

Slachtoffer en dader (24-09-2011, PLDC Utrecht)

Paul Oskamp heeft gesproken over de *moed om te veranderen*, en daarbij denkt hij allereerst aan de *dader* van een delict. Ik zou aan de andere kant van het begrippenpaar dader en slachtoffer dat vandaag centraal staat willen beginnen, bij het slachtoffer. Er is op dit punt namelijk een opmerkelijke ontwikkeling gaande de laatste jaren, en het is voor kerken, en zeker voor kerken met stip altijd van groot belang de tekenen des tijds te leren verstaan. Ik doel op een ontwikkeling die men misschien kan aanduiden als de *emancipatie van het slachtoffer* van een misdrijf, zowel maatschappelijk als in het strafproces en in de theoretische reflectie er op.

Als uitgangspunt neem ik een belangrijk artikel van een van mijn Tilburgse collega's, een hoogleraar van de jonge wetenschap van de victimologie, Prof. Jan van Dijk. Van Dijk heeft kritische vragen te stellen aan een christelijk geïnspireerde omgang met daders en vooral slachtoffers. Bovendien lijkt zijn benadering een zekere maatschappelijke en politieke tendens te weerspiegelen die misschien zelfs wijst op een belangrijke culturele wending naar een post-christelijke omgang met criminaliteit. Zoals u bekend zal zijn wil het huidige kabinet meer aandacht voor de slachtoffers van delicten. En ook vanuit de Dienst Geestelijke Verzorging van het ministerie van Veiligheid en Justitie krijgen wij signalen in deze richting.

U zult merken dat ik, terwijl ik dus bij de notie slachtoffer begin, in de loop van mijn betoog toch op een belangrijk punt ga aansluiten bij noties waarover Paul Oskamp in zijn lezing sprak. Maar ik begin bij van Dijk die niet zo lang geleden in het internationale tijdschrift voor victimologie een uitwerking publiceerde van zijn inaugurele rede onder de opmerkelijke

titel 'Bevrijd het slachtoffer' (*Free the victim*)¹. De 'moed om te veranderen', dat slaat bij van Dijk dan ook niet zozeer op de dader maar op het *slachtoffer*.

1. Het slachtoffer dat een offer brengt

Om te beginnen ontdekte van Dijk dat er in vele westerse talen, maar bijvoorbeeld ook in het Hebreeuws en het Arabisch, een etymologische samenhang bestaat in de aanduiding van de partij die een misdrijf is aangedaan of door een ander schade heeft geleden en de idee van het offer. Het Nederlandse woord 'slachtoffer' is een goed voorbeeld: er is een object geslacht bij wijze van offer. Men kan zich verbazen over deze connectie, onder meer omdat het begrip slachtoffer de dader zoiets als een missie lijkt toe te dichten: het is iemand die offert voor een hoger doel. In Europese talen wordt het Latijnse woord *victima* voor het eerst in de Reformatie gebezigd als aanduiding voor een mens, namelijk als aanduiding van Christus. Om ons te verzoenen met de Vader, zo valt er bijvoorbeeld bij Calvijn te lezen, 'heeft God Christus tot *victima* gemaakt'.² Pas aan het einde van de achttiende eeuw wordt de term ook voor andere menselijke wezens gebruikt, bijvoorbeeld zij die getroffen worden door een natuurramp. Dat wij zowel de door een natuurramp getroffen en als mensen tegen wie een misdrijf is gepleegd 'slachtoffers' noemen roept trouwens ook kritische vragen op, omdat met de term het onderscheid tussen een natuurramp en onrecht of tussen een ongeluk en agressie wordt uitgewist.³

Van Dijks hypothese heeft echter betrekking op de christelijke voorstellingswereld. De verbreding, in de zeventiende en achttiende

¹ Jan van Dijk, 'Free the victim: a critique of the western conception of victimhood', in: *International Review of Victimology*, Vol. 16/1, 2009, 1-33.

² Van Dijk, o.c. 4.

³ Alain Finkielkraut, *De verdwenen beschaving*, Amsterdam: Contact, 1998.

eeuw, van het woord slachtoffer (*victima*) als exclusieve titel voor Christus naar de lijdende mens als zodanig heeft, zo vermoed hij, te maken 'met het gegeven dat mensen in het lijden van hun medemensen het lijden van Christus herkenden'.⁴ En daarmee zijn er ook een hele reeks welbepaalde religieus-culturele betekenissen en morele connotaties meegekomen die zich in de volksvroomheid zijn gaan hechten aan het begrip slachtoffer: een diep en onschuldig lijden, gedragen door een zwijgende een deemoedige persoon die bereid is tot vergeving, die afziet van wraak, geen wrokgevoelens koestert etc. Het IJslandse woord voor slachtoffer is *Förnarlamb*, offerlam, en daar is de connotatie met het lam Gods, de *Agnus Dei*, wel heel zichtbaar. Van Dijk gaat nog een stap verder: de moderne behandeling van slachtoffers van misdrijven maakt van hen zondebokken, zoals Christus in zijn tijd tot zondebok was gemaakt. Volgens een beroemde stelling van de filosoof René Girard absorbeert de zondebok de sociale spanningen binnen een gemeenschap en zuivert deze gemeenschap wanneer hij zelf wordt uitgedreven. De zondebok moet idealiter zelfs zijn schuld toegeven en instemmen met zijn verdrijving. Zo wordt van slachtoffers van misdrijven gevraagd om hun recht op wraak te offeren om zo de vrede te herstellen die door de *dader* is verstoord – een recht op wraak dat zij nog tot laat in de Middeleeuwen bezaten en waarvan ook de vrijplaatsen voor misdadigers laat in de achttiende eeuw nog getuigden. Vandaar de dubbelzinnige houding van de moderne samenleving ten opzichte van het slachtoffers van een misdrijf: enerzijds de erkenning van hun diepe en onschuldige lijden, anderzijds drukt zij de vaste verwachting uit dat zij hun recht op wraak offeren. Het woord slacht-offer kan men dus inderdaad letterlijk opvatten: iemand die een misdrijf heeft ondergaan is slachtoffer én *brengt* een offer.

⁴ Van Dijk, o.c. 5.

Ik had graag een wat steviger historische onderbouwing had gezien van van Dijks these over de overdracht van Christus' eigenschappen op andere menselijke slachtoffers zodat naar zijn vermoeden 'het slachtoffer wordt beschouwd als een persoon naar het beeld van Christus'; ook zijn beschrijving van het moderne slachtoffer van een misdrijf als een zondebok overtuigt mij niet om een reden die ik aanstonds zal noemen. Maar op een belangrijk punt heeft hij zeker gelijk: het christendom én het moderne strafrecht vraagt van het slachtoffer af te zien van eigen wraakoefeningen, ook al is vergelding, opgelegd door de rechter, een legitiem doel van de straf.

2. De emancipatie van het slachtoffer

Van Dijks these over het slachtoffer als zondebok overtuigt mij niet, omdat hij volledig negeert dat de gevraagde zelfbeheersing of ascese van het christelijke slachtoffer in het licht stond van een eschatologisch perspectief. De eigen logica van de christelijke omgang met woede en wraak, van het christelijk 'woede-management' om zo te zeggen, is enkele jaren geleden door Peter Sloterdijk, een Duits filosoof die men niet kan verdenken van christelijke vooringenomenheid, in zijn boek *Woede en Tijd* (2006) als volgt gereconstrueerd. Het christendom vroeg van de gelovigen in dit leven af te zien van woede en wraak in naam van een streng, respect afdwingend hiernamaals waarin God in zijn eigenschap als rechter het onrecht zal wreken aan het einde der tijden. Dat was de christelijke en qua oorsprong ook joodse oplossing voor een zwaarwegend en om zo te zeggen eeuwig probleem, namelijk dat van het *onrecht* dat niet wordt rechtgezet of bestraft, zodat de pleger ervan niet alleen vrijuit gaat, maar in veel gevallen in de geschiedenis zelfs triomfen viert.

Wanneer Sloterdijks reconstructie van het ontstaan van een door hem zo genoemde ‘woedeschatvorming bij God’ correct is, dan berust de christelijke kijk op woede en wraak – vooral wanneer die een reactie zijn op daden van onrecht – *niet* eenvoudigweg op de verwachting dat mensen het onrecht dat hen is aangedaan eenvoudigweg vergeven. Zij berust eerder op het politiek-pragmatische inzicht dat het beter is een derde instantie naast dader en slachtoffer hierover *at the end of the day* te laten oordelen. Dat voorkomt de eindeloze cyclus van wraakoefeningen, maar vooronderstelt wel het geloof in de macht en de rechtvaardigheid van de arbiter. Vandaar het in de traditionele theologie zo belangrijke thema van de ‘toorn Gods’, waarnaar Paul Oskamp in zijn lezing ook kort verwees.

Tegen de achtergrond van deze christelijke verbinding van woede en eeuwigheid nu is het van groot belang te zien wat de *crisis* van dit model precies gaat betekenen voor zowel de dader als het slachtoffer van onrecht, en daarbij moeten we niet alleen aan individueel onrecht maar ook aan maatschappelijk onrecht zoals uitzichtloze armoede en machteloosheid denken. Met crisis bedoel ik secularisatie in de zin van het verlies van het geloof in een rechtzettende instantie in het hiernamaals, dus het verdwijnen van een bepaalde betekenishorizon die Friedrich Nietzsche de ‘dood van God’ noemde.

Sloterdijk, die het begin van de crisis van het christelijke model in de tweede helft van de negentiende eeuw dateert, is hierover heel duidelijk. De woede zoekt vanaf die tijd een nieuwe verbinding, ditmaal met de aardse tijd, met de geschiedenis en met aardse politieke subjecten.⁵ Deze politieke subjecten gaan nu aan woedeschatvorming doen, en Sloterdijk spreekt in een aan de financiële wereld ontleend jargon dan

⁵ Peter Sloterdijk, *Woede en Tijd*, Amsterdam: SUN, 60; 93. Zie hierover mijn oratie, Th.W.A. de Wit, *Dies Irae. De secularisatie van het Laatste Oordeel*, Tilburg: Universiteit van Tilburg, 2010, 20 e.v.

ook over 'agentschappen' en 'banken' die de maatschappelijke woede gaan verzamelen, beheren en vervolgens verwerken tot grote politieke projecten zoals sociale revoltes en revoluties. De politieke bewegingen na 1850 transformeren de woede over armoede, vernedering en machteloosheid in trots en hoop, maar evenzeer in effectieve wraak. Hier dient men ook het begin van het terrorisme te localiseren, zoals dat van de Russische anarchisten eind negentiende eeuw.

Welnu, in deze nieuwe constellatie, die vandaag in een land als Nederland veel duidelijker is als in de negentiende en zelfs nog een groot deel van de twintigste eeuw - in deze nieuwe constellatie ligt ook de bevrijding of emancipatie van het slachtoffer van een misdrijf in de strafrechtelijke zin waarover van Dijk het heeft voor de hand. Misschien was het advies van bepaalde psychotherapeuten in de jaren zeventig aan vrouwen die door hun partner verlaten waren om bij wijze van 'therapie' een steen door de ruit van zijn nieuwe woning te gaan gooien al een signaal.

Van Dijk presenteert in zijn artikel een narratieve analyse van een aantal stemmen van slachtoffers die recentelijk hun ervaringen op schrift stelden, waaronder bekende slachtoffers van gijzelingen zoals de Oostenrijkse Natascha Kampusch, de Waalse Sabine Dardenne en de Nederlander Arjan Erkel. Daarbij laat hij zien dat de verwachting van een bepaalde sociale rol van slachtoffers van misdrijven nog steeds krachtig is, én dat de meeste slachtoffers tegen deze rol rebelleren. De sociale rol is ontleend aan een moralistische versie van de christelijke kijk op het slachtoffer, dat wil zeggen een passieve, hulpeloze en afhankelijke, onschuldige en niet erg spraakzame figuur die tot vergeving bereid is. De meeste van zijn voorbeelden beschrijven uitvoerig hoe zij negatieve of zelfs agressieve reacties kregen wanneer zij niet aan deze rolverwachting wensten te beantwoorden, bijvoorbeeld toen zij

weigerden zich psychiatrisch te laten behandelen, een bepaalde vorm van activisme ontplooiden of eigen meningen bleven uiten en daarmee de politieke agenda's van de media tegenwerkten. Van Dijk spreekt hier over secundaire victimisatie – mensen worden nogmaals slachtoffer, ditmaal van de verwachtingen van hun sociale omgeving en van de media. Of zelfs: zij worden van slachtoffer tot dader gemaakt. Zoals een andere victimoloog die een vrijere expressie van gevoelens van woede en wraak van slachtoffers bepleit het verwoordde: 'Wij geven er de voorkeur aan onze ogen af te wenden van degenen die ons maar blijven herinneren aan het kwaad dat hen is aangedaan (...) Zulke mensen verstoren de maatschappelijke vrede; we zouden wensen dat ze hun herinneringen meenemen naar een kerk, naar een kerkhof of naar een psychiater.'⁶ Inderdaad, wanneer woede en wraak niet langer gekanaliseerd worden door de kerk of de dokter, dan ontstaat er vraag naar nieuwe wrekende instanties – iets dat vooral de zogeheten populistische partijen en politici goed hebben begrepen.

Laat ik het voorgaande samenvatten. Van Dijks belangrijkste punt is dus dat het zogeheten 'slachtoffer' een culturele en sociale constructie is met 'religieuze connotaties' en een daaraan gekoppelde rolverwachting die vandaag echter steeds minder wordt aanvaard. Hij pleit dan ook voor *victim empowerment* en een versterking van de positie van het slachtoffer in het strafproces. Vanuit deze achtergrond staat hij ook sceptisch tegenover herstelgerichte geestelijke verzorging en begeleiding, voorzover dit werkt met dezelfde verwachting ten aanzien van het slachtoffer, namelijk de bereidheid tot verzoening en vergeving. Ik herinner er aan dat Paul Oskamp op dit punt zijn formuleringen heel zorgvuldig koos, want hij erkent uitdrukkelijk dat verzoening tussen dader en slachtoffer 'lang niet altijd mogelijk is en in sommige gevallen

⁶ Van Dijk, o.c., 13

zelfs niet wenselijk is'. Bovendien herinnert hij ons er in zijn lezing, en eerder al in zijn boek *Overleven achter steen en staal* aan dat 'boeten' niet zozeer een intieme worsteling met een schuldgevoel of wachten op vergeving is, maar eerder een *sociale* activiteit van actief herstellen en repareren zoals in de uitdrukking 'netten boeten'.⁷

Ik denk dat de slachtoffer-geëngageerde benadering à la van Dijk leerzaam is voor kerken met een stip, want het maakt ons er scherper van bewust dat herstelgericht werken met (ex)gedetineerden niet gaat over twee gelijke partijen maar eerder 'slachtoffer-sensitief'⁸ dient te zijn. En 'verzoening' kan in dit proces ook geen vooropgezette voorwaarde of verwachting zijn – het is eerder een soort 'wonder', zoals ook Oskamp terecht schrijft. De aandacht voor het slachtoffer als sociale constructie werpt trouwens ook licht op het intussen wereldwijde schandaal waarin de rooms-katholieke kerk is verwickeld, namelijk het seksueel misbruik van kinderen door leden van de clerus. Het zo goed als negeren van de belangen, ja in veel gevallen zelfs van het bestaan van slachtoffers van priesters getuigt niet alleen van de impuls van deze kerk om vooral het eigen keurcorps te beschermen maar ook van het langdurig cultiveren van de verwachting dat een slachtoffer eigenlijk maar één taak heeft, namelijk vergeven en vergeten, en dat liefst zwijgend. Het stelt ten slotte ook serieuze vragen over een traditie van *dolorisme* in deze kerk, van de religieuze opwaardering en verheerlijking van lijden en pijn. De 'moed om te veranderen' is vandaag dus ook een opdracht voor de rooms-katholieke kerk.

3. De 'dader' als sociale constructie

⁷ Paul Oskamp, *Overleven achter steen en staal. Vieringen en geloofsbelevingen in de bajes onderzocht*, Zoetermeer: Meinema, 2004, 89 e.v.

⁸ Van Dijk, o.c., 23.

Wanneer wij mét van Dijk erkennen dat het slachtoffer een sociale constructie is en dus in hoge mate historische ontwikkelingen, wensen en angsten weerspiegelt, dan geldt dat natuurlijk ook voor begrippen als dader, gedetineerde en ‘crimineel’. Een van de theologische redenen waarom de christelijke kerken traditioneel een zorgplicht jegens gedetineerden hebben aanvaard en gekoesterd is – behalve natuurlijk de evangelische opdracht om gevangenen te bezoeken – een zekere elementaire solidariteit die wij als feilbare en falende mensen voelen met gedetineerden. Iemand die naar het oordeel van de rechter een wandaad heeft begaan is nog steeds één van ons, een gevangene of ex-gevangene is geen *Fremdkörper* maar blijft bij de kerk horen. De kerk is geen gemeenschap van heiligen, laat staan een ‘heilige rest’ in een vijandige of zondige omgeving, maar een vrijwillig verband van feilbare mensen met een hunkering naar rechtvaardigheid, heilheid en een nieuw begin. Het echte *point d’honneur* van het christelijke narratief is met andere woorden dat de grens tussen gewone burgers en gedetineerden poreus en doorlaatbaar is en dat er dus een band en een reddingsboei blijft bestaan tussen de samenleving en haar schipbreukelingen.

Zou het kunnen zijn dat deze band in een post-christelijke samenleving minder hecht wordt, omdat een gedetineerde in een dominant seculier-liberale omgeving eerder geldt als een *loser*, iemand die de spelregels van de concurrentiestrijd tussen slimme, calculerende individuen om banen, macht en geld heeft geschonden en daarom buiten spel staat, iemand die zijn verantwoordelijkheid om zijn eigen bonen te doppen niet neemt en daarvan dus ook zelf de consequenties moet dragen?

In een land als Nederland lijkt de maatschappelijke en politieke behoefte aan een duidelijke cesuur tussen wetsgetrouwe burgers en zogenoemde ‘criminelen’ al een aantal jaar groeiende. In zijn beroemde studie over

het ontstaan van ons gevangenisstelsel beschrijft Michel Foucault in geuren en kleuren onder meer hoe de maatschappelijke codering van deze cesuur er in het Europa van de achttiende eeuw uitzag. Ik geef hier één citaat uit een ontwerp dat aan de koning van Beieren in 1807 werd aangeboden over de wijze waarop gestraften voor de rest van de samenleving 'leesbaar' gemaakt moesten worden. 'De ter dood veroordeelde zal naar het schavot worden gevoerd in een kar die in rood en zwart is bekleed of beschilderd; heeft hij verraad gepleegd, dan dient hij een rood hemd te dragen met voor en achter het woord "verrader" erop; is hij een vadermoordenaar, dan wordt zijn hoofd met een zwarte sluier bedekt en op zijn hemd zullen messen geborduurd zijn of het moorwapen dat hij heeft gebruikt; het rode hemd van de gifmoordenaar zal gesierd zijn met slangen en andere giftige dieren.'⁹

De behoefte aan de 'zichtbaarheid van de straf' lijkt in Nederland terug van weggeweest, bijvoorbeeld in het recente voorstel om mensen tijdens hun taakstraf te verplichten een oranje hesje te gaan dragen. Dit idee, door onder meer PvdA en CDA omhelsd, is alleen maar te legitimeren wanneer publieke vernedering als vorm van vergelding 'zonder oog op toekomstig samenleven met de gestrafte' opnieuw als doel van de straf wordt geïntroduceerd.¹⁰ Dat zou betekenen dat de eeuwenlange ontwikkeling die door Foucault zo briljant is beschreven op zijn grenzen stuit. Die ontwikkeling was erop uit de 'seculiere liturgie'¹¹ van een geregelde publieke afrekening van schuld en vergelding af te schaffen door van de strafvoltrekking een medisch-psychiatrische technologie te maken. Een organisatie als Kerken met Stip die zich een nieuw, gelukt samenleven met ex-gedetineerden ten doel stelt kan zich vermoedelijk

⁹ Michel Foucault, *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis*, Groningen: historische uitgeverij Groningen, 1989, 155 (oorspr. 1975).

¹⁰ Anna de Bruyckere, 'Geef toe dat vernedering het doel is van die hesjes. Argumentatie achter nieuw taakstrafplan rammelt', in: *NRC-Handelsblad*, 2-08-2011

¹¹ Ger Groot, 'Ook een humane rechtspraak kan niet zonder vergelding', in: *Festus*, nov. 2010, 70-74.

alleen maar teweer stellen tegen deze nieuwe zichtbaarheid van de straf, maar misschien vraagt ook herstelgericht werken vandaag om een eigen soort openbaarheid zoals in Oskamps metafoor van het 'netten boeten' wordt verwoord.

4. Barmhartigheid als antwoord op de werkelijke presentie van het boze

Een laatste overweging. Wie zich, bijvoorbeeld als geestelijk verzorger, verdiept in de biografie van gedetineerden doet dikwijls een onthutsende ontdekking, namelijk dat veel daders ook slachtoffers zijn. En dit niet alleen in die zin dat de slachtoffers van nogal wat delinquenten zelf vaak bepaald geen engelen waren, maar ook in de zin dat zij de pech hadden in erbarmelijke omstandigheden of in een treurigmakend milieu op te groeien: afwezige, falende of verslaafde ouders, een snoeiharde leefomgeving, de verkeerde vrienden, langs elkaar heen werkende hulpverleningsinstanties, kortom een milieu als een woestijn die jaren of decennia lang is gegroeid. Wie intellectueel eerlijk naar heel wat casussen kijkt, ziet eerder een tragische samenloop van omstandigheden dan een inbraak van het kwaad – al komt ook dat voor zoals onlangs nog in Noorwegen. Onthutsend is deze ontdekking vooral ook hierin, dat het ons onze vertrouwde morele oordelen uit handen lijkt te slaan; we hebben ze nog wel, maar ze lijken alleen niet van toepassing, enigszins lachwekkend, ja zelfs in dit geval enigszins wreed en onrechtvaardig. Voor moreel oordelen en straffen is namelijk een gedeeld medium nodig, zoiets als een ethische gemeenschap. Wie buiten zo'n gemeenschap opgroeit, gaat lijken op een roofvogel, wiens gedrag ook niet moreel kan worden beoordeeld. 'Straffen zonder op te voeden', zo schreef een van mijn collega's enkele jaren terug, 'is

evenzeer een vorm van zinloos geweld.¹² Wie de moed heeft wat langer te verwijlen bij het levensverhaal van een gedetineerde ontdekt niet zelden dat ‘de kracht van het boze huist in de interactie tussen *alle* betrokkenen’¹³ In zo’n situatie zijn deugden als barmhartigheid, compassie en ontferming allesbehalve softe toevoegingen uit de zachte sector; het zijn de deugden die ons onze menselijkheid laten behouden.¹⁴

¹² Ad Verbrugge, ‘Zinloos geweld. Misdaad en straf in een tijd van cultuurverlies’, in: *Tijd van onbehagen*, Amsterdam: SUN, 2004, 11-41; .

¹³ Toine van den Hoogen, ‘*Staren* in het *wesen* van mensen. Justitiepastoraat en de waarneming van het boze’, lezing voor het r.k. justitiepastoraat op 12 april 2011.

¹⁴ Zie voor een uitwerking van dit begrip van barmhartigheid Th.W.A. de Wit, ‘De gewonde gemeenschap. Over barmhartigheid en gevangenschap’, in: A.H.M. van Iersel & J.D.W. Eeerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 31-54.