

ARTIKELEN

Houdt religie af van misdaad?

Over de impact van geloof, religieus geïnspireerde programma's en rehabilitatie van daders

Bas van Stokkom

Inleiding

In een seculiere samenleving wordt vaak meewarig gedaan over de behoefte aan religieus geloof. Velen menen dat religie een irrationele zienswijze representeert en uiteindelijk zal verdwijnen. Soms lijkt het wel of het taboe is om de mogelijke positieve aspecten van religie onder de aandacht te brengen, vooral na de aanslagen op de Twin Towers in 2001. Richard Dawkins schreef al in 1989 in *The Selfish Gene*: 'Religious faith deserves a chapter to itself in the annals of war technology, on an even footing with the longbow, the warhorse, the tank, and the hydrogen bomb'. Misschien is er geen maatschappelijk verschijnsel dat zo moeilijk te duiden is als religie. Religie cultiveert contraire emoties als liefde en toorn, predikt tolerantie en voedt intolerantie. Naast de motiverende en verbindende rol die religie kan spelen, zijn er ook de uitwassen van extremisme en fundamentalisme. Ook in het debat over straf, rehabilitatie en herstel is een dubbele rol van religie waarneembaar: enerzijds hechten veel gelovigen aan retributieve symbolen en moeten strenge straffen worden opgelegd, anderzijds leggen gelovigen nadruk op vergeving en verzoening.

Deze bijdrage biedt een *tour d'horizon* van mogelijke samenhangen tussen religie, misdaad (preventie), straf, rehabilitatie en herstel. Ik zal die samenhangen vanuit een seculier perspectief duiden. Binnen dit korte bestek is deze ingewikkelde problematiek nauwelijks goed te verwoorden, maar ik zal trachten op een aantal aspecten meer duidelijkheid te brengen, zonder een omvattend beeld te schetsen. Ik richt me vooral op ontwikkelingen in de Verenigde Staten van Amerika, ten eerste omdat daar de mogelijke invloed van religie op misdaad en op rehabilitatie goed is onderzocht. In Europa is er veel minder aandacht voor de 'faith-crime'- en 'faith-reintegration'-links. Ten tweede hebben de zogenaamde *faith-based* programma's in Amerika in politiek opzicht de wind in de zeilen. Vooral republikeinen zijn ervan overtuigd dat sociale projecten van religieuze organisaties vruchten afwerpen omdat zij hun cliënten niet alleen hulp bieden, maar ook de kans bieden een innerlijke verandering te ondergaan. Het 'Inner Change'-programma – een lievelingsproject van oud-president Bush – probeert gevangenen via bijbelstudie en bidden op het rechte pad te krijgen. De overheid zou dan ook maar een beperkte rol moeten spelen (O'Connor & Perreye 2002). Maar religieuze initiatieven zijn niet enkel de uitdrukking van het 'compassionate conservatism' dat Bush voorstond, want ook

Clinton en heden ten dage Obama hebben veel vertrouwen in religieus geïnspireerde organisaties om sociale problemen aan te pakken. Obama heeft het budget voor religieuze vrijwilligerorganisaties verder verhoogd, alhoewel hij strengere voorwaarden heeft opgelegd en de scheiding van kerk en staat strikter hanteert. De beleidslijn om 'goedkope' vrijwilligers sterker te betrekken bij gevangenis en het aantal betaalde dienstverleners te verminderen, wordt dus voortgezet.¹

Religieuze hervormingsjiver is binnen het strafrechtelijke systeem niet nieuw. Termen als penitentiaire inrichting en rehabilitatie hebben een religieuze oorsprong. Doel is gedragsverandering bij (ex-)daders te bewerkstelligen en hen te bewegen tot zelfherstel en zelfhervorming.

Binnen veel religieus geïnspireerde programma's in Amerika zijn herstelrechtelijke aanpakken geïntroduceerd. Zo worden gedetineerden binnen die programma's geconfronteerd met ervaringen van plaatsvervangende slachtoffers. Net als herstelrechtelijke programma's zijn ook religieus geïnspireerde programma's naarstig op zoek naar methoden en werkwijzen om de effectiviteit van de programma's te vergroten. Het etiket 'beloftevol' is niet meer voldoende. Bij het vaststellen van recidivevermindering – zo zal verderop worden betoogd – stuit men op vele methodologische hindernissen.

Het artikel bestaat uit twee delen. In het eerste deel wordt de (mogelijke) impact van religie op (de preventie van) sociale gedragingen besproken. Achtereenvolgens wordt ingegaan op religie als bron van activisme, religie als beschermende factor tegen misdaad, en ten slotte de invloed van religie op tolerante/intolerante attitudes en vergevingsgezinde/punitieve attitudes. In het tweede deel komen de bewust georganiseerde religieuze interventies aan bod, bedoeld om gedetineerden ondersteuning te bieden en hun problemen te verhelpen (de religieus geïnspireerde programma's). Ik zal daarbij ook de rol van identiteitsverandering bespreken. Ten slotte ga ik in op de vraag hoe rehabilitatie en re-integratie van ex-gedetineerden kunnen worden bevorderd, en de uiteenlopende rollen van professionals en vrijwilligers daarbij.

Religie als bron van activisme

In zijn befaamde studie *Bowling Alone* (2000) wijst de Amerikaanse politcoloog Robert Putnam erop dat Amerikanen het laatste kwart van de twintigste eeuw steeds minder betrekkingen met elkaar onderhouden. Daarmee drogen de bronnen van sociaal kapitaal op waardoor de vitaliteit van de *civil society* terugloopt. De ontvrengingen en wantrouwende attitudes van Amerikanen blijken onder andere samen te hangen met televisie kijken en de verbreiding van een materialistische levenswijze. Daarnaast speelt geloofsafval een grote rol. Seculiere personen zijn minder tevreden en hebben minder vertrouwen in instituties. Putnam stelde vast dat het lidmaatschap van kerken en vooral frequent kerkbezoek gepaard gaan met grotere maatschappelijke betrokkenheid.

1 Zie het informatieve stuk van Vermeulen, M. (2008) Obama verbindt geloof en ongelooft. *Nederlands Dagblad*, (10 november).

Natuurlijk kan die betrokkenheid onder fanatieke gelovigen ook doorslaan. Dat fanatisme mondt herhaaldelijk uit in onverzoenlijke kruistochten tegen abortus, euthanasie, drugs, pornografie en de teloorgang van het gezin. Neem de evangelische kerken in de Verenigde Staten die de bijbel strikt interpreteren. Gelovigen binnen deze conservatieve congregaties treden doorgaans niet in contact met andere groepen. Niettemin is de traditionele afkeer van de politiek binnen die groepen de laatste decennia plotseling omgeslagen: er is een grote steun voor de anti-abortus beweging en voor *family values*. Volgens Putnam hebben de evangelische kerken zelden zulk een mobilisatiekracht gehad: de leden van die conservatieve kerken zijn gemiddeld drie tot vijf keer zo actief in het maatschappelijke en politieke leven dan andere Amerikanen. Religieuze conservatieven hebben dan ook de grootste en best georganiseerde *grass roots* beweging van de laatste kwart eeuw opgebouwd (Putnam 2000, hoofdstuk 9).

Ook in Nederland is het verband tussen religie en maatschappelijke participatie herhaaldelijk vastgesteld. Op basis van een tijdsbestedingsdagboek heeft het Sociaal en Cultureel Planbureau herhaaldelijk vastgesteld dat deelname aan vrijwilligerswerk – en het aantal uren dat aan dat werk wordt besteed – aanzienlijk groter is onder het kerkse deel van de bevolking en personen met een christendemocratische partijvoorkeur. Hoge opleiding en kerkelijkheid zijn de beste voorspellers van actief burgerschap. Levensbeschouwelijk geëngageerde burgers zijn dus actiever: hun maatschappelijke betrokkenheid is groter en zij spelen een dragende rol in de *civil society*.

De Vlaamse socioloog Mark Elchardus is in zijn studie *Anatomie en oorzaken van wantrouwen* (2002) nader ingegaan op de samenhang tussen geloof, tevredenheid en wantrouwen. Vrouwen is de bereidheid op anderzins gedrag te varen, zonder het onmiddellijke bewijs dat die bereidheid gerechtvaardigd is of lonend zal zijn. Die houding komt volgens Elchardus meer voor bij mensen die zich levensbeschouwelijk engageren dan bij mensen die ongelovig zijn. 'Levensbeschouwing, geloof en overtuiging zijn immers oefeningen in de *suspension of disbelief* en kunnen als zodanig meer vertrouwen in de hand werken' (Elchardus & Smits 2002, 60).

Omgekeerd, secularisering is een van de belangrijkste verklarende factoren voor het ontstaan van een klimaat van wantrouwen en cynisme. Samen met onverschilligheid en ongelooft, benadrukt Elchardus, groeit het maatschappelijke wantrouwen en stagneert de maatschappelijke participatie. Tegelijk laat de secularisering de verwachtingen ten aanzien van de politiek toenemen en daarmee de ontevredenheid.

Hoe komt het nu dat religie burgers activeert en vertrouwen schenkt? Volgens Elchardus bestaat de kern van die levensbeschouwelijk attitude uit een zogenaamd 'ontologisch collectivisme', de overtuiging dat het eigen geluk afhankelijk is van anderen en dat men pas echt gelukkig kan zijn als men ook belangeloos iets voor een ander kan doen. Mensen zijn elkaars voorwaarde voor welzijn en geluk. Tegelijk zijn gelovigen eerder tevreden met wat het leven hen schenkt en vertalen zij ongemakken minder snel in wantrouwen ten aanzien van organisaties.

Dat wordt bevestigd door veel godsdienstsociologisch onderzoek. Zo wijst de Amerikaanse sociaalpsycholoog Snyder (1994) erop dat mensen met sterke overtuigingen meer hoop koesteren, meer openstaan voor positieve informatie, ambitieuzer

zijn en minder vatbaar zijn voor depressieve gevoelens. Ze zijn beter in staat om stress, tegenslag en tegenwerking te verdragen en binnen de bredere context van hun leven te plaatsen (Van Stolkom 2009). Mensen met weinig hoop of weinig vertrouwen daarentegen houden meer vast aan eenmaal gestelde doeleinden; ze laten zich eerder door negatieve emoties overmannen, zijn minder flexibel en kunnen anderen ook minder steun bieden. Religiositeit doet aldus dienst als een beschermende factor en fungeert als een buffer tegen negatieve ervaringen en emoties: negatieve gebeurtenissen leiden niet tot verlies van zelfcontrole, maar worden eerder vertaald in verdriet en bezorgdheid. Daarnaast blijkt dat religieuze betrokkenheid een bron is voor het versterken van individueel welzijn, emotioneel welbevinden en zelfachting.²

Religie als beschermende factor tegen misdaad

Radicale of fanatieke aanhangers van welke ideologie of welk geloofssysteem dan ook – politiek, religieus, economisch of cultureel – kunnen overgaan tot militante, zelfs terroristische acties, juist als uitdrukking van hun absolute geloof. Extreme religieuze overtuigingen bieden soms de motivatie om misdaden te plegen. Maar afgezien van religieus extremisme, gaan mensen die zich verbonden weten tot een geloof doorgaans niet over tot misdaad. De verwachting is dat religie over het algemeen conventionele normen ondersteunt en dat religie behoedt voor normover-tredend gedrag.

In de jaren zestig van de vorige eeuw werden de effecten van religie op misdaad voor het eerst uitgebreid onderzocht. Het beroemde artikel *Hellfire and delinquency* van Hirschi en Stark (1969) is lange tijd invloedrijk geweest. De auteurs veronderstelden dat kerkbezoek een negatief effect op misdaad zou hebben, onder meer omdat geloof in straffen in het hiernamaals delinquentie zou ontmoedigen. De uitkomsten van het onderzoek waren destijds echter verrassend: religie bleek geen bijdrage aan de preventie van misdaad te leveren. Lange tijd vormde *Hellfire and delinquency* het laatste woord over genoemde relatie. In een moderne samenleving zou religie zijn ontkoppeld van sociale controle, contrair aan wat klassieke denkers als Durkheim en Freud veronderstelden.

Inmiddels is het onderzoek van Hirschi en Stark toch achterhaald. Vanaf de jaren tachtig wijst een almaar uitdijende stroom onderzoek over deze thematiek erop dat gelovigen minder crimineel gedrag vertonen dan niet-gelovigen. Mensen die regelmatig participeren in godsdienstige activiteiten zijn minder betrokken op misdaad, drugsgebruik en geweld (Evans e.a. 1995; Johnson e.a. 2000a; Baier & Wright 2001). Een gemeenschappelijke conclusie in de literatuur is dat religiositeit gerelateerd is aan naleving van de wet en gehoorzaamheid aan sociale normen, terwijl alcohol- en drugsmisbruik wordt voorkomen (Welch e.a. 2006).³

2 Voor verwijzingen zie Johnson (2004).

3 Ook bij deze gegevens moet een slag om de arm worden gehouden. Vaak worden alleen rudimentaire meeteenheden gebruikt zoals kerkbezoek. Dat doet geen recht aan het ruime scala van geloofsdiensten.

Daarnaast is vastgesteld dat religieuze betrokkenheid ertoe bijdraagt dat jeugdigen in mindere mate met politie en justitie in aanraking komen. Ook blijkt dat religiositeit adolescenten in sterkere mate van het gebruik van drugs kan weerhouden, vooral in kansarme zwarte woonwijken waar de verleiding het grootst is. Zwarte jongeren die in kansarme wijken betrokken zijn bij kerkactiviteiten, zien de buurt minder als een verloederde omgeving waarin buurtgenoten elkaar wantrouwen. Zij blijven ervan overtuigd dat het aanknopen van contacten zinvol is en dat sociale problemen bestreden kunnen worden (Johnson 2000b).⁴

Hoe kan verklaard worden dat religie naleving van de wet stimuleert? Volgens veel auteurs liggen indirecte effecten het meest voor de hand: religie leidt tot sterkere internalisering van morele voorschriften, vergroot vaardigheden, en versterkt bindingen met andere personen zodat de onderlinge sociale controle toeneemt (Welch e.a. 2006). Theoretisch is echter ook een negatieve relatie tussen religie en misdaad voorstelbaar waardoor recidive toe kan nemen. Bijvoorbeeld wanneer ouders hun machteloosheid ten aanzien van een hogere macht letterlijk nemen, en op grond van die frustratie weer in hun oude gedrag vervallen. Men zou door geloof in hogere machten ook tot de conclusie kunnen komen dat men zelf niet verantwoordelijk is voor eigen gedrag (Mears e.a. 2006).

Op grond van self-report gegevens van middelbare scholieren is Ellis (2002) nagegaan of religieuze denominaties onderling verschillen als het gaat om afhouden van misdaad. Er bleken weinig verschillen te zijn, behalve dat gelovige jongeren (en speciaal jongeren behorend tot conservatief protestantse denominaties) – vergeleken met niet-gelovige jongeren – minder overgaan tot 'slachtofferloze misdrijven' zoals drugsgebruik. In een onderzoek waarin de gegevens van vele landen zijn verzameld, kwamen Koster en collega's (2009) onlangs tot een soortgelijke conclusie: zowel lidmaatschap van een religieuze organisatie als persoonlijke religiositeit blijken te resulteren in een sterkere veroordeling van 'slachtofferloze delicten'. Wat verschillen tussen denominaties betreft: moslims wijzen die delicten sterker af dan christenen. Atheïsten en agnosten zijn het minst geneigd de betreffende delicten te veroordelen.

Geldt het voorgaande nu ook voor islamitische jongeren in Nederland? Laten we eerst vooropstellen dat elke godsdienst opvattingen cultiveert waarin delinquentie wordt veroordeeld. Geen enkel religieus systeem keurt het plegen van misdrijven goed, ook de islam niet. Het lijkt dan ook tamelijk zinloos om na te gaan of de islam intrinsiek criminogener is dan andere religies zoals sommige islamcritici menen. Elke archaische religieuze tekst herbergt passages die gelovigen heden ten dage verwepelijk zullen vinden. Ook vergelijkingen van misdaadcijfers tussen islamitische landen en niet-islamitische landen zijn weinig instructief, buiten de grote moeilijk-

heid deze enigszins betrouwbaar vast te stellen. Het schaarse materiaal dat daarover voorhanden is, leert dat islamitische landen onder andere minder te maken hebben met fraude, diefstal en drugsgebruik, factoren die onder andere door het ontbreken van veel gelegenheid kunnen worden verklaard.

In het begin van de twintigste eeuw werd veelvuldig de vraag gesteld waarom katholieke jonge mannen veel meer crimineel gedrag vertoonden dan protestantse jonge mannen. Volgens de criminoloog Bongers – die overigens met veel andere verlichtingdenkers van mening was dat secularisering gepaard zou gaan met teruglopende criminaliteit! – moest het hoge criminaliteitsgehalte van de katholieken niet worden verklaard door blijmoedigheid noch door de biecht en de legitimering van herhaald crimineel gedrag die eruit voort kon spruiten, maar door hun relatief late emancipatie. De overrepresentatie van katholieken, met name de uitgesproken 'paupers- en drinkersmisdadigheid', moest worden toegeschreven aan hun achtergestelde economische positie en de gevolgen daarvan: armoede, gemis aan beschaving, alcoholisme en kinderverwaarlozing (zie ook Boutellier 1990). Vrij geïnterpreteerd: omdat de eigen organisaties nog niet sterk ontwikkeld waren, ontbeerden katholieke jonge mannen beschermende sociale structuren die vertrouwen en hoop konden verschaffen.

Nu, bijna een eeuw verder, wordt het rooms-katholicisme zelden een 'achterlijke cultuur' genoemd. In de toekomst zal de islam waarschijnlijk evenmin 'achterlijk' worden genoemd. Het criminele gedrag van jongvolwassen moslims kan tegen dezelfde achtergrond van sociale deprivatie worden geplaatst waarmee katholieken worstelden. Niettemin is de ene etnische groep resistenter tegen de beproevingen van een nieuw en onzeker bestaan dan de andere. In de Turkse bevolkingsgroep lijken de beschermende factoren van gezin en sociaal toezicht veel sterker ontwikkeld dan in de Marokkaanse bevolkingsgroep. Hoewel de religiositeit van die twee groepen niet veel uiteenloopt (en langzaam maar zeker liberaler van aard wordt),⁵ kunnen om die reden de betrekkelijk grote verschillen in crimineel gedrag adequaat worden verklaard.⁶

Religiositeit blijkt echter binnen een en dezelfde etnische gemeenschap wel een rol te spelen. Zo is vastgesteld dat binnen de meeste etnische gemeenschappen (Marokkanen, Surinamers, enzovoort) jongens met veel politiecontacten minder gelovig zijn dan andere jongens uit dezelfde groep. Op basis van zelfrapportagegegevens stelde zij vast dat naarmate jongens zich meer verbonden voelen aan religieuze waarden, zij delinquentie sterker afwijzen (Junger & Polder 1990).

Om die redenen moet niet al te veel waarde worden gehecht aan de retoriek van Geert Wilders en andere populistische politici die de islam en criminaliteit in elkaars verlengde plaatsen. Duidelijk is dat Marokkaanse jongeren die geweld plegen en veel overlast geven, zich niet beroepen op religieuze overwegingen. Ze weten in het algemeen vrij weinig van het geloof.⁷

4 Dat zou kunnen suggereren dat minderheidsgroepen die in sterke mate gelovig zijn, zoals hindoeïsten in Nederland, positiever gestemd zijn over de mogelijkheden voor vooruitgang dan andere groepen, vaak ook autochtone kansarmen, bij wie ongelooft en onverschilligheid – en bijgevoegde passiviteit – een grotere invloed hebben. Ook Elchardus constateert dat sociaaleconomische achterstelling geenszins noodzakelijk gepaard hoeft te gaan met cynische of wantrouwende attitudes.

5 Voor een overzicht zie Van Stokkom (2007).

6 Turken komen gemiddeld behoorlijk minder in aanraking met de politie dan Marokkanen. Zie Van der Heide & Eggen (2007).

7 Zie Werdmölder, H. (2006) *de Volkskrant*, 12 oktober 2006.

Religie, intolerantie en punitiviteit

Religie draagt kennelijk bij aan sociale conformiteit. Daarmee komen echter tegelijk de schaduwzijden van religieuze overtuigingen in beeld, vooral het afwijzen van *outgroups*. De sociaalpsycholoog Gordon Allport heeft in de naoorlogse jaren het onderzoek naar religie en vooroordeel op de kaart gezet. Hij stelde tot zijn verbazing vast dat er een positieve relatie bestaat tussen religieuze betrokkenheid en etnische vooroordelen. Hoe kunnen religie en vooroordeel coëxisteren, zo vroeg hij zich af, als religie tolerantie, acceptatie en liefde onderwijst?

Later maakten Allport en Ross (1967) een onderscheid tussen 'volwassen' en 'onvolwassen' vormen van religie en tussen intrinsieke en extrinsieke religiositeit. Binnen de intrinsieke variant wordt religie vereenzelvigd met directe en oprechte persoonlijke geloofservaringen, terwijl binnen de extrinsieke variant religie wordt geassocieerd met een onvolwassen houding waarin men overtuigingen aanhangt omdat het nu eenmaal zo hoort. Vanuit zijn protestantse achtergrond neigde Allport ertoe de intrinsieke variant meer of hoger aan te slaan; intrinsiek geloof zou haaks staan op vooroordelen.

De dichotomie intrinsiek – extrinsiek heeft echter veel kritiek uitgelokt mede omdat individuele devotie en trouw aan de kerk sterk met elkaar kunnen samenhangen. Ook mensen met een 'immature' geloof kunnen op individuele wijze toegewijd aan God zijn. Verder kunnen personen die hoog scoren op de intrinsieke dimensie vooroordelen onderschrijven die door de kerk ondersteund worden, zoals het afwijzen van homoseksualiteit. Ook een warme bejegening van homoseksuelen (vanuit naastenliefde) kan gepaard gaan met vooroordelen omdat de eigen visie op moraliteit wordt bedreigd.⁸

Niettemin blijkt uit het meeste onderzoek nog altijd dat conventionele religiositeit intolerante attitudes aanmoedigt (Spilka e.a. 2003). Mensen die regelmatig naar de kerk gaan, hebben sterkere vooroordelen ten aanzien van andere groepen. Zij vallen eerder terug op vooroordelen dan niet-kerkbezoekers.

In een omvangrijk onderzoek waarin gegevens over veel Europese landen zijn samengebracht, hebben Scheepers en zijn medewerkers enkele belangrijke factoren in kaart gebracht die religieuze intolerantie ten aanzien van migranten kunnen verklaren. Op de eerste plaats stelden de auteurs – wederom – vast dat naarmate mensen meer de kerk bezoeken, zij in sterkere mate vooroordelen onderschrijven. Maar vooral 'religieus particularisme', de opvatting dat de eigen religie als enige ware religie geldt, blijkt vooroordelen te voeden. Omgekeerd, naarmate de betekenis van Jezus als van groter belang wordt ervaren en religie een sterker stempel drukt op alledaagse beslissingen (religieuze overtuigingen als richtsnoer), des te sterker dissociëren mensen zich van vooroordelen. Volgens de auteurs suggereert dat het volgende: wanneer het leven van mensen sterk op het buitenwereldse is afgestemd, kunnen spanningen tussen binnenwereldse *in-* en *outgroups* makkelijker te boven

worden gekomen (Scheepers e.a. 2002). Vrome en spirituele ervaringen kunnen dus tot het inzicht leiden dat de grenzen tussen volken en groepen er niet toe doen. Alle mensen maken deel uit van Gods rijk.

Voorgaande patronen zien we deels terug in de attitudes van gelovigen ten opzichte van misdaad en straf. Dat is een niet minder complex onderwerp. In veel onderzoek wordt christenfundamentalisme in verband gebracht met punitieve attitudes. Voor daar nader op in te gaan, eerst enkele woorden over het moeilijk te definiëren concept fundamentalisme. Christenfundamentalisme wordt gekenmerkt door onfeilbaarheid van de Heilige Schrift, een letterlijke interpretatie van de bijbel, de gezaghebbendheid van Gods boodschap, een uitgesproken afkeer van moderne theologie en historisch-kritische exegese, en de overtuiging dat gelovigen die niet instemmen met fundamentele waarheden, geen echte christenen zijn (Manenschijn 2007). Misschien is het belangrijkste kenmerk dat fundamentalisten – net als orthodox gelovigen – absolute waarheden aanhangen. Tegelijk, maar dat hoeft niet, neigen fundamentalisten ertoe die absolute waarheden ook actief – en vaak militant – uit te dragen. Het hedendaagse islamitische fundamentalisme is eerder politiek dan religieus bepaald. 'Het wil de moslimwereld zuiveren van verderfelijke Westerse invloeden, waarbij geweld niet geschuwd hoeft te worden' (Manenschijn 2007, 124). Echter, lang niet alle fundamentalistische moslims zijn militant.

Veel Amerikaans onderzoek heeft uitgewezen dat leden van fundamentalistische denominaties – vergeleken met andere religieuze groepen – in sterkere mate retributieve strafdeleinden ondersteunen en in sterkere mate voorstander zijn van de doodstraf. Ook zouden ze voorstander zijn van een stringente toepassing van het strafrecht en bestraffend optreden ten aanzien van jongeren.⁹ Zij zijn van mening dat criminelen die gezondigd hebben, daarvoor individueel verantwoordelijk gesteld moeten worden en een gewettigde straf voor dat zondige gedrag moeten ondergaan. Recentelijk zijn deze bevindingen echter in twijfel getrokken. Conservatieve protestante gelovigen zouden, vergeleken met gelovigen binnen meer liberale denominaties, de doodstraf niet in sterkere mate ondersteunen (Unnever & Cullen 2006). Christenfundamentalisten blijken ook vergevingsgezind te zijn. De sterkste punitieve attitudes vindt men volgens deze auteurs bij mensen die menen dat de zwarte bevolking intrinsiek geneigd zou zijn tot misdaad. Mensen met etnische vooroordelen zijn in het bijzonder vatbaar voor punitief beleid (Unnever & Cullen 2009).

Van belang is niet zozeer het lidmaatschap van conservatieve of fundamentalistische nominaties maar het godsbeeld dat wordt gehuldigd. Gelovigen die een rigide en moralistische benadering van religie hebben en die God voorstellen als een machtige figuur die gerechtigheid doet geschieden, neigen er in sterkere mate toe om punitieve gevoelens ten opzichte van misdadigers te koesteren. Daarentegen zijn gelovigen die een goedgunstig beeld van God hebben, minder geneigd 'get tough'-beleid te ondersteunen (Unnever e.a. 2005).

Daaruit blijkt opnieuw dat religie een multidimensioneel fenomeen is. Gelovigen kunnen grofweg in twee kampen worden opgedeeld: een groep die harde gevoelens

8 Voor een overzicht zie Spilka e.a. 2003. Batson e.a. (1993) hebben mede daarom een andere tweedeling geconstrueerd: een milde en flexibele 'quest orientation' waarin gelovigen kritisch en onderzoekend zijn, en een religieus fundamentalistische oriëntatie gekenmerkt door 'closed mindedness' (zie ook Hunsberger & Jackson 2005).

9 Voor een overzicht zie Applegate e.a. (2000).

koestert ten aanzien van daders, en een groep die punitiviteit wil matigen en voorstander is van helpen van daders.

In sommige religieuze visies wordt dus juist waarde gehecht aan rehabilitatie en herstel, en aan vergeving en verzoening. Empirische studies over de barmhartige aspecten van het christelijk geloof zijn echter veel schaarser, vooral omdat religie primair wordt gezien als een institutie waarvan macht, gezag en sociale controle uitgaat. Vandaar ook de neiging bij Amerikaanse criminologen om de aandacht te richten op de bindende werking van 'hellfire'-overtuigingen. Religie krijgt aldus snel het etiket 'onderdrukkend' en 'bestraffend' terwijl de religieuze boodschappen van verlossing, bevrijding en vergeving uit zicht verdwijnen (Applegate 2000).

Ook binnen het huidige Amerikaanse punitieve klimaat blijven vanuit religieuze organisaties stemmen opgaan om daders te rehabiliteren. Zondige mensen zijn niet 'beyond redemption' en kunnen hun gedrag veranderen. Zij kunnen worden 'gered' door de macht van christelijke liefde (Cullen e.a. 2001).

Deze gedachten zijn ook illustratief voor de herstelrechtelijke beweging in de Verenigde Staten en Canada. Religie vormt in die landen de 'bedrock' van herstelrecht. Centrale gedachte is dat strafrechtelijke sancties niet in vraag mogen blijven steken en de mogelijkheid van verzoening en vergeving open moeten houden. Sommige voorstanders van herstelrecht geloven dat verzoening tot leven komt in het verbond van liefde tussen God en de mensheid. Het bijbelse concept van rechtvaardigheid bevordert verzoening tussen slachtoffer en dader. We ontvangen Gods liefde niet omdat we dat verdienen, maar omdat we erop aangewezen zijn (Allard & Northley 2003).

Vergevingsgezinde en verzoenende attitudes zijn uiteraard niet voorbehouden aan gelovigen. Anna King (2008) heeft onderzocht welke levensbeschouwing mensen erop na houden die vergevingsgezind zijn en voorstander van milde straffen. Het blijkt haast – in zekere zin contra-intuïtief – zonder uitzondering om individualisten te gaan die zich sterk in aangedaan onrecht kunnen inleven en zich afzetten tegen sociale codes en autoritair gezag.

Religieus geïnspireerde programma's in gevangenis

Als religie een matigend effect heeft op het begaan van misdaad, zou het dan lonen om tijdens gevangenisstraf religieuze activiteiten te stimuleren? Deze veronderstelling lag natuurlijk al aan de basis van de vroege penitentiële beweging in de negentiende eeuw: de veroordeelde die in eenzaamheid in contact met God zou komen, zou minder snel terugvallen op crimineel gedrag. Mede om die reden heeft de overheid van begin af aan steun en ruimte gegeven aan geestelijke raadslieden en religieuze activiteiten binnen het gevangeniswezen. De rol van die raadslieden is – na de toestroom van gedragskundige professionals binnen inrichtingen – in de loop van de twintigste eeuw overigens minder prominent geworden.¹⁰

Religieus geïnspireerde programma's beogen problemen aan te pakken zoals drugsgebruik, deelname aan jeugdbendes, slechte leerprestaties op school, enzovoort.

Religie wordt aldus geïntroduceerd om sociale problemen te verhelpen en in bepaalde behoeften te voorzien. Op de achtergrond speelt de hoop dat ontvanke-lijkheid voor God positieve effecten zal hebben in het gedrag van gevangenen (herouw, zelfhervorming, enzovoort). Religieus geïnspireerde programma's zouden gedetineerden op een ander (spiritueel) spoor kunnen zetten, hen kunnen helpen om met schuld om te gaan en een nieuw leven te beginnen.

Zulke programma's worden voor het overgrote deel door getrainde vrijwilligers uitgevoerd, onder begeleiding van geestelijke verzorgers. In steeds meer Amerikaanse gevangenis bieden religieuze organisaties formele diensten aan. Er zijn zelfs religieus geïnspireerde gevangenisafdelingen tot stand gekomen die gedetineerden inwijden in een religieus leven. In een tijdperk waarin draconische straffen worden opgelegd (onder andere ten gevolge van de 'three strikes'-wetgeving), de gevangenis overbevolkt zijn en sobere regimes zijn ingevoerd, zou men misschien niet verwachten dat er zo veel energie wordt besteed aan pogingen om het gedrag van daders te veranderen. Maar niet alleen onder vrijwilligers maar ook onder het gevangenispersoneel en reclasseringswerkers is er nog altijd veel steun voor het ideaal van rehabilitatie (Sundt e.a. 2002).¹¹

In veel programma's worden religieuze en herstelrechtelijke filosofieën en aanpakken gecombineerd. Er liggen vaak dezelfde principes aan ten grondslag. Bij vrijwilligers, begeleiders en mentoren vinden we ook eenzelfde soort idealisme om tijd en inspanningen te leveren (Akers e.a. 2008).

Sommige religieus geïnspireerde organisaties zoals de Prison Fellowship zijn erop gericht mentale veranderingen bij gedetineerden te bewerkstelligen. Daarnaast gaat het om dienstverlening aan (ex-)gevangenen, slachtoffers en hun gezinnen. Prison Fellowship is de grootste *nonprofit* in de Verenigde Staten met meer dan 50.000 getrainde vrijwilligers die allerlei programma's verzorgen zoals bijbelstudie en schooling. Een ander voorbeeld is Sycamore Tree, onderdeel van het InnerChange-programma dat op christelijke principes is gebaseerd en uit zes sessies bestaat waarin onder andere bijbelverhalen worden gebruikt om de dialoog tussen slachtoffers en daders op gang te brengen (Johnson & Larson 2003). Ook Bridges to Life is een religieus geïnspireerd restorative justice-programma dat daders en 'surrogaat' slachtoffers in detentietesting bij elkaar brengt.

Armour en haar collega's (2008) hebben een christelijk geïnspireerde versie van Bridges to Life, getiteld Restoring Peace, recentelijk nader onderzocht. Het programma staat open voor zowel christenen als niet-christenen. Restoring Peace beoogt gedetineerden te helpen om de impact van hun daad te begrijpen en vrede te brengen met God, henzelf en anderen. In het programma van 14 weken worden de participanten opgedeeld in subgroepen van tien gedetineerden, geleid door twee vrijwilligers (waaronder geestelijken en woordvoerders van slachtoffers) die het proces begeleiden. Tijdens de sessies krijgen de gedetineerden concreet te horen

11 Dat ligt in Nederland vermoedelijk niet anders: zo geloven reclasseringswerkers anders dan de doorsnee bevolking niet in harder straffen, maar juist in het bieden van toekomstperspectief (Schuyt & Kommer 1998).

welke schade en ellende misdaad heeft voortgebracht en worden zij gestimuleerd hun eigen verhaal binnen het slachtofferperspectief te hervertellen.

Armour stelde vast dat het programma de morele motivatie van gedetineerden lijkt te vergroten (in termen van empathie, perspectief van anderen oppakken, bereidheid tot vergeving, dagelijkse spirituele ervaringen en relaties met anderen). Bij christelijke participanten was de innerlijke verandering groter dan bij niet-christelijke participanten, vooral omdat zij hun achterstand wat betreft het oppakken van anderzamen perspectief ongedaan wisten te maken en vervolgens empathie wisten te ontwikkelen. Restoring Peace slaagt er volgens Armour in om sommige negatieve effecten van insluiting tegen te gaan. Moreel *disengagement* wordt doorbroken en gedetineerden worden gestimuleerd tot positieve onderlinge interactie.

In een bredere evaluatiestudie van Bridges to Life stelde Armour vast dat het recidivecijfer van participanten behoorlijk lager ligt dan van niet-participanten in dezelfde gevangenis (die verder dezelfde gedragsprogramma's doorliepen en op hetzelfde tijdstip werden vrijgelaten).

Deze bevindingen moeten voorzichtig geïnterpreteerd worden want de cijfers kunnen vertekend worden door het proces van zelfselectie (de meest gemotiveerde gedetineerden doen mee aan de programma's, zie Mears e.a. 2006). Het is sowieso moeilijk aan te tonen dat zich binnen religieus geïnspireerde programma's een 'faith-effect' voordoet, omdat positieve veranderingen aan tal van factoren binnen programma's zijn toe te schrijven. Bovendien is onduidelijk wat nu precies de geloofsdimensie is binnen dergelijke programma's. Misschien dat seculiere programma's die geen expliciete bijbelstudie opnemen, even effectief zijn.

Betrouwbare bevindingen over de effectiviteit van *faith-based reentry programs* zijn tot op heden schaars. De studies die voorhanden zijn, hebben geen effect op recidivevermindering kunnen vaststellen, ondanks de vele initiatieven die succes claimen (Johnson 2004; Mears e.a. 2006). Het is nog te vroeg te zeggen of programma's meer effect sorteren dan 'no programming'- of 'business as usual'-strategieën om ex-gedetineerden bij te staan. Overigens is wel gebleken dat gedetineerden die intensief participeerden in religieuze programma's minder recidiveren. In 1997 stelde Johnson vast dat gedetineerden die binnen het kader van Prison Fellowship het meest actief waren in bijbelstudies, minder kans liepen opnieuw gearresteerd te worden. In een recentere studie (Johnson 2004) waarin het recidiveraamwerk werd opgerekt naar acht jaar, blijkt opnieuw dat ex-gedetineerden die in hoge mate deelnamen aan bijbelstudies, vooral in de eerste drie tot vier jaar in behoorlijke mate minder recidiveerden. In de periode van vier tot acht jaar na vrijlating verdween dat effect. Deze gegevens wijzen erop dat bij sommige deelnemers een mentale verandering heeft plaatsgevonden.

Ook als religieus geïnspireerde programma's niet tot recidivevermindering leiden, kunnen vruchtbare resultaten worden bereikt, waaronder een meer menselijke omgang tijdens detentie, of het verbeteren van kansen op het vinden van werk en onderdak. Sommigen beklemtonen dan ook dat het werkelijke belang van religie in de gevangenis niet recidivevermindering is, maar het tegengaan van dehumanise-

ring en behoud van waardigheid. Religie helpt om de psychologische en fysieke deprivatie van ingesloten zijn te verzachten (Clear e.a. 2000; Dammer 2002).

Welke gedetineerden doen mee aan religieus geïnspireerde programma's? Uit sommige onderzoeken blijkt dat gedetineerden die participeren hun levenswijze willen veranderen en hun eigen spirituele weg willen zoeken. Zij zijn eerder gematigd en liberaal in hun religieuze beleving. Gedetineerden voor wie religie een vaste zaak is of die bekend zijn met heilige teksten, voelen zich minder aangetrokken tot de programma's (Camp e.a. 2006). Als het gaat om de vraag om welke redenen gedetineerden participeren in de programma's, kunnen zij volgens Dammer (2002) op een continuüm van 'oprecht' en 'onoprecht' worden geplaatst. Op grond van interviews met gedetineerden en gevangenispersoneel, kwam hij tot de volgende bevindingen. Respondenten waren van mening dat gedetineerden die oprecht participeren dat doen omdat religie een motiverende kracht in hun leven is, zin en betekenis verschaft, gemoedsrust geeft en hoop op de toekomst biedt. Gedetineerden die op onoprechte wijze participeren doen dat om instrumentele redenen: andere gevangenen ontmoeten, contact hebben met vrouwelijke vrijwilligers en toegang krijgen tot bepaalde goederen (boeken, muziek, enzovoort) en faciliteiten (telefooner, werk, enzovoort).

Identiteitsveranderingen

Volgens sommige onderzoekers kan het 'faith-effect' zich pas voordoen wanneer een drempel wordt overschreden, met andere woorden: wanneer een voldoende 'dosis' geloof of een intensieve betrokkenheid op het geloof is bereikt. Dat is in extreme mate het geval wanneer gedetineerden bekeringen en andere intense identiteitsveranderingen doormaken waardoor de wereld geheel anders wordt beleefd. We raken daarmee een thematiek die in talloze films en boeken op vaak clichématige wijze gestalte heeft gekregen, maar die bijzonder weinig wetenschappelijk is onderzocht. Het gaat dan om een spirituele bewustwording of diepe spirituele ervaring in antwoord op een sterke behoefte of crisis. Ook mensen zonder religieuze achtergrond of opvoeding kunnen een dergelijke spirituele ('born again') hervorming doormaken.

De gevangenis biedt een bijzondere context voor spectaculaire veranderingen van de persoonlijkheid. De zelfidentiteit staat door isolement, deprivatie en geweld voortdurend onder druk en wordt kritisch bevraagd. Gevangenen die 'religie vinden' en hun leven daarop afstemmen, kunnen beter met die last omgaan (Clear e.a. 2000; Jensen & Gibbons 2002).

Shadd Maruna e.a. (2006) heeft studie gemaakt van bekeerlingen die een 'radicale verandering' hebben doorgemaakt. Hij suggereert dat een nieuwe narratieve identiteit afzonderlijke schaaimevolle gebeurtenissen kan integreren in een coherent, krachtig zelfbeeld dat hoop en uitzicht kan bieden. De bekering biedt een nieuwe lens om het leven te bezien en de huidige situatie op een positievere en beheersbare wijze te herinterpreteren.

De bekering functioneert volgens Maruna als een strategie van schaamtemanagement. Het hernieuwde levensverhaal kan ongelijksoortige schaamtevolle ervaringen integreren binnen een coherent geheel. Dat gebeurt op de volgende manieren: het verhaal creëert een nieuwe sociale identiteit die het label van *misdaad* overnemt, geeft de ervaring van insluiting betekenis en zin, brengt *empowerment* voort doordat de gevangene zich als een 'agent van God' ziet, brengt de taal van goddelijke vergiffenis onder de aandacht zodat zelfrespect herwonnen kan worden en stimuleert een gevoel van controle op een onbekende toekomst.

Er bestaan volgens Maruna ook seculiere 'redemption scripts' en niet-religieuze bekeringsverhalen. Die verhalen hebben veel weg van religieuze identiteitsveranderingen, maar dan zonder de religieuze symbolen en metaforen. Christelijke bekering is volgens Maruna een subtype binnen meer algemene 'redemption scripts'. Maruna stelde in *Making Good* (2001) – een boek dat veel lof heeft gekregen binnen de criminologische wereld – vast dat veel ex-daders via deze scripts betekenis geven aan misdaad en straf en een verlangen ontwikkelen 'iets terug te doen'. Het gemeenschappelijke van die scripts is het verlangen zich te ontdoen van het schaamtevolle verleden en zich in te zetten voor een betere toekomst. De mogelijkheden van (ex-)gedetineerden om hun levensverhalen te reconstrueren en om te bouwen zijn echter niet groot; er zijn te weinig plausibele scripts en 'meta-narratieven' voorhanden om hun zelfbeeld op af te stemmen.

Het komt vaak voor dat gedetineerden na een aanvankelijke bekering weer terugvallen op een 'ouder zelf'. Wat maakt nu dat sommige bekeringsgedurende gevangenis tijd succesvol zijn en andere niet? Welke strategieën gebruiken gedetineerden om hun nieuwe identiteit overeind te houden? De onderzoekers Kerley en Copes (2009) sommen een aantal strategieën op: relaties opbouwen met positieve anderen, het praktiseren van religie in een groepscontext, het delen van religieuze verhalen met anderen, en het gebruiken van 'quiet time' voor verdere reflectie en het maken van plannen.

Volgens deze auteurs zouden geestelijk verzorgers niet direct op bekeringsmoeten preluderen. Zij kunnen beter ondersteunende netwerken opbouwen en gedetineerden in aanraking brengen met vrijwilligers. Deze sociale ondersteuning helpt hen een positief zelfbeeld te ontwikkelen en vast te houden. Schaamtemanagement is daarbij van groot belang.¹²

Rehabilitatie en herstel

Ook in herstelrechtelijke programma's wordt geprobeerd daders te stimuleren een ander zelfbeeld te ontwikkelen. Er worden termen gebruikt als 'redemption' en 'self-redemption': afstand nemen van je eerdere leven en de kans aangrijpen om heraanvaard te worden. De perspectieven van rehabilitatie en herstel zijn dan ook sterk

verwant: bewust maken van de verantwoordelijkheid van de (ex-)dader en de eigen keuzen daarin, en leren dat en hoe men anders kan handelen (Blad 2004). Beide perspectieven benadrukken actieve verantwoordelijkheid (van de gedetineerde zelf) en relativeren het belang van resocialisering als een gedragskundige techniek waarin de dader passief blijft. Of het nemen van verantwoordelijkheid binnen de detentie-setting wel altijd lukt, is de vraag. Het leren kiezen en handelen als een competente persoon veronderstelt immers vrijheid en vrijwilligheid. Herstel en detentie zijn in veel opzichten moeilijk verenigbaar.

Toch zijn er ook verschillen tussen rehabilitatie en herstelrecht. Rehabilitatie beoogt primair de (morele) vaardigheden en kennis van de dader te versterken, terwijl herstelrecht primair gericht is op 'rechtvaardigheid door genoegdoening'. Het gaat dus om twee uiteenlopende normatieve modellen. Volgens Ward en Langlands (2009) zou een herstelrechtelijk perspectief dat de rehabilitatie van daders poogt te bevorderen ('zelfherstel') een te groot bereik claimen en daardoor zijn 'conceptuele integriteit' verliezen (met andere woorden: 'schoonmaker blijf bij je leest'). Herstelrechtelijke programma's laten zich inderdaad moeilijk verenigen met therapie en specifieke gedragstraining (agressiebeheersing, afzien van drugs, enzovoort). Maar zodra rehabilitatie wordt opgevat als een sociale en contextuele onderneming, als een maatschappelijk re-integratieproject, liggen de kaarten anders.

Shadd Maruna (2006) trekt de re-integratie van daders nadrukkelijk binnen een herstelgericht perspectief.¹³ Hij wijst ten eerste op het belang van vrijwilligerswerk. Staat nazorg in het teken van de geïsoleerde professionele focus op behoeften en risico's van daders, herstelrechtelijke programma's sluiten aan bij de ondersteuning die in sociale netwerken kan worden geboden. Gezinsleden, vrienden, vrijwilligers en mentoren zijn de primaire agenten van re-integratie. Ten tweede is herstelrechtelijke re-integratie georiënteerd op reparatie. Herstelrechtelijke aanpakken zouden volgens Maruna niet beperkt moeten blijven tot *conferencing* en *mediation*, want dan verliest 'herstel' zijn rijke betekenis. Centraal staat: goed maken, ook door bijdragen te leveren aan de samenleving. Tenslotte is de samenleving vaak het primaire slachtoffer van veel misdaden.

Ten derde is symbolische re-integratie van belang. Omdat nazorg vooral een technische zaak is (deelname aan werkprojecten, training, enzovoort) wordt niet zichtbaar dat we het hebben over mensen die tijdelijk uit de samenleving verwijderd zijn en daarna als medeburgers terugkeren. Re-integratie duidt dus vooral op symbolische morele inclusie. Symbolische heraanvaarding zou volgens Maruna wel eens het belangrijkste element van het re-integratieproces kunnen zijn, ook in termen van recidive.

Gezien vanuit herstelgerichte re-integratie lijkt het ontwikkelen van informele steunnetwerken rondom gedetineerden van groot belang, en dan vooral voor jongeren en jongvolwassenen. Stoppen met delinquent gedrag blijkt meestal een uitvloeisel te zijn van het aanknopen van andere sociale contacten (Maruna 2001).

12 Op basis van interviews met zware misdadigers die zich bekeerden, stelden Jensen en Gibbons (2002) vast dat de combinatie van religiositeit en schaamtemanagement een buffer vormt tegen verder crimineel gedrag. Schaamtemanagement is volgens de auteurs echter de belangrijkste factor om op het rechte pad te blijven.

13 Merkwaaardig genoeg hebben Ward en Maruna (2007) samen het Good Lives Model van rehabilitatie geïntroduceerd (als broodnodige correctie op het technologische Risk-Need-Responsivity Model). Maar zij hebben uiteenlopende visies op de reikwijdte en doeleinden van restorative justice.

Vooraf contacten met personen die de dader vertrouwt en tegen wie hij opkijkt, zijn van groot belang. Deze steunverleners fungeren als een brug en een buffer tussen de dader en de gemeenschap. Het gaat om positief ingestelde personen, met wie de (ex-)gedetineerde een emotionele band kan ontwikkelen. Zij zijn volgens Maruna ook van belang om (ex-)gedetineerden te helpen nieuwe positieve scripts en 'redemption narratives' te ontwikkelen. Reclaseringswerkers en geestelijke verzorgers zouden dan ook meer vrijwilligers kunnen inschakelen en meer werk kunnen maken van het opzetten van ondersteunende netwerken waarin relevante personen worden gemobiliseerd (Maruna e.a. 2004; Farrall 2004; Van Stokkom 2008).

Slot

De bevindingen die in de loop van dit artikel zijn gepresenteerd tonen aan hoe complex de relaties tussen religieus geloof en intolerantie, straf en rehabilitatie zijn. Tegelijk leert het voorgaande hoe moeilijk het is de vele factoren die een rol spelen te ontwarren.

Religie is bepaald geen panacee. Religieuze overtuigingen verschaffen zelfzekerheid en zelfvertrouwen en zijn daardoor vaak een bron van activisme, terwijl ze doorgaans behoeven voor misdaad. Tegelijk gaan conventionele vormen van religie vaak gepaard met intolerante en punitieve attitudes. Religie is dus een multidimensioneel verschijnsel dat menselijk gedrag op talloze wijzen beïnvloedt, en in termen van moraliteit lang niet altijd op wenselijke manieren.

Religieus geïnspireerde programma's in gevangenissen lijken het niet slecht te doen in termen van recidivevermindering, maar de globale winst is slechts klein. Een grote groep gedetineerden zal waarschijnlijk slechts halfhartig betrokken zijn op de programma's. Dat ligt anders voor gedetineerden die gemotiveerd zijn hun levenswijze te veranderen en veel te investeren in de ontwikkeling van *redemption narratives*. Zij zouden wel eens aanzienlijk minder kunnen recidiveren.

Maar de uitdaging blijft om grotere groepen die hun subculturele identiteit moeilijker kunnen loslaten, via ondersteuningsnetwerken en mentoring – *faith based* of niet – over de drempel te helpen. Geestelijke verzorgers en reclaseringswerkers zouden dan ook in sterkere mate hun werk kunnen toespitsen op het ontwikkelen van die steunnetwerken en het betrekken van geschikte personen daarin. Dat betekent niet dat behandelingsprogramma's zinloos zouden zijn. Therapie en behandeling doen ertoe, vooral voor daders met een hoog risicoprofiel. Het ontwikkelen van steunnetwerken lijkt niet geschikt voor daders met grote psychologische tekorten. Veel daders willen niet en zullen zich verzetten tegen 'naïeve' of 'moraliserende' begeleiders in die netwerken.

Of Nederland momenteel rijp is voor een *revival* van (religieus) vrijwilligerswerk rondom (ex-)gedetineerden is de vraag. Ik noem drie redenen. Op de eerste plaats lijkt het geloof van justitiële beleidsmakers in een nuttige bijdrage van vrijwilligers niet sterk ontwikkeld. Ondersteuning en nazorg zouden een zaak van professionals zijn. Daarbij speelt ook dat justitiële leidinggevers vaak een cynische visie hebben ontwikkeld ('allemaal hopeloze gevallen'; 'alleen recidivevermindering telt') en een constructieve benadering van rehabilitatie uit de weg gaan.

Een tweede probleem vormt het huidige punitieve klimaat. Binnen een dergelijk klimaat worden rehabilitatie en herstel met argusogen bekeken. Het zou om 'softe' benaderingen gaan, programma's die te veel rekening houden met het welzijn van (ex-)gedetineerden. Aan re-integratietuinen wordt evenmin veel belang gehecht. Sterker, we lijken ervoor op de vlucht: re-integratie is vervelend en gênant want we worden eraan herinnerd dat 'afstraffen' niet de oplossing kan zijn. We proberen de terugkomst daarom zo geruisloos mogelijk te laten verlopen. In termen van Maruna: 'Here's your bus pass, go get reintegrated'.

Ten derde kunnen religieus geïnspireerde programma's niet op veel publieke bijval rekenen. In een seculier klimaat roepen het vinden van God, innerlijke hervorming en het bijbrengen van degelijke waarden en normen veel aversie op.

Literatuur

- Akers, R.L. e.a. (2008) Faith-based mentoring and restorative justice: overlapping theoretical, empirical and philosophical background. *Sociology of Crime, Law and Deviance*, 11, 139-165.
- Allard, P. & W. Northley (2003) Christianity: the rediscovery of restorative justice. In: G. Johnstone (eds.), *A Restorative Justice Reader*. Cullompton: Willan, 158-169.
- Allport, G. & J.M. Ross (1967), Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- Applegate, B.K. e.a. (2000) Forgiveness and Fundamentalism: Reconsidering the Relationship between Correctional Attitudes and Religion. *Criminology*, 38(3), 719-753.
- Armour, M.P. e.a. (2008) A Pilot Study of a Faith-Based Restorative Justice Intervention for Christian and Non-Christian Offenders. *Journal of Psychology and Christianity*, 27(2), 159-167.
- Baier, C.J. & B.E. Wright (2001) If you love me, keep my commandments. A meta-analysis of the effect of religion on crime. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 38, 3-21.
- Batson, C. e.a. (1993) *Religion and the individual: a social psychological perspective*, New York / Oxford: Oxford University Press.
- Blad, J. (2004) Inleiding tot een herstelgericht detentieregime. *Tijdschrift voor Herstelrecht*, 4(2), 7-23.
- Boutellier, H. (1990) De secularisering van de moraal; een beschouwing over de relatie tussen godsdienst en criminaliteit. *Justitiële verkenningen*, 6.
- Camp, S. e.a. (2006) An Exploration into Participation in a Faith-Based Prison Program. *Criminology and Public Policy*, 5(3), 529-550.
- Clear, T. e.a. (2000) The Value of Religion in Prison: An Inmate Perspective. *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 16, 53-74.
- Cullen, F. e.a. (2001) The virtuous prison: Toward a restorative rehabilitation. In: H. Pontell & D. Shichor (eds.), *Contemporary Issues in Crime and Criminal Justice*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 265-286.
- Dammer, H.R. (2002) The Reasons for Religious Involvement in the Correctional Environment. *Journal of Offender Rehabilitation*, 35(3/4), 35-58.
- Elchardus, M. & W. Smits (2002) *Anatomie en oorzaken van het wantrouwen*. Brussel: Vubpress.
- Ellis, L. (2002) Denominational Differences in Self-Reported Delinquency. *Journal of Offender Rehabilitation*, 35(3/4), 179-192.
- Evans, T.D. e.a. (1995) Religion and crime re-examined: The impact of religion, secular controls and social ecology on adult criminality. *Criminology*, 33, 195-224.

- Farrall, St. (2004) Social capital and offender reintegration: making probation desistance focused. In: S. Maruna & R. Immarigion (eds.), *After crime and punishment. Pathways to offender reintegration*. Cullompton: Willan.
- Heide, W. van der, & A. Eggen (2007) *Criminaliteit en rechtshandhaving 2006. Ontwikkelingen en samenhangen*. Den Haag: WODC.
- Hirschi, T. en R. Stark (1969) Hellfire and delinquency, *Social Problems*, 17, 202-213.
- Hunsberger, B. & L.M. Jackson (2005) Religion, Meaning, and Prejudice. *Journal of Social Issues*, 61(4), 807-826.
- Jensen, K.D. & S.G. Gibbons (2002) Shame and religion as factors in the rehabilitation of serious offenders. *Journal of Offender Rehabilitation*, 35(3/4), 215-230.
- Johnson, B. (2004) Religious programs and recidivism among former inmates in prison fellowship programs: A long term follow-up study. *Justice Quarterly*, 21(2), 329-54.
- Johnson, B. e.a. (2000a) The 'Invisible Institution' and Black Youth Crime: The Church as an Agency of Local Social Control. *Journal of Youth and Adolescence*, 29(4).
- Johnson, B. e.a. (2000b) A Systematic Review of the Religiosity and Delinquency Literature. *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 16, February.
- Johnson, B.R. & D.B. Larson (2003) *The InnerChange Freedom Initiative: Evaluating a Faith-Based prison Program*. Philadelphia: University of Pennsylvania, and New York: Center for Civic Innovation, The Manhattan Institute.
- Jonger, M. & W. Polder (1990) Godsdienst en delinquentie. Een empirisch onderzoek onder etnische groepen. *Justitiële verkenningen*, 6.
- Kerley, K.R. & H. Copes (2009) 'Keepin' my mind right': Identity Maintenance and Religious Social Support in the Prison Context. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 53(2), 228-244.
- King, A. (2008) Keeping a Safe Distance: Individualism and the Less Punitive Public. *British Journal of Criminology*, 48, 190-208.
- Koster, F. e.a. (2009) Shame and punishment: an international comparative study on the effects of religious affiliation and religiosity on attitudes to offending. *European Journal of Criminology*, 6(6), 481-495.
- Manenschijs, G. (2007) Fundamentalisme. In: M. Becker e.a. (eds.), *Lexicon van de ethiek*. Assen: Van Gorcum.
- Maruna, S. (2001) *Making good: How ex-convicts reform and rebuild their lives*. Washington: APA Books.
- Maruna, S. (2006) Who owns resettlement? Towards restorative re-integration. *British Journal of Community Justice*, 4(2), 23-33.
- Maruna, S. e.a. (2004) Ex-offender reintegration: theory and practice. In: S. Maruna & R. Immarigion (eds.), *After crime and punishment. Pathways to offender reintegration*. Cullompton: Willan.
- Maruna, S. e.a. (2006) Why God Is Often Found Behind Bars: Prison Conversions and the Crisis of Self-Narrative. *Research in Human Development*, 3(2/3), 161-184.
- Mears, D.P. e.a. (2006) Faith-based efforts to improve prisoner reentry: Assessing the logic and evidence. *Journal of Criminal Justice*, 34, 351-367.
- O'Connor, Th.P. & M. Perreydear (2002) Prison Religion in Action and Its Influence on Offender Rehabilitation. *Journal of Offender Rehabilitation*, 35(3/4), 11-33.
- Putnam, R. (2000) *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Scheepers, P. e.a. (2002) Religiosity and Prejudice against ethnic minorities in Europe: cross-national tests on a controversial relationship. *Review of Religious Research* 43(3), 242-265.
- Schuylt, C. & M. Kommer (1998) *Niet bij straf alleen. De spanning tussen idealisme en realisme in het reclasseringswerk*. Amsterdam: AUP.
- Snyder, C.R. (1994) *The psychology of hope*. New York: Free Press.
- Spilka, B. (2003) *The psychology of religion: an empirical approach*. New York: The Guildford Press.
- Stokkom, B. van (2007) Negatieve beeldvorming over moslims: intolerantie of cultuurconflict? *Justitiële verkenningen*, 33(1), 50-69.
- Stokkom, B. van (2009) Sociale hoop in liberale tijden. In: M. Becker (eds.), *Christelijk sociaal denken. Traditie, actualiteit, kritiek*. Budel: Damon.
- Stokkom, B. van e.a. (2008) Steunnetwerken voor delinquente jongeren. Naar een bredere visie op herstel. In: E. Claes e.a. (eds.), *Herstel en jeugd: nu in het recht*. Brugge: Die Keure, 39-49.
- Sundt, J.L., H.R. Dammer & F.T. Cullen (2002) The Role of the Prison Chaplain in Rehabilitation. *Journal of Offender Rehabilitation*, 35(3/4), 59-86.
- Unnever, J.D. & F.T. Cullen (2006) Christian Fundamentalism and Support for Capital Punishment. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 43(2), 169-197.
- Unnever, J.D. & F.T. Cullen (2009) Empathetic identification and punitiveness: A middle-range theory of individual differences. *Theoretical Criminology*, 13(3), 283-312.
- Unnever, J.D. e.a. (2005) Turning the Other Cheek: Reassessing the Impact of Religion on Punitive Ideology. *Justice Quarterly*, 22(3), 304-38.
- Ward, T. & S. Maruna (2007) *Rehabilitation*. Londen: Routledge.
- Ward, T. & R. Langlands (2009) Repairing the rupture: Restorative justice and the rehabilitation of offenders. *Aggression and Violent Behaviour*, 14, 205-214.
- Welch, M.R. e.a. (2006) Christian Religiosity, Self-Control and Social Conformity. *Social Forces*, 84(3), 1605-23.