

Geloven in vrijheid

Lezing bij het afscheid van prof. dr. Fred van Iersel als Hoofdaalmoezenier bij DJI, 9 december 2010, Den Haag

Theo W.A. de Wit

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

I. De Godsdienstvrijheid

Op de eerste plaats kan ‘geloven in vrijheid’ verwijzen naar de verworvenheid van de godsdienstvrijheid, en daarmee naar een belangrijke legitimeringsgrond van geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen. Filosofisch en theologisch betekent de woordverbinding dan zoveel als: geloven, of het nu van religieuze of niet-religieuze aard is, dat kun je alleen in en vanuit een innerlijke vrijheid doen.

Op dit punt, zo meen ik, hebben katholieken iets heel belangrijks geleerd van de erfgenamen van de reformatie. Ik hoef er alleen maar aan te herinneren dat de volledige aanvaarding van de godsdienstvrijheid door de katholieke kerk minder dan vijftig jaar geleden tot stand is gekomen. Nog in 1960 gaf kardinaal Ottaviani, jarenlang prefect van de Vaticaanse Congregatie voor de geloofsleer, het volgende statement af: ‘Misschien bent u van mening dat de katholieke kerk met twee maten meet. Want waar zij zelf heerst wil zij de rechten van andersgelovigen inperken, en waar zij een minderheid van burgers vormt, verlangt zij gelijke rechten als de anderen. Daarop moet ik het volgende antwoord geven: inderdaad, er zijn twee maten die gebruikt moeten worden, de ene maat voor de waarheid, de andere voor de dwaling.’¹ Voor de kardinaal is goed begrepen vrijheid gekoppeld aan en gericht op de waarheid; en wanneer het magisterium de hoeder is van deze waarheid, dan is het zijn recht en zijn plicht die waarheid in een samenleving te vestigen en te beschermen, ook door middel van de politieke macht; bijgevolg is het een dwaasheid ook aan dwalingen rechten te verlenen. Voor wie de premissen deelt is er geen spelt tussen te krijgen.

Dit is altijd de grote verleiding geweest van de traditie van het zogenaamde *positieve vrijheidsbegrip*, die vrijheid koppelt aan een doel of een bestemming: namelijk om *macht* en *waarheid* te laten samenvallen. En dat niet alleen binnen de katholieke kerk maar bijvoorbeeld ook in het reëel bestaande socialisme en communisme en vandaag nog bij de rationalistische varianten van het Verlichtingsdenken. Hebben wij vandaag te maken met een rechts-liberale variant van dit Verlichtingsdenken dat religie als een door de wetenschappelijke waarheid overwonnen dwaling beschouwt, in mijn studietijd, die ik net als Van Iersel in het Nijmegen van de jaren zeventig doorbracht, was een enigszins desperate linkse versie hiervan populair, de neo-marxistische

¹ Kardinaal Ottaviani, geciteerd bij E.W. Böckenförde, *Der säkularisierter Staat. Sein Charakter, Seine Rechtfertigung und Seine Probleme im 21. Jahrhundert*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, 2007, 21.

geschiedenisfilosofie van Herbert Marcuse. Deze filosoof, de goeroe van de internationale protestbeweging van die tijd, is onder meer beroemd geworden door de uitdrukking ‘repressieve tolerantie’. In het gelijknamige tractaat uit 1965 poneerde Marcuse de stelling, dat de verwerkelijking van de tolerantie in ‘ontwikkelde industriële samenlevingen’ *intolerantie* vereist ten aanzien van politieke praktijken, opvattingen en gedragswijzen die nu door de meerderheid van de bevolkingen en hun regeringen geduld worden. Marcuse beroept zich hierbij op de klassiek-liberale traditie voor wie tolerantie de voorwaarde was voor de voortgaande redelijke zelfbepaling van het volk; pas de botsing van verschillende opinies maakt immers een kritische discussie en daarmee ook vooruitgang in de richting van deze waarheid van de geschiedenis mogelijk. Maar wanneer de laat-kapitalistische samenleving zoals Marcuse meende *immuun* is geworden voor kritiek en oppositie omdat zij bijna alles lijkt te kunnen integreren, is tolerantie ‘repressief’ geworden en wordt de historische weg naar ware autonomie eerder geblokkeerd. Daarom houdt Marcuse zelfs een pleidooi voor een soort opvoedingsdictatuur van de kant van de nog niet aangepasten, zoals intellectuelen, studenten en kunstenaars. Ook hier: wie de premissen onderschrijft, kan de consequentie van deze gedachtegang slechts bewonderen. Vandaag nemen zogeheten populistten in naam van datzelfde volk revanche voor deze toekenning van de verlossersrol aan onaangepaste groepen zoals kunstenaars, studenten en de *Freischwebende Intelligenz* door hen elitarisme te verwijten en in kunstsubsidies te gaan snijden.

Is het *waarheidsautoritarisme* dus het gevaar van een ‘katholieke’ in de zin van een holistische opvatting van positieve vrijheid, het risico van een protestants vrijheidsbegrip dat de godsdienst- en gewetensvrijheid tot uitgangspunt neemt kom je op het spoor wanneer je de lotgevallen van de *negatieve vrijheid* nagaat, de traditie die vrijheid opvat als een domein waarin de overheid of mijn medeburgers mij niet storen of hinderen.² Een mooi voorbeeld van een verdediging van de

² Zie voor dit onderscheid I. Berlin, *Twee opvattingen van vrijheid*, Amsterdam: Boom, 1996. (oorspronkelijk 1958).

negatieve vrijheid kwam ik enkele jaren geleden tegen in de nog steeds doorgaande polemiek over onze multiculturele werkelijkheid.

Enkele jaren geleden fulmineerde de publiciste Beatrijs Ritsema in een column tegen het fenomeen van de sluier en vooral tegen de in Nederland bij enkele pubermeisjes plotseling opduikende nicaab.³ Zij kon deze dracht alleen maar zien als een ‘uiting van religieus fanatisme’. Interessanter is haar argumentatie hierbij, al is ‘argumentatie’ hier niet helemaal het juiste woord. Het gaat vooral om de expressie van een diepe weerzin die wordt toegelicht door een zelfbeschrijving. Eerst brengt zij een anekdote in herinnering waarin de schrijver en wetenschapper Karel van het Reve vertelt welk ‘enorm gevoel van bevrijding’ hem overviel toen hij bij toeval op een naaktstrand verzeild raakte en in een opwelling besloot, naakt te gaan zwemmen. Voor Ritsema is dit een mooi voorbeeld van een ‘open geest’, en van de ervaring van vrijheid. ‘Soms’, zo schrijft zij, ‘betekent vrijheid alleen maar “zonder”’: zonder textiel, zonder banden, zonder druk, zonder verplichtingen. Wie vrijheid nastreeft, schudt de beklemmingen van zich af.’ Het is vanuit deze overtuiging – overtuiging ook in de betekenis van ‘grens’ - dat de koppeling van het woord vrijheid aan het dragen van een sluier of een nicaab voor haar zoals zij schrijft ‘onverteerbaar’ is. Het ideaal van heiligheid, puurheid en zuiverheid dat de draagsters van een sluier of nicaab in naam van de godsdienstvrijheid lijken na te streven brengt bij haar reminiscenties naar boven aan de ‘religieuze hysterie’ en de ‘anorectische hongermartelaressen’ die de katholieke kerk in het verleden bewierookte. Stellen wij echter eerst en vooral nuchter vast wat hier fenomenologisch gebeurt. Geconfronteerd met de gesluierde vrouwen, valt Ritsema terug op haar kernwoorden: ‘vrijheid’, opgevat bevrijding van knellende banden, ‘emancipatie’ als afscheid van vrouwelijk masochisme, en een ‘open geest’ die belichaamd is in de moed, het burgerlijk decorum van zich af te schudden en ook het laatste stuk textiel te laten zakken. Maar wie zal ontkennen dat dit

³ B. Ritsema, ‘Perverse sluiers’, in: *NRC-Handelsblad*, 2006.

tevens een treffende zelfbeschrijving is van de waarden van de negatieve vrijheid uit de generatie die in het Nederland van de jaren zestig en zeventig opgroeide? Het is ook niet juist om, zoals Ritsema doet, eenvoudigweg een vrijheidsideaal tegenover een heiligheidsideaal te plaatsen en het laatste als achterhaalde kwezelarij af te doen. Die polemische zelfverheffing moet verhullen dat de ontheiliging fenomenologisch gezien eerder van de kant van de gesluierde vrouwen komt. Eerlijker is het, te erkennen, dat de gesluierde vrouw onze eigenheid ontheiligt en ons hardhandig confronteert met de *contingentie* van onze negatieve vrijheidswaarden. Zoals bekend heeft de schok van deze ontheiliging intussen minstens één politieke partij ertoe verleid, de godsdienstvrijheid van moslims radicaal ter discussie te stellen, terwijl enkele andere partijen dromen over de afschaffing van de vrijheid van richting en van inrichting voor alle godsdiensten, wat vanzelfsprekend ook grote gevolgen kan hebben voor de organisatie van de geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen. Conclusie: ook de negatieve vrijheid, de vrijheid om ongehinderd door anderen en door de overheid je eigen ding te doen, kan dus dwingend en autoritair worden, en een bedreiging voor de godsdienstvrijheid, opgevat als het in vrijheid zoeken naar wat een waarachtig en betekenisvol leven is.

II. Het geloof in een toekomst in vrijheid

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

Inderdaad staan geestelijk verzorgers in justitiële inrichtingen elke dag voor een paradoxale opgave: hoe vrijheid en waardigheid te laten ervaren in een context

van extreme onvrijheid, ontmoediging van eigen initiatief en niet zelden vernedering?; hoe gastvrij te zijn in een institutie waarin argwaan en wantrouwen alomtegenwoordig zijn?; hoe heling, heil en Gods barmhartigheid ter sprake brengen in levens die getekend zijn door breuken, zelfisolatie en godsverduistering? Deze paradoxale opgave staat tenslotte ook niet los van de objectieve status van een geestelijk verzorger: zowel ambtenaar als ambtsdrager, zowel in dienst van een straffende als van een helende instantie, tegelijk present in de stad van de mens en de stad van God.

Theologisch wordt dit geloof in een dader die niet samenvalt met zijn daad en dus een *toekomst* heeft ondersteund door de opvatting – ik citeer hier Jan Eerbeek en Fred van Iersel in het *Handboek* – dat een mens door God geschapen is in vrijheid, zowel in relatie tot zijn schepper, als in relatie tot zijn medemensen.⁴ De Franse filosoof Rémi Braque brengt dit in verband met de tekst uit Genesis 1 waarin gezegd wordt dat de mens naar het beeld van God is geschapen. Meestal leidt men hieruit de waardigheid van de mens af, en terecht. Maar Braque wijst ons nog op een andere consequentie van het *imago dei*, namelijk de onmogelijkheid om de mens te definiëren, hem of haar op te sluiten binnen een grens, ook niet de grens van zijn eigen wandaden. Hij citeert daarbij de Griekse kerkvader Gregorius van Nyssa: omdat God onkenbaar is, is de mens als beeld van God dat ook, hij is even ‘ondefiniceerbaar’ (*aperigraptos*) als zijn model en schepper. Consequentie: de mens is geen statisch maar een dynamisch wezen, hij maakt juist *als* beeld van God gebruik van zijn vrijheid en realiseert juist *in* die vrijheid zijn gelijkenis met zijn schepper.⁵ Een gevangenis inrichten zonder die oriëntatie op een buiten in vrijheid is vanuit onze traditie - de ‘joods-christelijke traditie’ die vandaag van diverse kanten weer regelmatig, zij het ook vaak ritueel of polemisch wordt bezworen - dus een aantasting van de menselijke waardigheid. Ik ben zo vrij om het recente pleidooi van Van Iersel in

⁴ Jan Eerbeek & Fred van Iersel, ‘Theologische kernthema’s’, in: id. (red.) *Handboek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 176.

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

het oktobernummer van het *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* voor de ‘vrijplaatsfunctie’ van geestelijke verzorging tegen deze theologische achtergrond te plaatsen.⁶ Maar ook filosofisch moet en kan dit verdiept worden. In zijn boek *L'expérience de la liberté* legt de Franse denker Jean-Luc Nancy de etymologie bloot van het woord ervaring, ‘*expérience*’. De Griekse woorden *peira* en *peiras* staan voor beproeving, limiet, in *peiratès* herkennen we ons woord piraat, *peirastèn* betekent zijn kans wagen, proberen; het Latijnse *experiri* staat voor beproeven, op het spel zetten en *periculum* voor proef, gevaar, risico. Zo is de ervaring en het bestaan zelf een op het spel gezet worden, blootgesteld zijn, verrassing, uitgeleverd zijn aan het risico van een existentie zonder fundament of inherente grens, kortom vrijheid.⁷ Dat betekent ook dat geestelijke verzorging in een justitiële inrichting op méér gericht is dan herintegratie, aanpassing, resocialisatie, terugdringing van recidive: het is gericht op het opnieuw aangaan van de ervaring en het risico van de vrijheid. Voor minder moeten we het niet doen.

III. De ervaring van vrijheid en het liberalisme

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

⁶ Prof. Dr. Fred van Iersel, ‘De legitimering van geestelijke verzorging. Essay over de noodzaak van een meerdimensionale legitimatiestrategie van geestelijke verzorging’, in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, jg. 13, nr. 59, 48-61.

⁷ Zie Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Parijs: Galilée. Zie hierover Ignaas Devisch, *Wij. Jean-Luc Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap in de hedendaagse wijsbegeerte*, Leuven: Peeters, 196 e.v. 200.

taak in de handen van de samenleving zelf, die deze voorwaarden, zoals een zekere morele substantie, eenheid en gemeenschapszin, uit zichzelf moet genereren. Er bestaat momenteel, ook in Nederland, veel discussie over deze vrijheid, misschien omdat wij aanvoelen dat een open samenleving niet vanzelfsprekend onze toekomst is. *NRC-Handelsblad* is recentelijk zelfs een hele artikelenserie begonnen over ‘vrijheid’, naar aanleiding van de nieuwe roman van Jonathan Franzen die in zijn boek *Freedom* de praktijk van de ontketende vrijheid in een Amerikaans gezin beschrijft. Misschien verraadt de onrust over het praktische gebruik dat wij van de vrijheid maken ook een twijfel of deze vrijheid bij het de laatste decennia zo dominante liberalisme wel in goede handen is. Het is inderdaad belangrijk te onderscheiden tussen de open samenleving die ik zoeven beschreef en als een kostbare verworvenheid beschouw en de politieke en levensbeschouwelijke ideologie van het liberalisme. In zijn onlangs in het Nederlands vertaalde boek *Justice* geeft de Amerikaanse filosoof Michael Sandel een interessante karakterisering van de politiek-morele stroming in de geschiedenis die wij liberalisme noemen. Liberalisme is ‘politiek van vermijding’, het is de eindeloze zoektocht naar een beginsel dat de verwarring en de conflicten kan vermijden waartoe discussies over de goede manier van leven in een pluralistische samenleving onvermijdelijk aanleiding geven.⁸ En meestal heet dat beginsel voor liberalen ‘privatisering’. Dat beginsel is zowel de kracht als de achilleshiel van het liberalisme. De privatisering van de godsdiensten en confessies trok de angel uit de confessionele burgeroorlogen van de zestiende en zeventiende eeuw in Europa: godsdienst is geen staatszaak meer maar een zaak van afzonderlijke burgers en kerken. Zo is de godsdienstvrijheid geboren die ik eerder behandelde. Op dezelfde wijze kan men ook andere conflictgevoelige thema’s trachten te neutraliseren door ze tot een zaak van ieders persoonlijke keuze of voorkeur te maken. Zo antwoordt het Amerikaanse liberalisme op de anti-abortusbeweging

⁸ Michael Sandel, *Justice. What's the right thing to do?*, London e.a: Penguin, 2009, Ned. Vert. *Rechtvaardigheid. Wat is de juiste keuze?*, Kampen: Ten Have, 2010, 307 en 316.

pro life met de leuze *pro-choice*, ‘baas in eigen buik’, zouden wij zeggen. En ik heb al betogen gelezen waarin ook cultuur en nationaliteit tot privé-aangelegenheid worden verklaard om de *culture-wars* waarin multicultureel geworden landen verzeild raken te kunnen bezweren.⁹ De vrijheid van godsdienst wordt dan opgevolgd door de ‘vrijheid van natie’ en de vrijheid van cultuur. Maar wat wij overhouden wanneer wij na religie ook cultuur, nationaliteit en de waarden die ermee verbonden zijn privatiseren: zijn dat niet nu juist die ontketende, zelfbetrokken en hyper-assertieve individuen die met gemeenschappen slechts instrumentele verbanden aangaan? Zijn dat niet het soort korte lonten die men ook in de gevangenis kan tegenkomen, die intussen ook ons parlement worden binnengeloodst, en die ervoor zorgen dat hun medeburgers die hun hond uitlaten een blokje omlopen om hen te vermijden? Zo genereert het liberalisme onvermijdelijk zijn eigen tegendeel: agressieve vormen van nieuw nationalisme en eigen-volk-eerst-denken die de open samenleving en de vrijheid bedreigen.

Ook op voor het gebied van de criminaliteit is er een tendens en een verlangen te bespeuren naar een nieuwe zichtbaarmaking en dus ontprivatisering van de straf en het kwaad. De therapeutisering en medicalisering hebben vanaf de negentiende eeuw van de misdaad een object van menswetenschappelijke analyse gemaakt en de misdadiger tot een prooi voor experts: ook dat is een vorm van neutralisering, ditmaal van de sociaal-ethische en religieuze dimensies van crimineel gedrag. Maar vandaag zien we regelmatig dat het volk zich zijn misdadigers en slechterikken niet zomaar laat afnemen. Noemde ik bij mijn oratie al de gretige aandacht van de media voor het Yoran van der Sloot-drama, in het laatste nummer van het lezenswaardige blad van de Protestantse kerk *Festus* dat geheel aan misdaad en straf is gewijd, signaleert mijn collega Ger Groot een herontdekking van de vergelding en van de publieke zichtbaarheid

⁹ Zie bijv. Ulrich Beck, *Das Schweigen der Wörter. Ueber Terror und Krieg*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, 52.

van de straf, zoals in praktijken van *naming* en *shaming*.¹⁰ In beide gevallen wordt de samenleving getuige van de opgelegde sanctie zoals dat ook in vroeger eeuwen het geval was. Dan moeten we met Groot tot de ontvullende conclusie komen dat de samenleving veel minder ‘modern’ is geworden dan zij zelf denkt, en dat zij net als vroeger ‘haar orde bekrachtigd wil zien in een publieke afrekening van schuld en vergelding’.¹¹ Zelf zie ik in de terugkeer van de schandpaal weinig heil, maar ik ben wel gevoelig voor de publieke dimensie van misdaad en straf. Dat betekent bijvoorbeeld meer aandacht voor de sociaal-ethische en religieuze dimensies van wandaden - en dus afstand houden van de Darwinisten die misdadigers beschouwen als een soort ‘defecte eenheden die aan reparatie en vervanging toe zijn’.¹² Het betekent ook het poreuzer maken van de grens tussen gevangenis en samenleving zoals dat nu bijvoorbeeld reeds gebeurt bij *Kerken met Stip*. En het betekent meer, en wellicht ook een andere soort aandacht voor het slachtoffer van een delict. Daarover maakte de Tilburgse victimoloog Jan van Dijk onlangs een aantal prikkelende opmerkingen. De christelijke traditie, zo betoogde hij, heeft over het algemeen veel aandacht voor de dader, maar treedt het slachtoffer van een delict vaak moralistisch tegemoet: die wordt vooral geacht te vergeven, of zelfs heilsbetekenis toe te kennen aan zijn of haar pijn en lijden. Dit werpt natuurlijk ook licht op de huidige maatschappelijke ophef over de kerkelijke gewoonte om slachtoffers van seksueel misbruik door priesters voornamelijk te negeren. Het verheldert deze verwaarlozing, maar evenzeer de huidige verontwaardiging: die laat wellicht zien dat het afnemen van christelijke denk- en gevoelspatronen een grotere gevoeligheid voor slachtoffers van misdrijven tot gevolg heeft, zoals trouwens ook het huidige kabinet heeft beloofd. Van Dijk zelf pleit niet voor strengere straffen, wel voor sterkere procedurele rechten voor slachtoffers bij strafzaken.¹³

¹⁰ Ger Groot, ‘Ook een humane rechtspraak kan niet zonder vergelding’, in: *Festus* Jg.1/2, november 2010, 70-74.

¹¹ Groot. o.c., 74.

¹² Aldus bijvoorbeeld Richard Dawkins, gecit. bij Bas Heijne, *Onredelijkheid*, Amsterdam: De Bezige Bij, 70.

¹³ Jan van Dijk, ‘Free the victim: a critique of the western conception of victimhood’, in: *International Review of Victimology*, Vol. 16/1, 2009, 1-34.

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