aandacht aan werd besteed is in *Zandschrift* 6, nr. 2 (2001) met een artikel uit België van A. Neys en van A. Coyle uit Groot-Brittannië. *Pastorale Verkenningen* besteedde in 2012 (7, nr. 3) en 2017 (12, nr. 1) twee themanummers aan het belang van wederzijds contact tussen dader en slachtoffer. Het herstelgericht werken komt met name naar voren in de nazorg, als de ex-gedetineerde terug komt in de maatschappij en met zijn daad moet omgaan, bijvoorbeeld als hij slachtoffers tegenkomt. Het belang in deze fase van vrijwilligers²⁰ en van pastoraat²¹ is vanuit de praktijk van

²⁰ W. Timmer, 'Herstelgericht pastoraat en diaconie. Vrijwilligerswerk en oriëntatie op nazorg', in A.H.M. van Iersel et al. (red), *Handboek justitiepastoraat*, 267-291.

²¹ V. Rooze et al., 'Herstelgericht werken in pastoraat en nazorg vanuit praktijk-theoretisch perspectief', in T.W.A. de Wit et al. (red), *Grensverkeer. De meerstemmigheid van de geestelijk verzorger bij justitie* (Tilburg-Amsterdam: CJP, 2013) 51-66.

justitiepastores beschreven. In 2014 reflecteerde Theo de Wit op de theorie en praktijk van de herstelgerichte benadering.²² Hij signaleert dat hierdoor begrippen als gerechtigheid en barmhartigheid in de praktijk gebracht worden, begrippen die in een seculiere samenleving verdwijnen waardoor de samenleving eigenlijk onmenselijker wordt. Ook wordt door de herstelgerichte benadering uitgedrukt dat gedetineerden onderdeel zijn van de samenleving en daar ook weer naar terug moeten kunnen keren na hun straf uitgezeten te hebben.

7. Maatschappij en beroep

Hoe reageerden de geestelijk verzorgers op de nieuwe uitdagingen die aan hun werk werden gesteld? Dit heeft twee aspecten: wat ze doen en hoe ze zichzelf als beroepsgroep neerzetten. Als eerste de vraag wat ze doen. In *Zandschrift* (5, nr. 3 2000) geeft Kees Vermeiden een samenvatting van een rapport over 'de kwaliteit van het justitiepastoraat'.²³ Het rapport concludeert dat pastores de zingeving, het welzijn, en de sociale verbondenheid bevorderen. De gesprekken die gevoerd worden gaan over existentiële vragen, over contingentie ervaringen, over persoonlijke behoeften en relationele problemen. De begeleiding die pastores geven bestaat uit belangstelling en begrip (het rapport spreekt van 'zorgzame nabijheid'), en pastorale begeleiding/therapie. De pastores baseren zich voor hun werkzaamheden op hun persoonlijke geloofsovertuigingen en de vragen die spelen. Een bepaalde geloofsovertuiging dragen ze daarbij niet uit, de band met de kerk is dun. Met deze opvatting en invulling van hun werk sluiten de pastores aan bij de visie van Ter Borg, die concludeert dat geestelijke verzorging belangrijk is voor het in stand houden, herstellen en versterken van uiterst vitale zingevingsprocessen bij individuen en de samenleving als geheel²⁴, en bij de conclusies uit het proefschrift van Fons Flierman.²⁵

Hoe zetten de geestelijk verzorgers zich als beroepsgroep neer? Afgaand op de artikelen in *Zandschrift* van Rein de Wit (1, nr. 2 1996) en Gerard Dekker (6, nr. 1 2001) is het beeld van hulpverlener dominant. De Wit schrijft dat de geestelijk verzorger een hulpverlener is die een eigen terrein van hulpverlening bestrijkt waarvoor hij geschoold en dus deskundig is. Dat

²² T.W.A. de Wit, 'Netwerken boeten. Mogelijkheden en obstakels voor herstellend recht in een participatiemaatschappij', in Th.W.A. de Wit et al. (red.), *Lost in Translation?*, 51-60, 15-24.

²³ A.D.M. Flierman et al., *De kwaliteit van het justitiepastoraat. Empirisch-theologisch onderzoek naar de opvattingen van de katholieke justitiepastores over het justitiepastoraat* (Den Haag: Dienst Justitiële Inrichtingen en Dienst Geestelijke Verzorging, 2000).

²⁴ M. ter Borg, *Waarom geestelijke verzorging? Zingeving en geestelijke verzorging in de moderne maatschappij* (Nijmegen: KSGV, 2000).

²⁵ F. Flierman, *Geestelijke verzorging in het werkveld van justitie. Een empirisch-theologische studie* (Delft: Eburon, 2012).

terrein omvat de hele mens onder het aspect van diens geestelijk functioneren. Deze hulpverlening staat in een traditie (de christelijk-religieuze dimensie van het leven) en in een kerkelijk kader. De bijdrage van Dekker heeft de veelzeggende titel 'van pastoraat naar hulpverlening'. Hiermee geeft hij aan dat de geestelijke verzorgers een dubbele positie, taak en rol hebben, die niet altijd dekkend zijn. Hij maakt de kritische opmerking dat het gevolg is dat de geestelijk verzorgers hun eigen weg zoeken om met deze dubbele rollen om te gaan. Over de vraag of er voor dit beroep eigen voorzieningen moeten komen, werd in *Zandschrift* 10, nr. 1 gediscussieerd door Vermeiden en Van Eijk. Vermeiden concludeert dat er naast de denominatieve belangen ook gezamenlijke belangen zijn en die kunnen door een eigen beroepsvereniging beter gearticuleerd worden. Van Eijk concludeert kritisch dat er in de opleidingen nog weinig specialisering is in de richting van geestelijke verzorging. Als het een vak apart is zou er volgens hem ook een aparte opleiding moeten komen. In deze vraag is ondertussen aan verschillende universiteiten en hogescholen voorzien.

8. Conclusies

Aan het begin van dit artikel werd geschetst dat het beleid van de overheid richting gedetineerden door twee ontwikkelingen werd bepaald: enerzijds strenger straffen en strikter handhaven van het detentieregime, anderzijds differentiatie van detentieregimes en intensivering van de (na)zorg. Het bleek gedurende het onderzoek dat deze twee lijnen bepalend zijn voor de reacties en opstelling van justitiepastores in de periode na 1990. Aan de ene kant worden de pastores geconfronteerd met de consequenties van het strengere regime: meer spanningen, vollere cellen, druk op de collega's, en de intensere sociale, persoonlijke en morele dilemma's die dat oproept – ook bij de gedetineerden. Aan de andere kant worden de justitiepastores gevraagd meer onderdeel te worden van het zorgsysteem in de inrichtingen en worden ze uitgedaagd zich meer te differentiëren naar de specifieke inrichting waarbinnen ze werken (jeugd, vreemdelingen, TBS). Ook het opzetten van nazorgprojecten als Exodus, het meewerken aan de herstelgerichte benadering (en het aanbieden van trainingen op dit terrein), en – recent – de bijdrage van geestelijke verzorging aan het leefklimaat in justitiële inrichtingen²⁶ past in de grotere betrokkenheid van justitiepastores bij de groeiende vraag naar zorg binnen justitie. De inrichting van DGV past hier in zoverre bij dat hiermee de geestelijke zorg wordt gezien als een belangrijk aspect van de zorg binnen justitiële inrichtingen. De pastores reageerden hierop door hun werkzaamheden meer voor het voetlicht te brengen en in seculier-functionele termen te omschrijven, en door te werken aan een eigen opleiding en beroepscode.

²⁶ T. Bernts, *De bijdrage van geestelijke verzorging aan het leefklimaat in justitiële inrichtingen* (Nijmegen: KASKI, 2019).

Momenteel staat de (r.-k.) geestelijke verzorging er goed voor: de afspraken tussen kerk en overheid staan overeind, het werk wordt gewaardeerd door de gedetineerden en binnen de inrichtingen, de relaties met vrijwilligers-initiatieven en nazorginitiatieven zijn goed. Toch zijn er wel een aantal ontwikkelingen die voor de toekomst aandacht vragen. Als eerste kan de secularisatie van de samenleving genoemd worden. Het aanbod van (christelijke) geestelijke verzorging wordt nu nog goed aangenomen, maar de regelmatige voorkeurspeilingen zullen laten zien of die belangstelling blijft. De vraag is of de overheid via de DGV deze secularisatie, die ook voor de zichtbaarheid van de kerk als zedende instantie gevolgen heeft, zal aangrijpen om de geestelijke verzorging op een meer algemene noemer te brengen. Een tweede ontwikkeling betreft de grotere culturele en etnische diversiteit van gedetineerden, door secularisatie en mondialisering. Dit rechtvaardigt de vraag naar een grotere diversiteit in het aanbod van geestelijke verzorging en maakt het relatieve gewicht van de afzonderlijke denominaties kleiner. Ook moet op de locaties in meer diverse teams worden samengewerkt. Voor de pastor betekent dit dat er een grotere flexibiliteit wordt gevraagd, om de vertaalslag te maken tussen de eigen levensbeschouwelijke traditie, zijn werkomgeving en de gedetineerde.

Een derde ontwikkeling betreft de verandering van de populatie, met name waar het gaat om mensen met een psychische tekortkoming of ziekte, verminderde intellectuele of sociale vaardigheden, of verslavingsproblematiek. Dit vergt aan de ene kant meer vaardigheden om hiermee om te gaan en een grotere verbondenheid met de andere disciplines en collega's binnen de inrichtingen. Dit betekent ook iets voor de opleidingen die er op dit terrein zijn. Aan de andere kant betekent dit ook dat de justitiepastores meer te maken krijgen met de nazorg en daar een grotere rol in kunnen gaan spelen, als verbinder of bij overdracht. Een vierde ontwikkeling betreft de maatschappelijke trend van verharding van straffen, intensievere regimes in de inrichtingen (meer werken), maar ook van zwaardere misdaad en geweld op straat. Dit roept een maatschappelijke reactie op die aan de maatschappelijke re-integratie van gedetineerden niet ten goede komt. Ook hier hebben de justitiepastores een belangrijke rol. Juist door hun positie op het grensvlak van justitie en samenleving, en juist door de levensbeschouwelijke bagage van de christelijke traditie, kunnen zij woorden geven (en ritueel vormgeven) aan de gedachte dat na schuld en boete ook verzoening en vergeving mag volgen. Dit maakt duidelijk wat eigenlijk voor alle vier de uitdagingen geldt, dat de rollen van pastor en hulpverlener misschien niet helemaal congruent zijn, maar voor de toekomst van het beroep wel degelijk bij elkaar gehouden dienen te worden.

Grond onder de voeten!?

Over het omgaan met de waarheidsvraag in de pastorale begeleiding van gedetineerden¹

Jan Kraaijeveld

1. Inleiding

Het is niet wit, het is niet zwart, het is grijs! De ontdekking van grijs gebied, van strategisch met de waarheid omgaan, van beter zwijgen dan de waarheid spreken, heeft mijn naïviteit over waarheid, onwaarheid en leugen een enorme opdoffer gegeven. Met de bagage van mijn christelijke opvoeding en naïviteit stapte ik 24 jaar geleden in het justitiebootje. Meer dan in het kerkelijke gemeentepastoraat waaruit ik afkomstig was liep ik op tegen het horen van verhalen vanuit een verschillend perspectief. Door de ontmoeting met de (mogelijke) dader van een delict en zijn verhaal wordt dat wat de media schrijven opeens gekleurd en wordt wat in rapportages staat of in psychologische rapporten dat eveneens.

De geestelijk verzorger heeft als taak gedetineerden te begeleiden op het gebied van levensbeschouwing en de vrije uitoefening van hun religie. Het is een juridisch verankerd recht van gedetineerden ook in detentie hun religie te kunnen vormgeven. De geestelijk verzorger probeert hen daarin te begeleiden door te zoeken naar 'Grond onder de voeten'. Religieus en existentieel. Tegelijk draagt hij daarbij twee petten. Die van de ambtsdrager namens de zendende kerkelijke of levensbeschouwelijke instantie en die van ambtenaar van het Ministerie van Justitie en Veiligheid. Dit overeenkomstig de scheiding van kerk en staat.

Luisterend naar gedetineerden ontkomt hij nooit aan de waarheidsvraag en hoe je daarmee omgaat in de begeleiding van gedetineerden. Met name wanneer je vermoedt dat er iemand onschuldig vast zou kunnen zitten.

In deze bijdrage verken ik de spanning tussen de twee rollen van ambtsdrager en ambtenaar in het omgaan met de waarheidsvraag. Daarbij ga ik na welke invloed de eigen biografie daarin vervult. En ik zoek een manier om met de spanning om te gaan in de opdracht van de geestelijke verzorger om te luisteren.

¹ Dit is een bewerking van de inleiding die ik hield op het minisymposium ter gelegenheid van mijn afscheid als justitiepredikant met als thema: *Grond onder de voeten?! "Over Geestelijke Verzorging en Justitia: omgaan met de waarheidsvraag in de begeleiding van gedetineerden"* op 7 maart 2019 in de P.I. Dordrecht. De inleiders op dit thema waren dr. Ids Smedema, theoloog en predikant-schrijver (adjunct hoofdlegerpredikant) bij de Prot GV van Defensie en mr. Floris Holthuis, strafrecht- en gespecialiseerd tbs-advocaat en sinds kort officier van justitie. Ik spreek hier over de pastorale begeleiding omdat ik afscheid nam als justitiepredikant. En dus als Christelijk Geestelijk Verzorger.

2. Vertrouwenspersoon

In de wereld van de geslotenheid van een gevangenis, waar straffen ten uitvoer worden gelegd en in de wereld van een Huis van Bewaring, waar verdachten ingesloten worden - plaatsen waar angst en onderling wantrouwen aan de orde van de dag zijn - is de geestelijk verzorger vertrouwenspersoon van de gedetineerden. Deze vertrouwensfunctie is zodanig bij de wet is geregeld dat schending van vertrouwen door de geestelijk verzorger strafbaar is gesteld. Dat is een groot goed voor beiden, zowel voor de gedetineerde als voor de geestelijk verzorger. Als vertrouwenspersoon poogt de pastor/geestelijk verzorger zich te bekeren tot de mens achter de gedetineerde en zijn delict. Hij zoekt ernaar om de ontmoeting met de gedetineerde - en zijn GV-gesprekskamer -- tot 'terreurvrije ruimte' (A.F. Verheule) te maken.² Tijd en ruimte voor de gedetineerde medemens om, in de hectiek van het bestaan in een gesloten context, te kunnen ontladen en stoom af te blazen. Een ruimte voor emoties zonder oordeel of rapportages. Een ruimte om na te denken over de levensgang en de zin en onzin daarvan. Een gelegenheid om het leven en soms de dood en zeker ook de misdaad in het gezicht te zien. Een ruimte ook om te zoeken naar bronnen van liefde en hoop in relaties op weg naar een andere toekomst.

3. Gevangenispredikant

In de laatste kerkdienst in de P.I. Dordrecht op de zondag voorafgaand aan dit symposium omschreef ik het werk van de justitiepredikant vanuit twee perspectieven: de Bijbelverhalen en de verhalen van de gedetineerden.

Eenzijds zijn er de kerkdiensten waar Bijbelverhalen centraal staan en muziek en woord en gebed. Een kruis aan de muur, iconen op de tafel, het frisse water als de bron van leven en de bloemen als teken van geloof (de bloembol), hoop (de steel) en liefde (de bloem), en hoe kwetsbaar dat is. Samen stil zijn en stil staan bij dit alles. Het Kruis als de verbinding tussen hemel en aarde, tussen het transcendente en immanente en in de relatie met de medemens. Tegelijk het symbool van Christus, het lijden (het was net weer vastentijd), schuld en vergeving en de hoop op de opstanding...

Anderzijds het samen praten in individueel verband of groepsverband over diverse levens- en religieuze thema's, samen koffie/thee drinken, waar die Bijbelverhalen ook een plaats hebben.

Leren luisteren...

Het werk van de gevangenispredikant is praten en koffiedrinken, individueel en in groepen, zoeken naar woorden, poging tot eerlijkheid en poging tot leren geven van vertrouwen en leren ontvangen van vertrouwen. Zo sprak ik honderden gedetineerden; werd er gehuild en gelachen, gebeden en naar heilige woorden geluisterd; passeerden er schrijnende en machteloos

² A.F. Verheule, *Angst en Bevrijding. Theologisch en psychologisch handboek voor pastorale werkers* (Baarn: Callenbach, 1997).

makende levensverhalen de revue en leerde ik in de loop van de jaren Luisteren. Dat wil zeggen 'doorluisteren' naar het verhaal onder en achter het verhaal. En Luisteren in de zin van de ander helpen in diens zoektocht naar zijn zelf verstaan en of er ergens een zin te vormen is daarin. Vooral om zo te kunnen onderscheiden waarop het zou moeten aankomen in het huidige leven en de toekomst van de ander, die mij zijn/haar levensverhaal vertelt.

Die verhalen waren uiteraard hun verhalen, verteld vanuit hun eigen perspectief. De verhalen van grote ego's en korte lontjes en 'ik kon er eigenlijk niks aan of tegen doen', van bedreiging door de grotere vissen, tot en met 'ik zou het weer doen'. Verhalen ook die lang niet altijd *zonder* oog voor de slachtoffers waren. Verhalen van spijt en verdriet. Wel altijd over hoe het zo gekomen was, hoe in de meeste gevallen er de schrijnende armoede was en de grote verleiding van het makkelijk geld kunnen maken. En het vastlopen daarin, niet meer terug kunnen tot en met het 'of hij schiet mij of ik schiet hem'.

(Hoe) Is het waar?

En soms waren er die andere verhalen. Waardoor er opeens iets in mij getriggerd werd. Dat hij inderdaad onschuldig zou kunnen zijn. En wat doe ik dan als geestelijk verzorger, die ook nog met andere teksten in het hoofd rondloopt over Waarheid en Gerechtigheid. De Bijbelteksten en Bijbelverhalen, waarin waarheid en recht in de omgang van God en Jezus met en te midden van de mensen oplichten. Situaties in mijn eigen leven waardoor ik me tot het omgaan met die begrippen moest verhouden. Al die verhalen leidden me soms tot het lezen van dossiers om meer te willen weten.

En ik las en zag en vroeg me af: he, zijn verhaal staat haaks op wat er in z'n dossier staat. Wie is er hier nu gek? Het kan toch niet waar zijn dat een verhoor zo gegaan is? Gevangenen die vertellen: 'Dominee, zo is het niet gegaan, dat klopt niet en het zou uit mijn dossier verwijderd worden, maar het staat er nog steeds in'. En: 'nu heb ik weer een andere casemanager, (...) een andere psycholoog, (...) een andere reclasseringsambtenaar, (...) *er wordt gewoon niet echt naar mij geluisterd.*' En ik kon me niet onttrekken aan de vraag 'wat is waar?'

Ik ben theoloog en protestants christen. Als het om de waarheid gaat hebben wij als (protestantse) christenen nogal wat pretenties: Jezus Christus, onze Heer noemt zich 'de weg, de waarheid en het leven' (Joh.14,6). Hij zocht naar waarheid, leefde in de waarheid. En verwacht van mij niet anders. Ik moet daarbij denken aan dat schitterende motet "Komm, Jesu, Komm" (BWV 229), waarin Bach deze tekst met springerige loopjes fugatisch in alle stemmen als rode lijn, hoopvol en troostend laat zingen.

De vraag: *wat is waar?* Ik kan en mag die vraag niet zomaar negeren of als lastig terzijde leggen in mijn ambt en taak als geestelijk verzorger.

Invloed van eigen biografie

Al vroeg kreeg ik daarover thuis mijn lesjes: spreek de waarheid, want liegen maakt je niet meer te vertrouwen. 'Als je liegt, gaat God schuilen' (zeggen ze

op Curaçao). Als kind kon ik me al druk maken om de leugens tijdens het strafproces van Jezus en wat een smerige streek het is om die Barabbas als alternatief voor te stellen om vrijspraak voor Jezus te voorkomen etc. Dus als dat knopje van *Maar wat is nu eigenlijk waar?* getriggerd wordt, dan gaat er bij mij wat schuren vanbinnen. Als de waarheid in het geding is in dit verhaal van deze mens die bij mij zijn hart uitstort, als het dan gaat lijken alsof er opeens allerlei waarheden zijn die elkaar tegenspreken: die van de gedetineerde, die van de officier, die van de advocaat, de getuigen, die van de reclassering en die van de rechter, die uiteraard zijn oordeel velpt op basis van wat op tafel ligt en dat – al die meningen en interpretaties - komt allemaal in het dossier van de gedetineerde en als correcties niet worden doorgevoerd..., dan gaat er bij mij zoals gezegd wat schuren vanbinnen.

4. Vragen

Het begrip waarheid lijkt in het maatschappelijke en politieke domein volledig vogelvrij te zijn. Het begrip lijkt te zijn overgeleverd aan de politieke en strategische belangenstrijd in dienst van wie aan de macht is. Men buigt voor die macht of er nu grof gelogen wordt of niet. De presidenten van de grootmachten tot en met directeuren van zorginstellingen en financiële instellingen komen met leugens weg alsof er geen verschil meer is tussen hen en criminele organisaties, waar de leugen duivelse macht heeft. De waarheid spreken? Dat zou ik maar niet doen... Eerlijk duurt het langst? Je geweten? De waarheid? Ach, wat is waarheid, zei ooit die andere rechter Pilatus al.

Wat betekent die uitspraak, die leidde tot de veroordeling van Jezus tot een gruwelijke kruisdood, voor mij die ook gelooft Dienaar van het Goddelijke Woord te zijn - en wat een karwei is dat. Toch niet dat ik het cynisme van Pilatus dan maar moet accepteren? Zou het ook tot onze taak als geestelijk verzorgers en vertrouwenspersoon van gedetineerden kunnen behoren om ons concreet in een zaak te verdiepen als ons hart geraakt wordt? Of anders gezegd, als we intuïtief en door de ervaring geleerd - en in de wetenschap dat ook wij belazerd kunnen worden - oprecht menen te horen dat er echt iets niet klopt? Wetend dat 4 tot 11 % van de gedetineerden onschuldig veroordeeld is?³

Ik citeer een paar uitspraken uit de vele pastorale gesprekken:

‘Mijn advocaat zei dat ik me moest beroepen op m’n zwijgrecht... ik heb net zolang gewacht tot de rechtszaak begon en pas toen heb ik mijn verhaal verteld. Dat is nu te laat, zei de rechter.... Ik zit nu een straf uit voor wat ik niet gedaan heb...’. ‘Maar’, zei een ander eens, zichzelf relativerend, ‘ik heb ook dingen gedaan waar ik niet voor gepakt ben’.

Weer iemand anders: ‘dat stempel van moordenaar dat op mijn voorhoofd staat, dat moet eraf... Ik was de dader niet. En zit nu al jaren

³ Cijfer gebaseerd op onderzoeksgegevens, gepubliceerd in Ton Derksen, *Onschuldig vast*, (Leusden, 2016), <https://isvw.nl/shop/onschuldig-vast/>

onschuldig vast’.

Ik las een gratieverzoek, in alle eenvoud en wanhoop geformuleerd: ‘... maar ik hoor steeds maar niets’’. Ik las een verzoek om niet uitgewezen te worden vanwege andere en zwaardere strafoplegging in een ander land en zocht contact met de advocaat om te weten: *wat is er nu precies aan de hand; wat is waar?* Ik ging met jongeren, die daartoe verlof kregen, naar een begraafplaats of een begrafenis op zoek naar hun achtergrond en familie-relaties. Ik begeleidde relatiegesprekken in de hoop dat er een weg gevonden zou worden om in de waarheid te kunnen leven....

In de meeste situaties hield ik mezelf voor dat het niet mijn taak is om me in het grensverkeer te begeven van wat tot de taak van de rechtsdeskundigen of van casemanagers of van de reclassering behoort. Bovendien had ik er ook geen tijd voor en sprak ik mezelf toe met het bekende gezegde: ‘Schoenmaker, blijf bij je leest!’ En het zat me regelmatig dwars dat ik niets kon doen, in ieder geval niets deed met die verhalen.

5. Zoeken

En waarom deed ik het dan toch soms wel? Omdat Luisteren mijn ‘leest’ is. Daarom zocht ik soms contact met advocaten, pluisde ik met behulp van een vrijwilliger een dossier door, ging ik een keer met een dossier naar een hoogleraar strafrecht, probeerde ik ‘Gerede Twijfel’ in te schakelen. En zo ontdekte ik en passant dat er een *International Innocence Project* is met prof. mr. Geert Jan Knoops en zijn partner en collega als Nederlandse vertegenwoordigers en voorvechters daarvan. En ging ik iets lezen over de inzet van undercoveragenten en het gebruik van de Mr. Big methode.⁴ En kwam ik het boek van prof. dr. Ton Derksen, *Onschuldig vast* tegen en ontmoette hemzelf rondom zijn onderzoek naar onterecht opgelegde veroordelingen. En ontdekte ik dat het zin heeft om als geestelijk verzorger contacten te leggen met andere disciplines en meer dan het gewone te doen.

Ja, dat kost allemaal tijd en hoe verdedig ik dat? Misschien kan ik hiermee wat meer ‘Grond onder de voeten’ krijgen voor die gedetineerden die het aan verbale en financiële middelen ontbreekt om zich goed te (laten) verdedigen. Luisteren is een in meerdere opzichten actief begrip.

De twee petten

Ik heb twee petten. Die beide laten zien wie ik ben in mijn rol als kerkelijk ambtsdrager en als ambtenaar. De ene pet is de DJI-pet. De pet waarop staat: *Dienst Justitiële Inrichtingen*. De andere kreeg ik ooit op een internationale conferentie van de IPCA (*International Prison Chaplain’ Association*). Daarop

⁴ <https://www.nrc.nl/nieuws/2017/06/07/mr-big-de-politieman-die-criminelen-verwent-en-ze-dan-pakt-10968535-a1562014>; deze methode is in 2018 en 2019 opnieuw bekritiseerd als oneigenlijk opsporingsmiddel zie bijvoorbeeld <https://www.recht.nl/nieuws/strafrecht/173653/a-g-hr-mr-big-methode-vergroot-kans-op-valse-bekentenissen/>

staat *Prison Chaplain*. Die noem ik voor het gemak even mijn GV-pet.

Met mijn DJI-pet op dit soort zoekacties uitvoeren, betekent dat ik vragen stel bij het systeem. En dat is niet vanzelfsprekend de bedoeling of onderdeel van de taakstelling voor de geestelijk verzorger. Deze pet maakt mij steeds duidelijk: jij bent als ambtenaar ervoor om de vastgestelde regels rondom detentie ten uitvoer te leggen en daarin je taak als geestelijk verzorger van gedetineerden alleen in de begeleiding binnen de gevangenis op je te nemen. Anderen denken na over de inhoud van de betreffende strafzaken, over de rechtsgang en de rechtsorde en over bijstelling van die regels, indien aan de orde.

Tegelijk: met mijn GV-pet samen met mijn DJI-pet op, mag ik de directie gevraagd en ongevraagd van advies dienen ter zake van humane detentie en vragen stellen bij de wijze van uitvoering en uitoefening van de (straf)regels, ISO-plaatsingen etc.

Maar met mijn GV-pet op word ik ook bepaald bij mijn ambtsdrager zijn in dienst van de kerk, die mij beschikbaar heeft gesteld voor de pastorale zorg aan ingesloten. Als ik me dan zorgen maak over de rechtsgang en de wijze van dossiervorming, de zorgvuldigheid van het politieonderzoek en de uitspraak van de rechter, wat let me dan om de advocaat eens te bellen; en eens meer dan het 'gewone' te doen? *Grond onder de voeten* vinden om verder te kunnen lopen op een levenspad waar leugen en misdaad een levenscontext waren geworden, kan toch niet zonder te spreken over de waarheid? Ook als die hard is, ook als eerlijk zijn het langst gaat duren... Alles wat aan het Licht komt, is Licht... Is de innerlijke vrijheid niet het hoogste goed en de diepste Grond onder de voeten?

Is niet elke onschuldig vastzittende gedetineerde er één te veel? En mijn inspanning, voor zover in mijn vermogen ligt, waard?

Resumerend:

Luisterend naar gedetineerden ontkomt de geestelijk verzorger met zijn twee petten op nooit aan de waarheidsvraag en hoe je daarmee omgaat in de begeleiding van gedetineerden. Bij mij heeft die vraag in de jaren dat ik als (protestants) geestelijk verzorger werkzaam mocht zijn in de gevangenis in ieder geval regelmatig geschuurd. En ik weet dat ik daarin niet de enige ben.

Deze vraag verdient mijns inziens daarom een verdere theologische en existentiële doordenking en een verdergaande inhoudelijke discussie. Want geestelijk verzorger zijn van een gedetineerde blijft een uniek en uitdagend ambt waarbij de vraag en de zoektocht naar goede Grond onder de voeten per definitie nooit ophoudt.

Grond onder de voeten: Over waarheid en betrouwbaarheid

Ids Smedema

1. Inleiding: de twee petten van Jan Kraaijeveld

In het voorgaande artikel is te lezen hoe Jan Kraaijeveld een weg zoekt om om te gaan met de waarheidsvraag. Als geestelijk verzorger in de gevangenis heeft hij twee petten op. Als ambtenaar bij de Dienst Justitiële Inrichtingen is hij ervoor om de vastgestelde regels rondom detentie ten uitvoer te leggen en daarbinnen geestelijke zorg aan gedetineerden te bieden. Als ambtsdrager, in dienst van de kerk, komt hij zo dicht bij die gedetineerden en hun verhalen, dat er soms zorg opkomt over de rechtsgang. Sommigen lijken onschuldig vast te zitten. Dossiers blijken soms niet kloppen. Mag je je daarmee bemoeien? Of moet je je daar zelfs mee bemoeien? Staat die Justitie-pet dat in de weg? Maar je mag toch gevraagd en ongevraagd advies geven? Hoever gaat dat dan? Het woord waarheid heeft in de mond van een dominee nogal een lading. Jezus zelf zegt: 'Ik ben de waarheid'.¹ Aangenomen mag worden dat een gedetineerde daar ook iets van aanvoelt en daar ook bepaalde verwachtingen aan vastknoopt. Het roept allerlei vragen op die schuren.

Als bevriende collega in een ander werkveld (Defensie) heb ik de uitdaging om er verder op te reflecteren graag aangenomen.² De vraag van Jan Kraaijeveld was om een theologische fundering te bieden voor wat hij in zijn werk regelmatig heeft gedaan: een weg zoeken om de zaak van een gedetineerde opnieuw tegen het licht te laten houden. In dit artikel doe ik als het ware verslag van mijn eigen zoektocht naar een antwoord op die vraag. Ik loop een aantal mogelijke redeneringen voor en tegen die bemoeienis met de zaak van een gedetineerde door een geestelijk verzorger langs. Daarbij kom ik er achter dat vele redeneringen een veilig buitenperspectief veronderstellen. Gaandeweg, zo zal blijken, voel ik steeds meer van het appel dat de ander op jou als geestelijk verzorger blijkt te kunnen doen, vanuit een vermoeden van Eén die recht doet. Als er 'Grond onder de voeten' is, dan ontdek je die in dat appel en in verwondering. Je mag staan op die grond. Tegelijk word je dan meegenomen in een beweging, die jou niet meer loslaat. Je kunt niet anders. Ik begin met een persoonlijke ervaring die Jan en ik samen opdeden.

2. De geboetseerde geestelijke uit Praag

Met Jan Kraaijeveld reis ik met enige regelmaat naar Praag. Dat staat niet los

¹ Johannes 14, 6.

² Dit artikel is een bewerking en uitbreiding van de lezing die ik op 7 maart 2019 in Dordrecht mocht houden ter gelegenheid van het afscheid van Jan Kraaijeveld als predikant bij de Dienst Geestelijke Verzorging bij Justitie.

van de thematiek die hier aan de orde is. Wij hebben daar beide een geschiedenis liggen. Op verzoek van de in 2016 op 102-jarige leeftijd overleden Hebe Kohlbrugge heeft Jan samen met anderen vanaf 1977 vele reizen naar het toenmalige Oostblok gemaakt om dissidentenliteratuur en theologisch en filosofisch werk dat ter plekke niet mocht worden uitgegeven over de grenzen te krijgen. Hij heeft er talloze contacten aangeknoopt die tot op de huidige dag bestaan. Zelf heb ik in de jaren tachtig een jaar in Praag theologie gestudeerd en mijn eigen contacten opgebouwd. Samen maken we sinds vele jaren deel uit van de Stichting Kerkelijke Gemeente-Opbouw Oost-Europa.³ Die stichting kan worden gezien als een van de geestelijke erfenissen van Hebe Kohlbrugge.⁴ Zij had in de Tweede Wereldoorlog in het verzet gezeten en concentratiekamp Ravensbrück overleefd. Daar had zij veel te danken gehad aan Tsjechoslowaakse vrouwelijke medegevangenen, één van de redenen waarom zij na 1945 vele contacten in onder meer Tsjechoslowakije opbouwde. Zij vond opnieuw dat verzet tegen onderdrukkende structuren en regimes en dus ondersteuning van mensen in de knel nodig was. Zelf werd zij vanwege haar contacten met dissidenten op een bepaald moment door het communistische regime tot *persona non grata* verklaard, maar zij bleef mensen de grens over sturen die Europa tot 1989 in tweeën verdeelde, om de Tsjechoslowaakse broeders en zusters te ondersteunen en te bemoedigen. Dat werk gaat ook na de omwenteling op een bepaalde manier door. De Stichting SKGO, die in vroeger tijden op het gehele Oost-Europa was gericht, beperkt haar activiteiten nu tot Tsjechië. Zij financiert boekvertalingen, blijft studentenuitwisselingen stimuleren, en organiseert met enige regelmaat pastorale en catechetische trainingen voor predikanten van de Evangelische Kerk van de Boheemse Broeders, de – ook al is zij relatief klein - grootste protestantse kerk in het zeer seculiere Tsjechië.

Tijdens een van onze bezoeken, vlak voor het afscheidssymposium van Jan Kraaijeveld in Dordrecht, kwam een diep gekoesterde wens van Jan in vervulling. Onder leiding van een bevriende Tsjechische gevangenis-predikant en van de lokale directie mochten we een bezoek afleggen aan de grootste strafgevangenis van Praag: Ruzyně, in het noordwesten van de stad. Het is de justitiële inrichting waar in de communistische periode ook vele politieke gevangenen geïnterneerd zijn geweest. Eén daarvan was Václav Havel (1938-2011), de bekendste dissident en woordvoerder van de door het regime fel bestreden groepering Charta 77, die onder meer voor naleving van de ook door de regering van het land ondertekende mensenrechten streed. Zoals bekend werd hij na de zogeheten fluwelen revolutie in de laatste maanden van 1989, kort na de val van de Berlijnse muur, tot eerste president van de postcommunistische Tsjechoslowaakse republiek gekozen.

³ Zie: www.skgo95.nl

⁴ Zie voor een verslag van haar leven en activiteiten: H. Kohlbrugge, *Twee maal twee is vijf. Getuige in Oost en West* (Kampen 2002), met een inleiding door P. van Veldhuizen.

Na het bezoek aan de strafgevangenis ‘Ruzyně’ zagen we een vrouwengevangenis in de dichtbijgelegen wijk Řepy, ondergebracht in een voormalig klooster, waar vrouwelijke gedetineerden onder bepaalde voorwaarden van goed gedrag worden geschoold in de ziekenzorg, zodat hun re-integratie na de detentie beter verloopt. Het waren buitengewoon indrukwekkende bezoeken. Vele plekken werden ons getoond, van een ontvangst in de directeurskamer en een blik in de bescheiden ruimte waar de geestelijke verzorging individuele en groeps gesprekken houdt, tot de afdeling waarin gedetineerden in voor het grootste deel vier-persoons-cellen verblijven. De Tsjechische gevangenis kampen, anders dan de Nederlandse, met een cellentekort.

Zoals dat bij bezoeken van gasten uit het buitenland gaat, werden we eveneens onthaald op enkele cadeaus. Het waren beelden uit de pottenbakkerij, waarin gedetineerden een deel van hun tijd kunnen doorbrengen. Voor Jan was er deze geboetseerde gestalte, overduidelijk een geestelijke. Hij draagt een groot gewaad, een monnikspij, met daarboven een kap, die over twee behoorlijk fors uitgevallen oren valt. De gestalte heeft ogen die enigszins verwonderd omhoogkijken. Ze lijken in twee verschillende richtingen te kijken. Die ogen, die kap en die oren lijken ervoor te zorgen dat signalen feilloos binnen komen. Deze figuur staat niet op zenden, maar op ontvangen, hij is receptief ingesteld. En tegelijk staat hij met zijn als sokkel werkende voeten stevig op de grond. Hij heeft ‘Grond onder de voeten’. Als zodanig kan hij ook gericht zijn op de ander, omdat het met zijn eigen fundament wel goed zit. Het is ons onbekend gebleven wie de maker van het beeld is, of hij nu nog vast zit, en wat de grond van zijn veroordeling is. Evenmin weten we wat de boetseerder bewogen heeft om dit beeld zo te maken. Heeft hij een goede relatie met de lokale geestelijk verzorger? Of is het een uiting van verlangen, van projectie wellicht, naar een figuur die – ten opzichte van de gevangenebewaarders en andere functionarissen – een andere werkelijkheid (al dan niet met een grote W) representeert? Had de maker een beetje vertrouwen in de rechtsgang en in de mensen met wie hij in zijn proces te maken had of juist helemaal niet? Zocht hij in zijn verbeelding wellicht nog een ander, die betrouwbaarheid symboliseert? We weten het niet. Maat het beeld spreekt onmiskenbaar zijn eigen taal.

Het is een gestalte die goed luistert, uit het goede hout gesneden is, uit de goede steen gebeiteld. Je kunt je sores bij hem kwijt. Die directeur van die Praagse gevangenis had kennelijk over het cadeau nagedacht. Dit geef je aan een geestelijk verzorger, want het beeld lijkt zelf een geestelijk verzorger voor te stellen. In de inrichting een misschien wat zonderlinge of zelfs ongrijpbare gestalte, maar dat is ook precies wat de geestelijk verzorger hoort te zijn, niet inpasbaar in de systemen en de procedures, met eigen vrijheid en – zeker naar de Zendende Instantie toe – eigen verantwoordelijkheden die zwaar wegen. De sores die hem worden toevertrouwd lijken te worden opgenomen in een groot erbarmen, voorgesteld door die grote kap. Is dit degene die de nood en de hoop van de mens priesterlijk beweegt, zoals

Karl Barth het in zijn magistrale in 1918 in Tambach uitgesproken rede '*Der Christ in der Gesellschaft*'⁵ ooit zo prachtig formuleerde?



De geboetseerde geestelijke uit Praag

⁵ K. Barth, 'Der Christ in der Gesellschaft (1919)', in: K. Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, (Karl Barth Gesamtausgabe, Bd. 48), (Zürich: Theol. Verlag 2012), 556-598, hier 564.

3. Lastige vragen

Tegelijk blijft de vraag staan, die bij alle activiteiten van geestelijk verzorging opkomt die zich kritisch verhoudt tot de belangen van de institutie waarin zij een plek heeft: wat heb je er precies aan, als je je sores aan de geestelijke verzorger toevertrouwt? Prachtig, een luisterend oor, een moment van erkend worden in je nood, een bemoedigend woord, een gebed, waarin nood voor de voeten van God wordt neergelegd en waarin om kracht wordt gevraagd, maar die geestelijk verzorger heeft als het erop aan komt geen enkele macht. Aan de rauwe werkelijkheid van de detentie, aan de machteloosheid van het alleen maar kunnen accepteren van het oordeel van de rechter verandert hij niets. En het gaat er zeker om spannen – daarmee bereiken we het thema dat Jan Kraaijeveld aan de orde stelt – wanneer er om te beginnen bij de gedetineerde zelf een diepgewortelde overtuiging is dat er in de procesgang iets fout gegaan is, dat hij of zij onschuldig vastzit, en als dat dringend aan de orde wordt gesteld. Natuurlijk, de geestelijk verzorger zal het, als hij⁶ er de juiste attitude voor heeft, tot in het oneindige willen aanhoren, en de vraag willen blijven bespreken hoe je het dan volhoudt. Wat heb je innerlijk nodig om zonder verbittering te kunnen wachten tot de poort eindelijk openzwaait, en hoe houden de mensen die buiten op je wachten dat dan vol?

De omgekeerde en minstens zo prangende vraag is vervolgens echter voor de geestelijk verzorger/dominee zelf. Wat gebeurt er met hem als hij betrokken raakt in dat proces waarin een gedetineerde zijn overtuiging aan de orde stelt dat hij onschuldig vast zit? Wat gebeurt er als hij naar de feiten vraagt en als hij er op enig moment van overtuigd begint te raken dat dat wel eens waar zou kunnen zijn? Waar wordt hij dan – gewild of ongewild – in betrokken en in meegezogen? Van welke hoop zou hij dan opeens een symbool kunnen worden? Is dat de hoop – veel verdergaand dan de ‘gewone’ geestelijke begeleiding – dat hij er wel voor zal helpen zorgen dat de waarheid boven tafel komt? Dat hij instrument wordt van de lang verhoopde vrijlating? Omdat ook hij natuurlijk wel aanvoelt dat het zo onmenselijk is dat iemand onschuldig vast zit?

De vragen beginnen opeens over elkaar te buitelen. Is hij daar wel voor in zijn rol van dominee/geestelijk verzorger? Moet hij niet ‘gewoon’ zielzorg aan gedetineerden bieden, gegeven het feit dat ze in zijn gevangenis zitten en hij daar toevallig hun geestelijke is? En als het dan over de humaniteit gaat, is het dan niet op zijn hoogst een kwestie van aandacht vragen voor de humaniteit binnen de inrichting – maar zonder dat hij zich bemoeit met de legitimiteit van zijn veroordeling en zijn straf?

⁶ Dit artikel spreekt over geestelijk verzorger dominee in de mannelijke vorm. Uiteraard willen de vrouwelijke collega's daarmee inclusief meebedacht zijn.

4. De parallel met Defensie

Ik voel als geestelijk verzorger bij Defensie⁷ een parallelle kwestie meeresoneren. Wij begeleiden militairen op missie, tijdens uitzendingen en vaarperiodes. Over vragen rond de zin of onzin van die missies of over het gevoel ten aanzien van de legitimiteit van of verborgen belangen achter die missies gaat het dan in de gesprekken geregeld. Toch voelen we als geestelijk verzorgers dat we er – zeker in de openbaarheid – maar beter geen principiële uitspraken over kunnen doen of boude stellingen verkondigen. Daar schuilt een loyaliteitskwestie onder. Je bent vanuit je zending en vanuit je geloof gegrepen door idealen en overtuigingen van recht en gerechtigheid, wat je in conflict kan brengen met wat er tijdens zo'n missie gebeurt of zelfs met de missie als zodanig. Aan de andere kant wil je vanuit diezelfde idealen en overtuigingen loyaal zijn aan de mannen en vrouwen die het werk nu eenmaal moeten doen. Dáár ligt jouw taak als geestelijk verzorger. Je dreigt jezelf ongeloofwaardig te maken als je voortdurend zou roepen dat de missie niet deugt. Door te sterk te benadrukken hoe veel lastige kanten er zitten aan de uitoefening van vaak dodelijk geweld kun je militairen in de weg zitten om hun taken goed te kunnen uitvoeren. Bovendien kun je tijdens zo'n missie merken dat je wel degelijk op een bepaalde manier aan de operaties bijdraagt: en wel doordat je de militairen – bedoeld of onbedoeld – met je diensten en gesprekken op de been houdt. Je kunt zelfs de stelling verdedigen dat je hen door jouw aanwezigheid en handelen *fit for fighting* houdt. Je kunt niet anders dan dat op de koop toenemen, maar het kan – zo is mijn persoonlijke ervaring – bij tijd en wijle knap lastig voelen.

Met andere woorden: op een bepaalde manier confirmeer je jezelf als geestelijk verzorger bij Defensie aan de ruwe werkelijkheid van oorlog en geweld, en probeer je de mens die de taken moet uitvoeren zo goed mogelijk bij te staan met oprechte aandacht en belangstelling en met dieper gaande ondersteuning waar dat gewenst wordt. Zou dat in de context van het justitiepastoraat betekenen dat je de legitimiteit van de detentie – bepaald door de rechter – als zodanig accepteert en dus ook van de individuele strafoplegging afblijft? Moet dan de taak van de geestelijk verzorger beperkt blijven tot de geestelijke ondersteuning van de gedetineerde, gegeven zijn of haar situatie? Natuurlijk: ook hier zijn gradaties denkbaar. Als geestelijk verzorger bij Defensie houd je het naar mijn mening het niet vol als je volstrekt overtuigd pacifist bent. Net zo lijkt me het werk bij Justitie haast niet uitvoerbaar als je het gevangeniswezen en het er mee samenhangende rechtssysteem als zodanig niet accepteert. Maar net als er binnen een missie verschillende dingen kunnen gebeuren, spreken we hier

⁷ In 2004 was ik uitgezonden met SFIR in het zuiden van Irak, in 2006 nam ik deel aan een ISAF-missie in Afghanistan. Maar ook het werk in Nederland en daarbuiten (als geestelijk verzorgers zijn we betrokken bij de korte, binnen Defensie als 'adaptatie' bekend staande periodes van schakelen tussen de missie en de thuiskomst) zijn diezelfde dilemma's voelbaar.

van een individuele situatie waarin vragen rijzen ten aanzien van de procesgang en dus van de legitimiteit van de detentie van deze éne mens.

5. Moet jij het doen?

Nogmaals: wat gebeurt er met jou als geestelijk verzorger/dominee wanneer een gedetineerde zegt onschuldig te zijn? Kijkend naar de procesgang komen vast eerst de vragen zoals eenieder ze zou stellen: heeft de rechter dan niet onafhankelijk recht gesproken? Vervolgens zou naar de advocaat kunnen worden gevraagd. Betekent vermeende onschuld dat daar iets niet goed gegaan is? Was het een advocaat die achteraf geoordeeld om wat voor reden ook niet echt geïnteresseerd was in de zaak? Of is iedereen meegegaan in de tunnelvisie van de politie en het OM? Is het al misgegaan bij de verhoren door de recherche? Er zijn de laatste jaren genoeg voorbeelden in het nieuws gekomen van falende onderzoeken, van vooringenomenheid en van druk die in verhoren op verdachten is uitgeoefend om toch maar te bekennen. Niet onbekend is het fenomeen dat verdachten na verloop van tijd zelf gaan geloven in de verdachtmakingen waarmee zij worden geconfronteerd. Met andere woorden: het is zeker niet uit te sluiten dat mensen onschuldig vast zitten.

Maar als een zaak alleen maar heropend kan worden als er nieuwe feiten op tafel komen, en als er geen ander is die bereid of in staat is om daaraan bij te dragen, ben jij het dan als geestelijk verzorger/dominee die dat moet doen? Moet jij de laatste strohalm zijn, ook al heb je geen macht, maar misschien wel wat invloed? Moet je dat willen zijn? Moet jij aan de bel trekken? Al is het maar om tegenover de gedetineerde de indruk te geven dat er dan tenminste iemand is die zich zijn/haar lot aantrekt? Of ga je dan toch ver buiten je boekje, ga je dan op de stoel van de rechter of de advocaat zitten en maak je dan je eigen positie als geestelijk verzorger/dominee ongelooftwaardig?

6. De waarheidsvraag

Jan Kraaijeveld spreekt ondertussen van de waarheidsvraag, een groot woord dat om nadere beschouwing vraagt. Hij noemt Pilatus, die in het proces tegen Jezus met diens getuigenis wordt geconfronteerd dat hij in de wereld is gekomen om van de waarheid te getuigen. De reactie van Pilatus "Maar wat is waarheid?"⁸ staat model voor de altijd mogelijke relativisering ervan: reden voor eindeloos relativisme. Voeg daar de redenering bij die het altijd goed doet, namelijk dat niets zonder een goede reden gebeurt, en de vraag of een gedetineerde wel terecht vast zit is zo weer van tafel. Er zal toch goed naar gekeken zijn, zou de gemiddelde buitenstaander vragen, die vast ook nog redeneert vanuit het argument dat de samenleving er alleen maar veiliger

⁸ Johannes 18: 38

van wordt als boeven zo lang mogelijk in de bak zitten. Met het ter discussie stellen ervan loopt de samenleving nog risico ook, toch? Niet aan beginnen dus. Bovendien weten we allemaal dat er nergens zoveel onschuldigen vast zitten dan in onze Huizen van Bewaring en gevangenissen – als je hen zelf tenminste mag geloven...

Het valt op hoe gemakkelijk het wordt als het perspectief van de buitenstaander wordt ingenomen die vanuit algemeen aanvaarde relativeringen en waarheden redeneert. Met algemene redeneringen laat zich alles wel oplossen en wegedeneren. Het bijzondere van onze vraagstelling is echter dat hier een aanspraak wordt gedaan door een mens op een ander mens. Wellicht ligt daar de sleutel tot de poging om een antwoord te vinden. Het feit dat Jan Kraaijeveld dit thema aan de orde stelt, laat zien dat het gebeurt – of beter gezegd: dat het zich met alle kracht aandient: het appel dat degene die zegt onschuldig vast te zitten op je doet. Dan gebeurt er iets in de ontmoeting met een mens die op je weg wordt gezet, via het appel van het gelaat van de ander.⁹ Dan is er niet als eerste de argumentatieve afweging: ga ik me hiervoor inzetten of niet? Niet als eerste is de vraag aan de orde of het juridisch mag, of hoe het zich verhoudt tot je functieprofiel of je roldidentiteit als geestelijk verzorger/dominee. In plaats daarvan is er eerst en vooral de eigen verwondering: waarom laat ik me raken? Op welke grond sta ik op dat moment? Als ik me voor die gedetineerde inzet, als hij me niet loslaat – waarom dan eigenlijk? Niet: wat houdt me institutioneel tegen, maar: wat brengt me existentieel in beweging? Alle andere vragen komen pas daarna.

7. Het appel dat de ander op je doet

Voorafgaande aan alle rationele overwegingen is er dat appel. Ik denk echt dat het daar zit. Een mens die jou – gewild of ongewild – binnen de cirkel van zijn bestaan trekt, van zijn beleving en emoties. Een mens in nood. De eerste snaar die geraakt wordt is die van het mededogen. Ook dat gebeurt vóórdat het hele verhaal verteld is – het verhaal over de vermeende gerechtelijke dwaling, de klootzak die je erin geluisd heeft, de mogelijk ongeïnteresseerde advocaat of de vooringenomen rechter. Of misschien is het mededogen al een reactie op wat nog dáárvoor gebeurt; dat je het, zoals Jezus, hier voelt, in je buik, in je ingewanden.¹⁰ Dat je van binnen vloekt en bidt tegelijk. Dat je wordt meegenomen door heilige onrust, die zich niet laat wegrationaliseren, maar die – misschien net als het godsbesef bij Augustinus – in het hart zit dat redenen heeft die de rede niet kent. Plat vertaald als: dit kan niet waar zijn. En daar gewoon kwaad over worden.

Je kunt hier een irritante tegenvraag voelen opkomen: je hoeft er toch geen dominee of gelovige voor te zijn om dat te voelen? Net zoals goed en rechtvaardig handelen geen exclusief kenmerk is van christelijk geloof. Als je

⁹ Zie: E. Levinas, *Het menselijk gelaat* (Baarn: Ambo, 1991).

¹⁰ Zie bijvoorbeeld Mattheüs 9: 36

kwaad wordt over een dwaling, over een vermoedelijk onschuldig vastzittende mens, dan hebben we het toch – zou men kunnen tegenwerpen – over een algemeen besef van rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid? Soms lijkt het alsof de christelijke wortels van deze als seculier beleefde gedachte geheel onzichtbaar zijn geworden. Maar los daarvan: opnieuw zouden we te gemakkelijk een veilig algemeen buitenstaanderperspectief innemen als we zo zouden redeneren. De vraag is nu eenmaal niet of je er een gelovig mens voor hoeft te worden om die kwaadheid te voelen: de vraag is hoe het komt dat een gelovig mens het wordt!

Het christelijk geloof heeft nu eenmaal een merkwaardige voorliefde voor wie onrecht lijdt. Voor de vertrapten, de misdeelden en de onderdrukten.¹¹ Voor mensen in de verdrukking. De Bijbel heeft een merkwaardige voorliefde voor wie bevrijd moeten worden uit het slavenhuis. Niet dat de gevangenis per definitie dat slavenhuis is. De gevangenis – zou ik willen stellen – mag er zijn en moet er soms zijn. Of dat uit opvoedkundige motieven is, of dat het wraakmotief voorop moet staan, of dat de gevangenis vooral dient om de samenleving tegen bepaald gevaar van bepaalde mensen te beschermen is op dit punt evenmin aan de orde als de mogelijke argumenten om het geweldsmonopolie van de overheid Bijbels-theologisch te funderen of te relativiseren. Het punt is: het slavenhuis waar we het nu over hebben is de reëel bestaande fuik van onrecht en onwaarheid, waarin mensen terecht blijken te kunnen komen. We komen – Pilatus ten spijt – dus toch weer terug bij de door Jan Kraaijeveld aan de orde gestelde waarheidsvraag, maar verbinden die met de existentiële geraaktheid van de door Gods ontferming geïnspireerde geestelijk verzorger/dominee.

8. De poging om in de waarheid te leven

In zijn beroemde geschrift 'Poging om in de waarheid te leven' ontmaskert de eerdergenoemde Vacláv Havel¹² als dissident de ideologisering van de waarheid in het communistische Tsjechoslowakije. Waarheid was daar verwrongen tot wat de staatsmacht diende. Op een bepaalde manier zijn de inmiddels beruchte 'alternative facts' van de Amerikaanse president Donald Trump en de vele varianten van nepnieuws op de sociale media van tegenwoordig daar een moderne variant van. Zij maken de verzuchting: 'Wat is waarheid?', maar nu komend vanuit de oncontroleerbaarheid van berichten die onduidelijke doelen dienen, meer dan begrijpelijk. Ten opzichte dáárvan mag er een permanent verlangen zijn naar wat je aristotelische waarheid kunt noemen: de bekende *adequatio rei et intellectus*; dat het begrip (inclusief

¹¹ Als voorbeeld haal ik graag Exodus 2: 24-25 aan waar met het oog op de in de slavernij zuchtende Hebreërs van God wordt gezegd: "God hoorde hun jammerkreten dacht aan het verbond dat Hij met Abraham, Izaäk en Jakob had gesloten. Hij zag hoe de Israëlieten leden en trok zich hun lot aan."

¹² Václav Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben* (Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1980).

de beschrijving) en de zaak waar het overgaat met elkaar in overeenstemming zijn. Je kunt ook zeggen: je kunt verlangen naar evidente en feitelijke waarheid. Dat gewoon niet ontkend wordt dat twee maal twee vier is. En dat er geen smerige belangen zijn om dat toch te ontkennen. In die zin is ook met het oog op het hier aan de orde gestelde thema van fundamenteel belang dat er niet met hard forensisch bewijs wordt gesjoemeld en dat de schuld voor een misdrijf niet in de schoenen van de verkeerde wordt geschoven. Maar dat is de verantwoordelijkheid van het hele opsporingsapparaat en dat vraagt om zowel efficiëntie, competentie als integriteit van de er bij betrokken functionarissen en ambtenaren.

De geestelijk verzorger die zich daarvoor zou inzetten doet dan eigenlijk niets anders dan wat iedere burger die ervan hoort, zou moeten doen: aan de bel trekken. Alleen is deze geestelijk verzorger in de specifieke setting van de justitiële inrichting vaak de enige die ter ore komt wat – nog steeds eenzijdig – wellicht nieuw licht op de zaak kan werpen. Hij doet het dan als het ware plaatsvervangend. Daarin voldoet hij aan een diaconale opdracht van de kerk, zoals in de kerkorde van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) omschreven: het geroepen zijn tot de dienst van barmhartigheid en gerechtigheid in gemeente en wereld.¹³ Maar dat doe je dan, in de woorden van Herman Noordegraaf, in een houding van ‘kritische participatie’¹⁴: het is – en dat moet ook telkens gezegd worden – eigenlijk een taak van de overheid om dat te doen. Maar als die het niet doet, dan doe jij het, plaatsvervangend.

9. Dat recht gedaan wordt...

Naast de evidente of feitelijke waarheid lijkt mij echter ook dat er een bijbels-theologische betekenis van waarheid is, die dicht bij een eveneens Bijbelse betekenis van gerechtigheid komt. Het draait hier in het spoor van het Hebreeuwse *tsedaka* en *tsadiek* om noties als tot je bestemming komen, dat er recht gedaan wordt aan jou als mens, of dat je als mens tot je recht komt. Dat is een ander recht dan wat in het Wetboek van Strafrecht wordt beschreven. Het komt dichtbij wanneer je door een gedetineerde wordt geconfronteerd met de waarheidsvraag en als je in die confrontatie een echo hoort van de schreeuw van de mens uit Psalm 26: “Heer, doe Gij mij recht”. Klinkt dan een appel op een hogere rechter die gerechtelijke dwalingen

¹³ Kerkorde van de Protestantse Kerk in Nederland, art. V,3.

¹⁴ Noordegraaf spreekt van kritische participatie als diaconale opgave vanuit het aan Job 29: 12 ontleende motief van ‘helpen wie geen helper heeft.’ (‘Want ik redde de ellendige die om hulp riep, de wees en hem die geen helper had.’ (NBG-vertaling). Zie: *Kritische participatie: herbezinning op de rol van de kerken in de samenleving. (Inleiding door Herman Noordegraaf op de studiedag Kerken en Wmo: een kritische zoektocht. Vrijdag 3 oktober 2014)*, Gevonden op https://www.kerkinactie.nl/zoeken?search_basic_query=5e53092e2f6ad&q=noordegraaf,25-2-2020.

rechtzet, of is dat de vraag naar erkenning en gezien worden in wie je bent in je nood? In Psalm 26 is het de mens die haast om een beloning vraagt voor zijn zuivere levenswandel. In Psalm 82 klinkt ook de roep om recht, maar daar is het een roep om bevrijding voor hen die geknecht zijn, weerloos en arm, uitgeleverd aan de macht van hen die kwaad doen. Er moeten verhoudingen rechtgezet worden. Maar dat is ten diepste gericht op de bestemming van de mens, dat de mens tot zijn recht komt. En waarheid lijkt me dan een ethisch begrip te worden. Tegelijk staat het dan – anders dan de aristotelische *adequatio rei et intellectus* – op een platoonse manier naast het goede en het schone, als het zusje daarvan, een ideaal dat ons voor ogen staat.

Tegelijk wordt dat ‘Heer doe mij recht’ in die psalmen alleen maar uitgeschreeuwd omdat er bij de psalmist een diep besef is dat er bij de Eeuwige recht te vinden is. Dat de Eeuwige aanspreekbaar is op recht doen, is vervolgens gefundeerd in zijn eeuwige trouw aan de mens en zijn wereld: ik laat niet los de werken van mijn hand. Dat is de kern; dat is de zekerheid dat je als mens niet aan het duistere niets bent overgeleverd, maar dat er beschutting is, in welke vorm dan ook. Zelfs in de vorm van die grote kap om de oren.

Wat kun je als handlanger van de Eeuwige dan anders doen dan ook op jouw beurt besluiten niet los te laten? Waar ieder ander zich af zou sluiten voor dat appel van die naar eigen zeggen onschuldig veroordeelde – niet alleen omdat je hem toch niet gelooft, of omdat het je te dicht op de huid komt en het je uit de slaap zou houden – daar is de geestelijk verzorger de enige en de laatste die vasthoudt. Waaraan dan? Aan die vermeende onschuld? Ik denk dan toch eerst en vooral aan die mens in zijn nood. Misschien is voor de geestelijk verzorger de kwestie van de waarheidsvinding niet allereerst primair een juridische vraag, maar allereerst een ethische. Wellicht kan met de contextuele benadering ook worden gesproken van een ethisch-relatieve kwestie.¹⁵

10. Een heilig moeten

Is er sprake van betrouwbaarheid zoals jij die als geestelijk verzorger kan bieden, als je in staat bent tot een oefening in uithouden? Dat is voor elke gedetineerde een punt: wetend hoe lang je nog vast zit, tel je de dagen af – en tot die tijd zul je het moeten verdragen... Daaronder zit de laag van jezelf verdragen, het uithouden met jezelf. En veronderstelt dat niet een diep besef van gedragen zijn – bij uitstek dat wat de geestelijk verzorger, de dominee,

¹⁵ Relatieve ethiek is in de contextuele benadering van de Hongaars-Amerikaanse psychiater I. Boszormény-Nagy de vierde dimensie naast de dimensies van de feiten, de psychologie en de interacties. In die vierde dimensie gaat het om de vraag hoe een mens recht gedaan wordt, hoe iemand betrouwbaarheid ten deel valt en vertrouwen hervindt. Zie bv. M. Michielsen, W. van Mulligen, L. Hermkens (red.), *Leren over leven in loyaliteit. Over contextuele hulpverlening*, (Leuven/Den Haag: Acco, 1998).

kan zaaien in het hart van de ander? Maar dat kan niet zonder er zelf voorbeeld en instrument van te zijn. En als je dan de betrouwbaarheid van de Eeuwige belichaamt, dan komt zijn recht doen als vanzelf mee. Eerst in wat deze mens nodig heeft om tot zijn bestemming te komen. Dat kan soms ook zijn: de straf ondergaan en uitzitten en daarin begeleid worden. Maar soms dan ook dat hij wordt geholpen in zijn strijd tegen het evidente onrecht. En als jij dan de enige bent die het kan? Dan is het ook iets waarin recht gedaan wordt aan jouw positie als geestelijk verzorger, juist in die vrije ruimte waar je als gezonden ambtsdrager vrij mag zijn van ambtenaarlijke regels. En dan moet je het dus doen...

Het is evident dat dat ontzettend veel vraagt van de geestelijk verzorger. Want als jij de laatste strohalm bent als het gaat om betrouwbaarheid en beschutting, om het niet overgeleverd zijn aan het duistere niets, dan trekt dat een enorme wissel op je. Hoe bewaak je de grens tussen persoonlijke betrokkenheid en professionele distantie? Hoe afhankelijk wordt die ander van jou? Wat gebeurt er wanneer jij alles in het werk stelt om een zaak heropend te krijgen en als je bij gebrek aan een Peter R. de Vries zelf geneigd zou zijn om zelf op zoek te gaan naar nieuwe feiten en omstandigheden – en het mislukt? Wat als je slachtoffer wordt van je eigen onbesuisdheid? Wat doet dat met het beeld en het verwachtingspatroon ten aanzien van .a.de geestelijke verzorging – en ten diepste ten aanzien van jouw zender, de Eeuwige?

Als je dat allemaal goed beseft – dat is de voorwaarde – dan kan de heilige onrust overgaan in een heilig moeten. Dan bel je de advocaat en stel je aan de orde wat er aan de orde moet komen. Hier sta ik, ik kan niet anders.

11. Verankerd voorbij de horizon

Tenslotte blijft de vraag op welke grond je dan staat als je zegt: hier sta ik, ik kan niet anders. Het zit niet in de sfeer van een rechtsgrond die in algemene zin te verantwoorden is. Zoals het hart zijn redenen heeft die de rede niet kent, zo staat de gelovige op een grond die geen grond is in de gebruikelijke zin van het woord. Het is een grond die je pas achteraf ontdekt, geschonken grond, niet door jezelf gelegd, maar één waarop je je in vrijheid mag bewegen. Je kunt – en dat is de onopgeefbare vrijheid van de geestelijk verzorger – je in een ruimte bewegen die zonder dat het een subjectief gedachtenspinsel is, toch niet in de mathematische of juridische wetten van deze wereld kan worden vastgelegd en uitgelegd. Wij hebben die grond niet zelf verankerd, dat is voor ons gedaan.

Iets daarvan voorvoelde Václav Havel, toen hij in zijn bekende gedicht over de hoop die hoop omschreef als een gerichtheid van de geest, een gerichtheid van het hart, *voorbij de horizon verankerd*.¹⁶ De seculiere Havel

¹⁶ “Hoop is niet (te) voorspellen | of vooruit (te) zien. | Het is een gerichtheid van de

heeft ons met die omschrijving iets in handen gespeeld wat ons helpt uit te drukken dat we vertrouwen op wat we niet zien. Dat doet de Hebreeënbrief ook al.¹⁷ Maar uit de mond van die voormalige Praagse gevangene spreekt het aan – net zoals zijn onbekende latere opvolger in de Tsjechische bak dat doet met het beeld van die receptieve geestelijk verzorger. Hij weet van oren die horen, van het groot erbarmen. Ligt hier niet grond onder de voeten van de geestelijk verzorger om tot grond onder de voeten van de gedetineerde te kunnen dienen?

geest, | een gerichtheid van het hart, | voorbij de horizon verankerd.” Het gedicht is op talloze plaatsen op internet te vinden, maar er bestaat twijfel of het van Havel zelf is, of eerder samengesteld uit citaten uit geschriften van en gesprekken met hem. Zie daarover: <https://www.sgtrs.nl/uitgelicht/nepgedicht-de-weg-van-de-hoop-van-vaclav-havel/>, geraadpleegd op 25-2-2020, waaruit de geciteerde regels ook stammen.

¹⁷ Hebr. 11: 1: ‘Het geloof legt de grondslag voor alles waarop we hopen, het overtuigt ons van de waarheid van wat we niet zien’ (NBV-vertaling).

Humanitaire wreedheid

Met C.S. Lewis op zoek naar een ethiek van het straffen

Theo W.A. de Wit

In de gevangenis van Leuven Centraal in België vond vorig jaar een bijzonder project plaats. Twee docenten van het *Centrum voor religie, ethiek en detentie* te Leuven,¹ zetten in de gevangenis een collegereeks op, waaraan twaalf gedetineerden en twaalf niet-gedetineerden (studenten criminologie, theologie en filosofie) deelnamen. Het onderwerp was ‘de ethiek van het straffen’, uitgaande van een collectief onderzoek naar ‘de gevangenisstraf als doorleefde realiteit’.² Achterliggende overtuiging van het hele project was dat een reflectie over straf ‘gebaat is bij het samenbrengen van zowel gestraften als niet-gestraften. Op die manier kunnen theorie en praktijk aan elkaar getoetst worden.’ Belangrijker nog, zo stelden de docenten Geertjan Zuidweg en Pieter De Witte, is ‘het doorbreken van het mechanisme van uitsluiting dat eigen is aan onze manier van straffen. De gevangenisstraf bestaat namelijk in afzondering van de samenleving, die vervolgens vrij is om haar gestraften te vergeten’.³

Een van de uitkomsten van het project is het document waaruit ik net citeerde, ‘*Gevangenisstraf – een reflectie*’, door de docenten een ‘consensusdocument’ genoemd, omdat iedere deelnemer eraan heeft bijgedragen. Volgens afspraak moest het document aanvaard worden met een tweederde meerderheid. Ik zal op dit document aan het einde van deze bijdrage nog terugkomen.

Een van de wetenschappelijke teksten die tijdens de colleges werden besproken, was een artikel van de Britse schrijver en filosoof C.S. Lewis (1898-1963), ‘*The Humanitarian Theory of Punishment*’ uit 1953.⁴ Omdat dit artikel naar verluidt de nodige discussie opriep tijdens de Leuvense gevangenisessies zal ik het als uitgangspunt nemen bij een eigen reflectie over de ethiek van het straffen, met als richtvraag: hoe zou humaan straffen eruit kunnen zien en waar begint onze huidige manier van straffen wrede, dat wil zeggen inhumane trekken te vertonen? Hier spoort mijn

¹ Het Centrum is verbonden aan het Leuven Instituut voor Criminologie en de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen van de KU Leuven.

² Zie de eerdere publicatie van de auteurs Tom Daems, Pieter De Witte & Geertjan Zuidweg (red.), *De gekooide mens. Gevangenisstraf als doorleefde realiteit* (Leuven: Universitaire Pers, 2016).

³ Centrum voor religie, ethiek en detentie, *Gevangenisstraf - Een reflectie*, (Leuven Instituut voor Criminologie, 2018. (ongepubliceerd document)

⁴ C.S. Lewis, ‘The Humanitarian Theory of Punishment’, 6 *Res Judicatae* (1953), 224-230. Hier 224. Nederlandse vertaling (inclusief Lewis’ antwoorden op zijn critici: ‘De humanitaire strafrechttheorie (1949-1954)’, in: C.S. Lewis, *De zeebries der eeuwen en andere essays* (Franeker: Van Wijnen, 2013), 202-221. Ik volg hier – tenzij anders aangegeven – de Nederlandse vertaling.

zoektocht met de doelstellingen van de stichting *Mens en Strafrecht* en haar verzet tegen de heersende ‘nadruk op repressie en *zero tolerance*’.

Ik zal eerst de kern van Lewis’ artikel hier weergeven, evenals zijn respons op zijn critici van destijds. Vervolgens doe ik een poging, deels in aansluiting op Lewis, de eigentijdse wreedheid van onze wijze van straffen onder woorden te brengen. Ik sluit af met enkele opmerkingen over het document ‘*Gevangenisstraf- een reflectie*’, dat als een resultaat van de colleges door de docenten en de studenten samen is opgesteld.

1. De klassieke vergeldingsleer

In zijn artikel uit 1953 opent Lewis een frontale aanval op wat hij aanduidt als de ‘humanitaire strafrechttheorie’ die, zo vermoedt hij op basis van recente strafrechtsdiscussies in Engeland, massaal wordt aangehangen. Terwijl de aanhangers ervan van mening zijn dat deze theorie ‘mild en barmhartig is’, stelt Lewis dat zij juist de mogelijkheid opent van ‘wreedheid en onrecht (*cruelty and injustice*) zonder einde’.⁵ Daarom pleit hij er ‘in het belang van de misdadiger’ en pas in tweede instantie in het belang van de samenleving voor om terug te keren naar de traditionele vergeldingstheorie.

Her en der in zijn betoog schetst Lewis de diverse elementen van die klassieke retributieve theorie. Ik zal deze hier in enkele punten samenvatten. Centraal in deze theorie staat, dat de dader van een misdrijf wordt gestraft ‘omdat hij het verdient, en zoveel als hij verdient’. Andere strafdoelen, zoals ‘afschrikking’ en ‘verbetering van de misdadiger’ zijn daaraan ondergeschikt. Zo vangt deze vergeldingstheorie bijvoorbeeld twee vliegen in één klap wanneer zij de misdadiger zijn verdiende loon geeft én zijn straf ten voorbeeld stelt aan de rest van de samenleving.⁶

De traditionele leer berustte, op de tweede plaats, op het begrippenpaar ‘rechtvaardigheid’ en ‘barmhartigheid’ of ‘genade’ (*mercy*): recht dient getemperd te worden door genade. Ik kan Lewis hier aanvullen door de befaamde uitspraak van Thomas van Aquino te citeren: ‘Barmhartigheid zonder rechtvaardigheid is de moeder der ontbinding’ (*misericordia sine iustitia dissolutio est*), maar ‘rechtvaardigheid zonder barmhartigheid is een vorm van wreedheid’ (*iustitia sine misericordia crudelitas est*).⁷ En in de geschiedenis van de iconografie van het recht symboliseert de ontblote knie van Vrouwe Justitia tot vandaag de dag de barmhartigheid als complement van de rechtvaardigheid.⁸ ‘De genadedaad bij uitstek was het pardon’, zo schrijft Lewis, en tot het wezen van het pardon behoort de erkenning van

⁵ Lewis, ‘The humanitarian Theory’, *o.c.*, 224, Ned. vert. 202.

⁶ Lewis, ‘The humanitarian Theory’, *o.c.*, 227, Ned. vert. 208.

⁷ Thomas van Aquino, geciteerd bij J. Pieper, *Over de rechtvaardigheid* (Hilversum: Brand, 1960), 84.

⁸ 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), met vele afbeeldingen van sculpturen van Vrouwe Justitia.

schuld bij de ontvanger.⁹ Wat door de barmhartigheid dus wordt 'getemperd' is de 'verdiende straf'.

Deze theorie berustte, op de derde plaats, ook op een bepaalde filosofische en theologische antropologie. Wij zijn als mens enerzijds een 'redelijk dier (*rational animal*) dat het natuurlijke licht ontvangt' en tegelijkertijd 'in zonde gevallen mensen' (*fallen men*) en derhalve niet zeer wijs en niet zeer goed.' Mensen zijn dus 'gemaakt naar het beeld van God' en verantwoordelijk voor hun daden en worden gestraft 'omdat ze beter hadden moeten weten'.¹⁰

In de rechtspraak impliceert dit alles dat vonnis wijzen een *moreel pr* is: een rechter is daarom iemand die is opgeleid in de jurisprudentie en zich – 'althans in oorsprong' – laat leiden door de natuurwet en door de Schrift. Hoewel volgens Lewis toegegeven moet worden dat dit ideaal in het strafrecht in de meeste landen en tijden zozeer is veranderd door plaatselijke gebruiken, klassenbelangen en utilitaire concessies dat het nog maar moeilijk herkenbaar is, blijft toch staan dat het recht 'in principe nooit, en in de praktijk niet altijd, buiten de macht van het maatschappelijk geweten lag'.¹¹ Het strafrecht als moreel vraagstuk was kortom een kwestie waarover ieder mens als 'redelijk dier' een mening mocht hebben.

Welnu, de hele argumentatie van Lewis berust op de stelling dat het strafrecht volledig van karakter verandert, zodra wij deze uitgangspunten laten vallen - zoals zijn inziens geschiedt in de humanitaire theorie. Zijn betoog is een mooi voorbeeld van een ethische 'hellend-vlak-redenering'¹² - de auteur rept ook eenmaal van 'afglijden'.¹³

2. Humanitaire wreedheid

De humanitaire theorie beschouwt de gedachte dat iemand gestraft wordt 'omdat hij dat verdient' als 'barbaars en immoreel', een nauwelijks verhulde 'wraakoefening' en zij is van mening dat alleen afschrikking en verbetering

⁹ Lewis, 'The humanitarian Theory', *o.c.*, 229. (Vertaling aangepast)

¹⁰ Lewis, 'The humanitarian Theory', *o.c.*, 228, Ned. Vert. 210.

¹¹ Lewis, 'The humanitarian Theory', *o.c.*, 225, Ned. Vert. 204.

¹² Zie over de hellend-vlak redenering Dick Meerman, *Goed doen door dood te maken* (Kampen: Kok, 1991), die (in casu de euthanasiediscussie) regelmatig voorbeelden geeft van dergelijke redeneringen, die door de ethicus B.Brody een *slippery-slope argument* wordt genoemd en aldus wordt gedefinieerd: 'It is often argued that legalizing certain morally acceptable actions leads at a later date to irresistible pressures for legalizing immoral actions, and that the only way to avoid sliding down this slippery slope is to prohibit even the acceptable action.' (154)

¹³ De Nederlandse versie bevat ook Lewis' antwoord aan zijn critici. Een van de laatste zinnen van die repliek luidt: 'Want we zijn (...) allemaal bezig te beslissen of de mensheid in het bezit zal blijven van al datgene wat instandhouding van de mensheid tot nu toe de moeite waard heeft gemaakt, dan wel zal afglijden naar het soort submenschelijkheid waarover Aldous Huxley en George Orwell hun fantasie hebben laten gaan en dat in Hitler-Duitsland ten dele is gerealiseerd'. (221)

van de misdadiger legitieme strafdoelen zijn.¹⁴ Niet zelden gaat dit gepaard met de opvatting dat criminaliteit altijd min of meer een ziekte is, zodat straffen een vorm van therapie wordt en woorden als ‘zorg’ en ‘herstel’ beter beschrijven hoe men een misdadiger dient te benaderen dan straf.

Nu is er één aspect van deze nieuwe zorgopvatting van straffen – Lewis heeft het over ‘*one little point*’ – dat het verdient nader geëxpliciteerd te worden: de ‘therapie’ is voor de justitiabele net zo goed verplicht als vroeger de straf. Hier ziet Lewis een geheel nieuw universum opdoemen, een universum dat zonder meer totalitaire trekken krijgt. Zodra de vraag ‘is de straf verdiend?’ wordt losgelaten, is straffen niet langer een moreel vraagstuk, maar een kwestie van effectiviteit en nut. Een therapie werkt of werkt niet, afschrikking is maatschappelijk nuttig of niet. De misdadiger is een patiënt, een ‘geval’ geworden, en niet primair een drager van rechten.

Anders gezegd: wie de prioriteit van de vraag wat rechtvaardig, dat wil zeggen wat verdiend is, loslaat of zelfs als moreel achterhaald beschouwt, gaat andere strafdoelen vooropstellen. Lewis noemde destijds afschrikking en rehabilitatie, vandaag is volgens sommigen ‘preventie’, waaronder ook ‘onschadelijkmaking’ en ‘risicoreductie’ vallen, in opmars.¹⁵ In een voluit liberale samenleving waar de ander niet zozeer de positieve voorwaarde voor mijn mens-zijn is maar eerder de grens van mijn vrijheid, staat inderdaad vanzelfsprekend het schadebeginsel centraal, het *no-harm-principle* van John Stuart Mill. Niet zo lang geleden wees de Franse denker Alain Finkielkraut op de samenhang tussen niet-schaden (*in-nocere*) en onschuld (*innocence*) bij een van de grondleggers van het Europese liberalisme, Thomas Hobbes. Het samenlevingspact onder de bescherming van een soevereine macht dat hij voorstelde is in Frankrijk recentelijk nog een *pact d’innocence* genoemd, het verdrag dat erop gericht is af te zien van het natuurrecht de ander te schaden, wanneer ik dat voor mijn zelfbehoud noodzakelijk acht.¹⁶ Burgers verschijnen dan (aan elkaar en ten overstaan van de overheid) niet langer allereerst als verantwoordelijk en potentieel zondig of schuldig maar eerder als potentieel gevaarlijk – zoals een dier gevaarlijk kan zijn. Niet toevallig bespreken we vandaag graag de kwestie of een bepaalde misdadiger of terrorist al dan niet een *lone wolf* is.

¹⁴ Lewis, ‘The humanitarian Theory’, *o.c.*, 224, Ned. vert. 203.

¹⁵ Zie bijvoorbeeld Simone van der Zee, *Het staatshotel. De bajes, stortplaats van de samenleving* (Breda: De Geus, 2012), 323: ‘Van de vijf strafdoelen – vergelding, afschrikking, onschadelijkmaking, resocialisatie en herstel – is er in de 21^e eeuw één met stip bovenaan komen te staan en dat is onschadelijkmaking.’ De Gentse filosoof en neurowetenschapper Jan Verplaetse neemt afscheid van noties als schuld en verantwoordelijkheid en ziet ‘preventie’ en het ‘beperken van risico’s’ als nieuwe doelen van het (straf)recht. J. Verplaetse, *Zonder vrije wil. Een filosofisch essay over verantwoordelijkheid* (Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds, 2011). Zie daarover kritisch T.W.A. de Wit, ‘Durven we de vrijheid nog wel aan? De bijdrage van een religieus mensbeeld aan het strafrecht’, in *Justitiële Verkenningen* jg. 41/5 (2015), 32-50.

¹⁶ Alain Finkielkraut, *L’identité malheureuse* (Parijs: Stock, 2013), 173.

Vervolgens, op het gebied van passende therapieën en effectieve afschrikking zijn niet allereerst ‘rationele dieren’ – gewone burgers – en ethisch geschoolde rechters competent maar experts, mensen die op basis van (statistisch) onderzoek weten wat ‘werkt’. Een moreel oordeel over een bepaalde straf (‘Maar deze straf is toch onrechtvaardig!’) is hier meer en meer oninteressant en overbodig. Dat betekent ook dat we moeten leren te vertrouwen op deskundigen, niet zozeer op het maatschappelijk geweten of de morele expertise van rechters. Een gevolg is ook dat een begrensd vonnis plaatsmaakt voor een ‘open vonnis’: iemand wordt behandeld tot hij ‘beter’ is en wanneer dat het geval is, is primair een zaak van specialisten.

Dit is de paradox waarop Lewis wil wijzen: terwijl ‘straffen’ meer en meer als achterhaald en archaisch wordt beschouwd, zijn de dingen waarvoor een mens beducht is bij straf – Lewis noemt ‘de schande, de knechting, ballingschap, de jaren opgevreten door de sprinkhaan’¹⁷ – onverminderd aanwezig en in principe zelfs eindeloos. Lewis vermeldt ook een onbedoeld gevolg van de therapeutische opvatting van straf, iets wat de Fransen *effet pervers* noemen: om te ontsnappen aan dit regime zonder intrinsieke grens ga ik mijzelf erin oefenen, de *schijn te wekken* dat ik genezen ben.

Ten slotte wijst de auteur op de mogelijkheid van politiek misbruik van de therapeutische rechtvaardiging van straf. Zodra de band met de morele legitimatie van straf (het ‘verdiende loon’) wordt losgelaten, is het voor de afschrikwekkende functie van straffen niet langer relevant of iemand een vergrijp ook werkelijk gepleegd heeft en vervolgens ‘ten voorbeeld’ wordt gesteld aan de samenleving. Een onschuldige kan deze functie evenzeer vervullen, en ‘elke moderne staat heeft de machtsmiddelen om een schijnproces te regelen.’¹⁸ Binnen dit amorele universum is het zinloos je af te vragen waarom een overheid zo ‘schurkachtig’ (*wicked*) zou optreden: ‘schurkachtig’ is hier simpelweg geen relevante kwalificatie.

Voor wie intussen denkt dat Lewis hier overdrijft, hoef ik niet alleen te wijzen op de vele showprocessen in (semi-)totalitaire staten. Ook in Nederland hebben we recentelijk een minister van justitie gehad (Ivo Opstelten) die in interviews openlijk toegaf dat het hem niet alleen om de ‘veiligheid’ van de samenleving (in de morele zin van het woord) maar vooral om het ‘veiligheidsgevoel’ van burgers ging. Dat laatste kan door de overheid natuurlijk op vele manieren worden bevorderd en gemanipuleerd - ‘*nudging*’ is één van de actuele gestalten ervan.¹⁹

Lewis wil in zijn betoog niet uitgaan van de kwade bedoelingen bij aanhangers van de humanitaire strafopvatting, eerder integendeel. Zijn bewering is juist dat ‘goede mensen (...) die consequent vanuit deze opvatting handelen, net zo wreed en onrechtvaardig zouden handelen als de grootste

¹⁷ Lewis, ‘The humanitarian Theory’, *o.c.*, 227, Ned. vert. 207.

¹⁸ Lewis, ‘The humanitarian Theory’, *o.c.*, 227, Ned. vert. 208.

¹⁹ Zie het recente nummer van *Christen Democratische Verkenningen* over ‘nudging’, Jg. 38 (zomer 2018), vooral de bijdrage van Rik Peeters, ‘De politisering van gedrag’, 51-54.

tiran'.²⁰ Immers, 'de wreedheid van een roofridder kan weleens een poosje tot bedaren komen (...) maar mensen die ons kwellen voor onze bestwil (...) weten van geen ophouden want ze doen het met instemming van hun eigen geweten.'²¹

Tegelijkertijd is het wél verstandig rekening te houden met de mogelijkheid dat de humanitaire straftheorie in handen komt van 'boosaardige machthebbers' (*bad rulers*). Die hebben daarmee namelijk een subtieler werktuig van tirannie in handel dan waarover schurken ooit beschikten. Zodra namelijk 'misdaad en ziekte één pot nat zijn, volgt daaruit dat iedere geestestoestand die onze machthebbers een "ziekte" wens te noemen als een misdaad kan worden benaderd, en onder dwang te behandelen is.'²²

Lewis geeft als voorbeeld de religie. Wanneer religie een 'neurose' is, zoals 'een psychologische stroming' (Lewis doelt natuurlijk op Freuds psychoanalyse) stelt, dan geeft dit een overheid die religie als iets hinderlijks beschouwt een instrument in handen om religieuze mensen verplicht te gaan 'behandelen' zonder dat er bezwaarlijke termen als 'vervolging' van gelovigen hoeven te vallen: 'De nieuwe Nero zal ons op een minzame doktersmanier benaderen (...)'.²³

Het zal nu geen verbazing meer wekken dat Lewis zijn antwoord op zijn critici eindigt met verwijzingen naar de dystopieën van Aldous Huxley en George Orwell en eindigt met de provocerende paradox die de eerder geciteerde uitspraak van Thomas van Aquino radicaliseert, namelijk dat 'genade, los van het recht, genadeloos wordt – *mercy, detached from justice, grows unmerciful*'.²⁴

3. De utilitaire strafrechttopvatting

Ik heb Lewis' betoeg zo sterk mogelijk proberen te maken, ook door zijn kritiek op sommige punten te actualiseren. Toen ik Lewis' kritiek op de humanitaire idee van straffen niet zo lang geleden voor het eerst las, was ik vooral verbaasd over de verschijningsdatum van de tekst: 1953. Ik had namelijk op sommige momenten het gevoel een echo te horen van het gevangenisactivisme van de post-'68 generatie intellectuelen in Frankrijk, de groep rond de filosofen Michel Foucault, Jean-Marie Domenach en Pierre Vidal-Naquet, die belangstelling toonden voor de gevangenisopstanden in dat land aan het begin van de jaren zeventig. Ook zij hadden hun twijfels over de vigerende 'humanistische' en therapeutische legitimatie van gevangenisstraffen, maar duidelijk vanuit andere bronnen dan Lewis. Deze groep zocht naar een nieuw vocabulaire om de subtiele machtsmechanismen zoals die spelen in het

²⁰ Lewis, 'The humanitarian Theory', *o.c.*, 228, Ned. Vert., 209

²¹ Lewis, 'The humanitarian Theory', *o.c.*, 228, Ned. Vert., 209.

²² Lewis, 'The humanitarian Theory', *o.c.*, 229, Ned. Vert., 210-211.

²³ Lewis, 'The humanitarian Theory', *o.c.*, 229, Ned. Vert., 211.

²⁴ Lewis, 'The humanitarian Theory', *o.c.*, 230. Zie het citaat in voetnoot 13.

gevangenisregime (maar ook in andere instituten zoals het internaat, de school of het ziekenhuis) te beschrijven; een vocabulaire dat straf niet louter als een onvermijdelijk effect van een klassensamenleving beschouwt (zoals het klassieke marxisme), als een effect van ‘tegenspraken’ in het volk (zoals het maoïsme) of als een gevolg van het feit dat de staat nu eenmaal gelijkstaat aan repressie (zoals het anarchisme).

Net als Lewis enkele decennia eerder schrijven Daniel Defert en Jacques Donzelot – twee bij de groep rond Foucault horende sociologen – bijvoorbeeld: ‘Er is slechts één discours over de gevangenis dat autoriteit heeft, dat over de psychologie van de dader, door experts gevoerd.’²⁵ Donzelot en zijn collega’s zijn daarentegen vooral geïnteresseerd in een ‘tweede discours’, dat van de gevangenen zelf, het verhaal dat door de Leuvense docenten vandaag de gevangenisstraf als ‘doorleefde realiteit’ wordt genoemd. Dat tweede discours, zo vatten Defert en Donzelot samen, gaat vooral ‘over de hiërarchie, de scheidingen, de willekeur, het geweld, de permanente onteigening van het lichaam, de techniek van de strafvoltrekking.’²⁶

Lewis wilde vooral de klassieke traditie van denken over rechtvaardigheid en straf (hij schaart zich uitdrukkelijk achter Locke, Grotius, Hooker, Poynt, Thomas van Aquino, Justinianus, de Stoa en Aristoteles)²⁷ redden van de hedendaagse utilitaire rechtvaardiging van straffen. Dat blijkt het duidelijkst in zijn antwoord op de critici van zijn frontale aanval op de ‘humanitaire’. Een van die critici, de filosoof J.J.C. Smart, verdedigde daarbij expliciet een utilitaristisch ethisch standpunt over straffen.²⁸ Voor Smart is de kernvraag: wordt een samenleving ‘gelukkiger’ wanneer we Lewis’ regel ‘straffen omdat iemand dat verdient’ toepassen?²⁹ Deze regel is vanuit een utilitair gezichtspunt ofwel niet meer dan Lewis’ persoonlijke voorkeur (bijvoorbeeld: ‘Ik zou graag zien dat een moordenaar wordt opgehangen’) ofwel de wet waartoe een samenleving met het oog op haar *happiness* heeft besloten komt neer op een ‘oog om oog’-straf. En het is volgens Smart zeer twijfelachtig of een samenleving er gelukkiger op wordt, wanneer zij denkt in termen van ‘loon naar werken’. Is zij niet gelukkiger wanneer zij minder denkt in termen van *an eye for an eye*?

Lewis antwoordt dat hij niet ontkent dat regels nuttig dienen te zijn voor een samenleving en dus haar ‘geluk’ moeten dienen. Maar voor hem is het de vraag of geluk ‘*tot iedere prijs*’ via de wet moet worden bevorderd.³⁰

²⁵ Daniel Defert & Jacques Donzelot, ‘Die Schlüsselposition der Gefängnisse’, in: Michel Foucault, *Mikrophysik der Macht. Über Straffjustiz, Psychiatrie und Medizin* (Berlin: Merve Verlag, 1976), 9-16. Hier 10. Zie ook Michel Foucault, *The Punitive Society. Lectures at the Collège de France 1972-1973*, Edited by Bernard E.Harcourt (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015).

²⁶ Donzelot, *o.c.* 12.

²⁷ Lewis, ‘De humanitaire strafrechttheorie’, *o.c.*, 219.

²⁸ J.J.C. Smart, ‘Comment: The Humanitarian Theory of Punishment’, in *6 Res Judicatae* (1953), 368-371. Hier 368.

²⁹ Smart, ‘Comment’, *o.c.*, 371.

³⁰ Lewis, ‘De humanitaire strafrechttheorie’, *o.c.*, 215: cursivering van Lewis.

Wanneer we van mening zijn dat het bevorderen van geluk ‘verenigbaar moet zijn met een zekere graad van barmhartigheid, menselijke waardigheid en waarachtigheid’, dan hebben we het strikt utilitaristische standpunt al verlaten.³¹ We erkennen dan namelijk dat er intrinsieke redenen kunnen zijn iets (niet) te doen, ongeacht het geluk dat daardoor zou toenemen. We introduceren een andere maatstaf naast nut – bijvoorbeeld geweten, praktische rede, natuurwet of desnoods ‘persoonlijke voorkeur’. Wie het geluk tot iedere prijs wil bevorderen, kan gaan ervaren dat het in extreme omstandigheden (oorlog, voedseltekorten, revolutie...) heel nuttig kan zijn voor het geluk en voortbestaan van een samenleving een beroep te doen op (bijvoorbeeld) ‘complottheorieën, heksenjachten of zelfs kannibalisme’.³²

Het is dus, minstens als gedachtenexperiment, nodig de logica van de nuttigheid op de spits te drijven. Geplaatst voor de harde keuze tussen het voortbestaan van de samenleving via (mede) dit soort praktijken of de ondergang, kiest Lewis voor de ondergang. Dan, zo schrijft hij, ‘heb ik liever dat de mensheid, met een leven dat een bepaalde kwaliteit vertoont, nog maar een paar eeuwen zal bestaan dan dat zij afscheid neemt van vrijheid, vriendschap, waardigheid en barmhartigheid, dan heel tevreden leert zijn zonder die dingen en nog miljarden jaren zal bestaan’.³³

Zo gesteld gaat de hele discussie dus uiteindelijk om twee soorten mensen: zij die Lewis’ mening delen, en zij die de andere mening aanhangen. En Lewis voegt eraan toe: ‘Ik denk dat in onze tijd de beslissing gaat vallen welk soort mensen het wint’.³⁴

Ook in Lewis’ discussie met de criminologen Morris en Buckle³⁵ die zich in hun antwoord expliciet aanhanger tonen van de door Lewis gehekelde ‘humanitaire strafrechttheorie’, gaat het over de geldigheid van de utilitaire rechtvaardiging van straf. Deze auteurs verwijten Lewis dat diens betoog berust op een ontorechte dichotomie tussen ‘rechtvaardige straf’ aan de ene kant en therapie, rehabilitatie en bescherming van de samenleving aan de andere kant. Na elke straf dient er toch een of andere therapie of rehabilitatie te volgen? Lewis komt hen een heel eind tegemoet: ‘Ik zie graag dat de samenleving beschermd wordt en zou zeer verheugd zijn als iedere straf tegelijk genezing bracht. Het enige waar ik voor pleit is dat schuld als *eerste* voorwaarde geldt; dat vrijheidsberoving gerechtvaardigd is als vergelding *voordat* andere factoren in beeld komen’.³⁶ Hier blijkt

³¹ Lewis, ‘De humanitaire strafrechttheorie’, *o.c.*, 215

³² Lewis, ‘De humanitaire strafrechttheorie’, *o.c.*, 216. Zie over de spanning tussen rechtvaardigheid en voortbestaan ook Th.W.A. de Wit, ‘De grenzen van *transitional justice*. Jean Améry en Johan Degenaar over de spanning tussen voortbestaan en rechtvaardigheid’, in *Ethische perspectieven*, 26 (2), (2016), 91-113.

³³ Lewis, ‘De humanitaire strafrechttheorie’, *o.c.*, 217.

³⁴ Lewis, ‘De humanitaire strafrechttheorie’, *o.c.*, 217.

³⁵ Norval Morris & Donald Buckle, ‘The Humanitarian Theory of Punishment – a Reply to C.S. Lewis’, in: 6 *Res Judicatae*, (1953), 231-237. Hier 231.

³⁶ Lewis, ‘De humanitaire strafrechttheorie’, *o.c.*, 220.

Lewis dus geen zuivere vergeldingsdenker te zijn maar eerder een aanhanger van een verenigingstheorie die ruimte laat voor preventiedoel-einden. Wat Lewis vasthoudt is dat doelstellingen als bescherming van de samenleving en rehabilitatie niet los komen te staan van de rechtvaardigheid van de straf als iets dat ‘verdiend’ is. ‘Nut’ en ‘noodzaak’, zo eindigt hij zijn respons, ‘zijn altijd het excuus van tirannen geweest’.³⁷

4. Ethische verlangens rond straffen

Terug naar de groep studenten in Leuven en het document dat als resultaat van het college ‘Ethiek van het straffen’ werd opgesteld. De ‘ethische verlangens’ rond straf waarover de groep consensus bereikte zijn in feite varianten van de klassieke strafdoelen: vergelding, rehabilitatie, afschrikking, onschadelijkmaking en herstel en compensatie. De auteurs constateren direct dat deze strafdoelen onderling in spanning staan en dat de balans ertussen dus kan worden verstoord – in de kern was dat ook Lewis’ probleem met de humanitaire strafopvatting. Zo is het volgens hen ‘problematisch om binnen één inrichting iemand tegelijk te pijnigen en te helpen’.³⁸ Ook op andere plaatsen is een zekere invloed van Lewis’ artikel te bespeuren. Zo meent de groep net als Lewis dat een reeds gepleegd misdrijf ‘de enige grond is voor de strafrechtelijke interventie’ waaraan een dader wordt blootgesteld, niet – of slechts bij uitzondering – een inschatting van het gevaar dat een dader in de toekomst zou kunnen vormen.³⁹ En Lewisiaans is ook de eis dat het proportionaliteitsbeginsel vereist dat de gekozen straf ‘afgebakend is in tijd of omvang, zodat de gestrafte op een welbepaald moment de straf achter zich kan laten’.⁴⁰ De ethische verlangens worden – ik paraphraseer – als volgt verwoord: 1) misdrijven dienen op rechtvaardige, dus proportionele wijze bestraft, dus vergolden te worden, 2) daders dienen ondersteund te worden bij het vinden van een maatschappelijk aanvaardbare levenswijze, 3) mensen moeten worden ontmoedigd om misdrijven te plegen, 4) we wensen te leven in een veilige samenleving en 5) slachtoffers dienen genoegdoening en schadevergoeding te krijgen voor het hen aangedane leed.

Maar wanneer de ervaringen in het (Belgische) gevangenisstelsel in het licht van deze verlangens worden gezien, komt de groep tot een aantal onthutsende conclusies:

- Het totaalinstituut dat gevangenis heet is momenteel ‘een aanslag op de mogelijkheid om menselijke basisbehoeften zoals autonomie, verbondenheid en competentie te bevredigen’.⁴¹ Dat betekent dat de leedtoevoeging die vergelding heet in veel gevallen disproportioneel is.
- Vanwege deze disproportionaliteit wordt rehabilitatie bemoeilijkt in

³⁷ Lewis, ‘De humanitaire strafrechttheorie, o.c., 221.

³⁸ *Gevangenisstraf – een reflectie, o.c., 11.*

³⁹ *Gevangenisstraf – een reflectie, o.c., 12.*

⁴⁰ *Gevangenisstraf – een reflectie, o.c., 10.*

⁴¹ *Gevangenisstraf – een reflectie, o.c., 6.*

een systeem dat afhankelijkheid (vooral van de 'informele macht van experts') en passiviteit in de hand werkt en zin voor verantwoordelijkheid ondermijnt.

- De (algemene of individuele) afschrikwekkende werking van deze gevangenisstraffen is empirisch slecht onderbouwd.
- Onschadelijkmaking als legitimatie voor opsluiting is moreel gezien dubieus: wordt hier niet ten onrechte met de aanname gewerkt dat iemand opnieuw een misdrijf zal plegen? Wordt het probleem niet enkel naar later verschoven – een dader komt meestal toch ooit vrij?
- Het huidige Belgische systeem van jarenlange blokkades van de voorwaardelijke invrijheidsstelling op basis van 'onbetrouwbare risico-inschattingen' berokkent onverdiende schade en leed aan groepen mensen.
- De huidige vormgeving van straf staat herstel en compensatie dikwijls in de weg, omdat zij nauwelijks rekening houdt met de noden van slachtoffers, daders en gemeenschap.

Het document sluit af met enkele suggesties voor een meer 'verantwoorde straf'. Zoals gezegd heeft de groep geen probleem met vergeldende leedtoevoeging, al dient die wel aangepast te zijn aan het misdrijf en rekening te houden met de situatie en de intentie van de individuele dader. Vergelding kan diverse vormen aannemen: 'Volledige vrijheidsberoving, gedeeltelijke vrijheidsberoving, gemeenschapsdienst, geldboete – of een combinatie van deze'.⁴² Bij ernstige misdrijven kan overwogen worden de strafdoelen 'vergelding' en 'rehabilitatie' in ruimte en tijd van elkaar te scheiden: eerst een korte maar zware gevangenisstraf, eventueel aangevuld met andere vormen van leedtoevoeging – de groep suggereert zelfs, 'in dialoog met het slachtoffer' dwangarbeid en lijfstraf (!). Vervolgens een revalidatietraject op basis van een 'individueel detentieplan' waarvan gedetineerden zelf en niet 'experts' allereerst de auteur zijn.

Opmerkelijk aan de voorstellen is ook dat de *samenleving* uitdrukkelijk in beeld komt bij een meer doordachte vormgeving van straf. Niet alleen is rehabilitatie van daders allereerst een plicht van de samenleving, ook het 'doorbreken van het stigmatiseringsproces' waardoor daders aan hun detentie vastgekleefd blijven is haar verantwoordelijkheid, alsmede een zekere 'risicotolerantie': rehabilitatie kan immers resulteren in nieuwe criminele feiten.

Vervolgens dient werk gemaakt te worden van vormen van herstel tussen dader, slachtoffer(s) en de bredere gemeenschap. Een 'vergoeding' van de kant van de dader kan daarin een rol spelen, bijvoorbeeld in de vorm van betaling, dienstverlening of symbolische compensatie. Vermeldenswaard is ten slotte ook het grote vertrouwen in de *rechter* bij de Leuvense werkgroep – ook hier treffen ze Lewis aan hun zijde. De groep is namelijk

⁴² *Gevangenisstraf – een reflectie, o.c.*, 9.

van mening dat in het herstelproces ‘noch slachtoffers, noch daders het laatste woord hebben over strafmaat of strafinvulling’ maar de ‘onafhankelijke rechter’ binnen de grenzen van de strafwet.

5. Hedendaagse wreedheid

Wie het polemische opstel van Lewis uit 1953 en het recente document van de Leuvense groep leest en herleest, krijgt – in mijn geval aangevuld met eigen werkbezoeken aan Nederlandse justitiële inrichtingen – langzaamaan een vermoeden over de huidige gestalte die wreedheid bij onze manier van straffen voor gedetineerden kan aannemen.⁴³ Die is, zoals Lewis destijds al goed aanvoelde, niet zelden verpakt in een vorm van *newspeak* die een meer of minder geraffineerde combinatie is van een therapeutisch en een veiligheidsdiscours. Die wreedheid is geconcentreerd in twee vormen: het overgeleverd zijn aan een schimmig straffend proces zonder duidelijk afgebakend einde, en – hieraan gekoppeld – de onteigening van het menselijk basisverlangen om auteur van je eigen leven te zijn en dus beschouwd te worden als een ‘moreel aanspreekbaar en competent persoon’ zoals de Leuvense groep het uitdrukt en zoals door Lewis vijftien jaar geleden verdedigt. Nog onlangs betoogde Robert Shaw aan het hand van het voorbeeld van de huidige behandeling van zedendelinquenten in Engeland hoezeer Lewis ‘nachtmerrie’ van destijds inmiddels werkelijkheid is geworden.⁴⁴

Wie justitiële inrichtingen bezoekt ziet nogal wat mensen die – door medicijngebruik, depressie, uitzichtloosheid, eenzaamheid – langzaam uitdoven. In jargon wordt er wel gesproken over ‘mortificatie’ – het langzaam (af)sterven van de levenslust. Sterven, maar niet zoals ooit⁴⁵ door de *clean cut* van een scherprechter met het zwaard, maar door een stervensproces dat zich vele jaren lang voortsleept.⁴⁶

Natuurlijk is een tamelijk verrassende uitkomst van het Leuvense project (verginging ja, aan het lijntje gehouden worden door deskundigen nee) niet representatief – dit zou veel breder moeten worden onderzocht. Wat mij vooral opvalt is de evenwichtigheid van de ethische verlangens die uit het onderwijsproject naar voren zijn gekomen: na de vergeldende straf

⁴³ Zie ook de essays van geestelijk verzorgers bij justitie in *Onze manier van straffen: Essays van geestelijk verzorgers bij justitie*. ed. Niels den Toom, Reijer de Vries & Theo de Wit (Tilburg/Amsterdam: Wolf Legal Publishers), 2017.

⁴⁴ Robert Shaw, ‘A Nightmare Come True: C.S.Lewis and the Humanitarian Theory of Punishment’, in *Justice Reflections*, Issue 48 (2018), 1-10.

⁴⁵ De historicus Joel Harrington, *Dagboek van een beul* (Amsterdam: De Bezige Bij, 2013), betwijfelt dan ook (312) of wij minder tot wreedheid geneigd zijn dan onze voorouders in de zestiende eeuw, waarover zijn studie van het dagboek van de Neurenbergse beul Franz Schmidt (1554-1634) gaat.

⁴⁶ Zie Th.W.A. de Wit, ‘Oude en nieuwe wreedheid’, in *Tijdschrift voor Geestelijke verzorging*, jg. 16 (dec. 2013), nummer 72, 55.

dienen gedetineerden een eerlijke kans te krijgen opnieuw in de samenleving terug te keren zonder opnieuw de wet te overtreden. Hoewel dit met de mond zal worden beleden door politiek, samenleving en vooral gevangenisdirecties, zijn er in de praktijk vaak zoveel obstakels dat het dikwijls een illusie blijkt. Voor geestelijke verzorgers in Nederland die herstelrechtelijk willen werken kan het nuttig zijn deze obstakels aan te pakken. Dus bijvoorbeeld: meer praktijken in de gevangenis die de autonomie en het eigen oordeel van gedetineerden ondersteunen en stimuleren (het onderwijsproject is er zelf een voorbeeld van), meer verbinding met 'buiten' mogelijk maken (zoals vaderschapsprojecten), de strijd aangaan met stigmatisering van gedetineerden in de samenleving door (kerk)mensen met gedetineerden in contact te brengen, drastische beperking van 'onschadelijkmaking' als grond voor detentie en blijvende controle. Kortom: vertrouwen, niet wantrouwen dient het uitgangspunt te vormen van de bejegening van (ex)gedetineerden.

Personalia

Prof. dr. Govert J. Buijs bezet de Abraham Kuyper leerstoel politieke filosofie en religie en de Frits Goldschmeding leerstoel voor Civil Society & Economics aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Zijn onderzoeksthema's zijn vooral 'markt, moraal en ideologie', 'religie in het publieke domein' en 'religie en civil society'. Een van zijn recente publicaties is (samen met A. Verbrugge en J. van Baardewijk) *Het Goede Leven en de Vrije Markt. Een Cultuurfilosofische Analyse* (Lemniscaat, Rotterdam, 2018).

Dr. mr. Ryan van Eijk is theoloog en jurist en werkzaam als hoofdaalmoezenier bij de Dienst Geestelijke Verzorging van het Ministerie van Justitie en Veiligheid. Hij publiceert vooral over thema's op het snijvlak van theologie, recht en geestelijke verzorging, waaronder recentelijk 'Realizing Rights: Balancing Deeds and Needs. Dutch Experiences in Organizing Prison Chaplaincy', in *Examples of Legislative Provision of Pastoral Ministry in the Penitentiary System in the Countries of Europe. Collection of Reports at the International Scientific and Practical Conference. Kiev, 3 December 2018*. Pastoral Council on Religious Care in the Penitentiary System of Ukraine & State Criminal Executive Service of Ukraine, Kiev, 2019, 29-34 en 'Warum mit diesen Leuten Zeit verschwenden?' Grundprinzipien der Gefaengnisseeleorge, in *Diaconia Christi. Jrg. 54/2019/1* (Diakonischer Dienst hinter der Mauer), p. 4-13.

Dr. Toke Elshof is als praktisch theoloog werkzaam aan het Tilburg Cobbenhagen Centre van Tilburg University. Haar band bij het justitiepastoraat komt voort uit een vroegere aanstelling binnen het r.k. justitiepastoraat, uit het bezoekwerk aan enkele langgestraften sindsdien, en uit haar betrokkenheid bij de opleiding van aankomende justitiepastores binnen de Tilburg School of Catholic Theology. Haar onderzoek richt zich op vragen van opvoeding en onderwijs vanuit katholiek perspectief en met aandacht voor de verwevenheid van de drie religieus-educatieve partners: het gezinsleven, de onderwijswereld en de geloofsgemeenschap. Onlangs publiceerde ze onder andere: 'Descending into hell as a challenge to ecclesial praxis' in M. Sarot en A. van Wieringen, (red.), *The Apostles' Creed 'He Descended Into Hell'* (Leiden/Boston: Brill, 2018), 134-159; 'The challenge of religious education to deal with past and present Catholicism' in *British Journal of Religious Education* 41 (2019) 261-271 en 'Primary School Parents' Perspectives on Religious Education', in M. Buchanan & A.-M. Gellel (Eds.), *Global Perspectives on Catholic Religious Education* (Singapore: Springer, 2019), 113-124.

Mgr. dr. Jorge García Cuerva is theoloog en jurist, en was zelf jarenlang werkzaam als justitieaalmoezenier in Buenos Aires. Sinds 2019 is hij bisschop van Rio Gallegos (Argentinië). Daarnaast is hij zowel vice-voorzitter als bisschoppelijk adviseur van de Internationale Katholieke Commissie voor het Justitiepastoraat (ICPPPC) en lid van de bisschoppelijke commissie voor justitiepastoraat van de Argentijnse bisschoppenconferentie.

Prof. dr. Kees de Groot is bijzonder hoogleraar *Levensbeschouwing en geestelijke volksgezondheid, met bijzondere aandacht voor de maatschappelijke aspecten* aan de Tilburg University. Vanuit een sociologisch perspectief bestudeert hij zingevingsvraagstukken in maatschappij en cultuur, waarbij hij kennis van levensbeschouwing en zingeving enerzijds en kennis van maatschappelijke ontwikkelingen anderzijds op elkaar betreft. Geestelijke gezondheidszorg en geestelijke verzorging staan hierbij centraal. Daarnaast is hij verbonden aan het departement Praktische theologie en religiewetenschappen en coördineer hij de Master Christianity and Society van de Tilburg School of Theology. Recente publicaties zijn o.a. 'Chaplaincy', in A. Possamai, & A. J. Blasi (Eds.), *The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion* (Vol. 1, pp. 118-120). Sage Publications Ltd. 2020 en 'Die Liquidation der Kirche: Erfahrungen und Impulse aus den Niederlanden', in P. Bubmann, K. Fechtner, K. Merzyn, S. A. Nitsche, & B. Weyel (Eds.), *Gemeinde auf Zeit: Gelebte Krichlichkeit wahrnehmen* (1 ed., pp. 118-126). (Praktische Theologie heute; No. 160). Verlag W. Kohlhammer 2019.

Drs. Jan P. Kraaijeveld is theoloog, pastor en psychodramatherapeut. Hij werkte van 1995-2020 als justitiepredikant in justitiële inrichtingen (volwassenen en jeugd) en in de vreemdelingendetentie. Veder was hij als (pastoraal) supervisor en coach jarenlang betrokken bij de opleiding en begeleiding van o.a. pastores en imams bij justitie. Op dit moment is hij als ambulante predikant van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) p.t. werkzaam in de Protestantse Gemeente te Lisse en als (pastoraal) supervisor en coach (LVSC, Raad voor KPV en SKGV geregistreerd).

Drs. J.W.M. (Jan) Lange studeerde Theologie (specialisatie Dogmatische Theologie) aan de KU te Nijmegen. Van 1979-1992 was hij pastor/pastoraal werker te Drunen. Daarna werd hij benoemd tot pastor te Nieuw-Vennep, waar zich in 1996 het pastoraat voor Kaag-Abbenes bijvoegde. Van 2007 tot aan zijn pensioen in 2019 was hij Justitiepastor in de PI Alphen aan den Rijn, loc. Maatschapslaan.

Dr. Joni Reef is verbonden aan de Faculteit der Rechtsgeleerheid (Instituut voor Strafrecht & Criminologie) van de Universiteit Leiden en richt zich in haar huidige onderzoek op maatschappelijk relevante vraagstukken rondom onbedoelde effecten van detentie in verschillende generaties en de rol van vaderschap in justitiële kaders, ofwel ouders en kinderen in de strafrechtsketen. Ze publiceerde recentelijk samen met A.D. Dirkzwager 'Experienced Severity of Imprisonment Among Fathers and Non-Fathers', in *Journal of Child and Family Studies* (<https://doi.org/10.1007/s10826-019-01670-8>) en met P.M. Schuyt (2018), 'Aanbeveling van de Raad van Europa aangaande kinderen van gedetineerde ouders', in *Sancties* 2018(5): 281-292.

Dr. Erik Sengers is socioloog en theoloog en werkzaam als justitiepastor en postdoc aan de Tilburg School of Theology. Zijn laatste publicatie is *Paters van de sociale actie. De Abdij van Berne en de sociale kwestie 1895-1940* (Berne Media, 2019).

Dr. I.J. (Ids) Smedema is krijgsmachtpredikant/protestants geestelijk verzorger bij Defensie en is daar sinds 2016 werkzaam in de functie van predikant-secretaris/stafondersteuner van de Protestantse Geestelijke Verzorging bij de Nederlandse Krijgsmacht. Daarvoor was hij predikant van de Gereformeerde Kerk van Hoek van Holland (1995-2000) en AIO aan de Faculteit Godgeleerdheid VU. Hij promoveerde op een dissertatie over Karl Barth (I.J. Smedema, *Grond onder de voeten. Karl Barths scheppingsleer in KD III/1 opnieuw gelezen*, Boekencentrum 2009).

Prof. dr. Theo W.A. de Wit (1953) studeerde theologie en filosofie te Nijmegen. Sinds 1981 was hij als Universitair Docent sociaal-politieke filosofie en cultuurfilosofie verbonden aan de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht, vanaf 2006 aan de School of Catholic Theology (TST) van de Universiteit van Tilburg. Van 2009 tot aan zijn emeritaat in 2019 was hij bijzonder hoogleraar 'Vraagstukken geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen' en directeur van het Centrum voor Justitiepastoraat (CJP). Vanaf 2013 is hij daarnaast buitengewoon hoogleraar aan de Universiteit van Stellenbosch/Zuid-Afrika. Hij promoveerde in 1992 op het proefschrift over Carl Schmitt *De onontkoombaarheid van de politiek*. Mede onder zijn redactie verschenen onder meer *Solidariteit* (1999), *Humanisme en Religie* (2005), *Ongewenste goden* (2006) en *Hoe te reageren op misdaad?* (2013). Zijn afscheidsrede was getiteld *De staat als sterfelijke god. Over schurken en schurkenstaten*. (2019) Onlangs publiceerde hij samen met Marin Terpstra *Waarom tolerantie niet de hoogste waarde kan zijn* (2019). Zijn huidige aandachtsvelden zijn democratie, soevereiniteit en macht, politiek en religie, en vragen rond geestelijke verzorging, straf en gevangenis.



Twee heren dienen:
Geestelijk verzorgers en hun beroepspeer

Theo de Wit,
Evert Joubert,
Kjartan Ólafsson (red.)



Lost in Translation?
De (ex-)gedetineerden in de
participatiesamenleving

Theo W.A. de Wit,
Reijer de Vries,
Ryan van Eijk (red.)



For Justice and Mercy
International Reflections on
Prison Chaplaincy

Ryan van Eijk,
Garud Lunan,
Theo W.A. de Wit (Eds.)



Onze manier van straffen
Essays van geestelijk verzorgers bij justitie

Theo W.A. de Wit,
Reijer J. de Vries,
Niels den Toorn (red.)



Niet storen?
Zielzorg bij justitie in *borderline times*

Theo W.A. de Wit,
Reijer J. de Vries,
Niels den Toorn (red.)



Van kwaad verhalen
Context en praktijk van het justitiepastoraat

Theo de Wit,
Evert Joubert,
Ryan van Eijk (red.)



Koordansen
Ethische vragen in justitiele inrichtingen

Theo W.A. de Wit,
Reijer J. de Vries,
Niels den Toorn (red.)



Grensverkeer
De meerstemmigheid van
de geestelijk verzorger bij justitie

Theo de Wit,
Reijer de Vries,
Ryan van Eijk (red.)

Vanaf 2010 heeft de uitgeverij
Wolf Legal Publishers de
uitgave verzorgd voor het
Centrum van Justitiepastoraat.
Als een betekenisvolle
herinnering aan deze reeks
hebben wij bij dit laatste
nummer de omslagen nog
eenmaal weergegeven.



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

Theo W.A. de Wit,
Reijer de Vries,
Ryan van Eijk (red.)



Een heilige en veilige plek
Vrijplaats en spiritualiteit in de geestelijke
verzorging bij justitie

Theo W.A. de Wit,
Reijer de Vries,
Ryan van Eijk (red.)