rekenschap

humanistisch tijdschrift voor wetenschap en kultuur

UVH
UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK
BIBLIOTHEEK
Vijckskade 28
3512 VS Utrecht
Tel: (030) 239 01 99

september 1980
jaargang 27, nummer 3
verschijnt driemaandelijks

in dit nummer:

- vrijplaatsen ter diskussie: Bianchi en Salden
- de verhouding kerk - staat, historisch belicht
- geen menselijk bestaan zonder de dood
- Leo Polak en de vergelding van schuld
- is werkloosheid een ramp?

rekenschap

Redaktioneel — **IS WERKLOOSHEID EEN RAMP/97**
Redaktioneel kommentaar op de nog steeds toenemende werkloosheid in ons land

Dr. H. Bonger — **ENKELE MOMENTEN UIT DE GESCHIEDENIS VAN DE VERHOUDING VAN KERK EN STAAT/99**
Hoe is in westerse landen, met name onder invloed van het christelijk geloof, gedacht over de scheiding van kerk en staat? De schrijver duikt ver terug in het verleden: hij begint in de Griekse Oudheid en besteedt vervolgens aandacht aan de meest markante ontwikkelingen tot aan de huidige tijd

Dr. H. Bianchi — **DE VRIJPLAATS EN HET ASIELRECHT/111**
Het verschijnsel 'vrijplaats' is recentelijk opnieuw aktueel geworden. De schrijver zet argumenten pro en kontra op een rij. Zich baserend op bepaalde historische ontwikkelingen en argumentaties komt hij zelf uit op het standpunt 'pro'-vrijplaats

Mr. M. J. M. Salden — **VREDE, VRIJHEID EN VRIJPLAATS/118**
Gestaafd met heel andere geschiedkundige feiten en juridische argumenten bepleit de schrijver van dit artikel een tegenovergesteld standpunt inzake het verschijnsel 'vrijplaats'

Bianchi/Salden — **VRIJPLAATS TER DISKUSSIE/128**
Beide schrijvers reageren op uitnodiging van de redaktie op elkaars artikelen

J. Reddingius — **TERRITORIA/132**
Gedicht

Dr. J. Szcepánski — **GEEN MENSELIJK BESTAAN ZONDER DE DOOD/133**
Vervolg op de in het vorige nummer geplaatste filosofische beschouwing over 'Leven'

Mr. W. H. Nagel — **LEO POLAK EN DE VERGELDING VAN SCHULD/144**
Nieuw licht op een "vergeten" element uit het denken van de rechtsfilosoof Leo Polak. Hoe kon de als progressief humanist te boek staande Polak de vergelding als grond voor het straffen aanvaarden?

Dr. H. Bonger — **LOSSE NOTITIES/150**
Onder meer over het Holland Festival, helaas minder aktueel omdat in het vorige nummer de plaats ervoor ontbrak

REKTIFIKATIES; LIJST AUTEURS/152

Is werkloosheid een ramp?

Deze zomer bereikt de werkloosheid in Nederland een nieuw record: sinds de Tweede Wereldoorlog zijn er in ons land nog nooit zoveel mensen zonder werk geweest als nu. En de vooruitzichten zijn somber. De kans is groot dat grote groepen schoolverlaters eveneens zonder werk zullen komen te zitten. Er gaan geluiden op dat de sociale voorzieningen niet meer opgebracht zullen kunnen gaan worden. Kortom: het doemdenken slaat ook op dit gebied toe.

Hoe was dat ook weer vijftien jaar geleden? Toen deden optimistische verhalen de ronde over een groeiende automatisering waardoor de mensheid verlost kon worden van allerlei vervelende klussen en zich kon richten op het werkelijk creatieve in de mens. Wij zouden niet langer de slaven zijn van ons bestaan, maar een zee van vrije tijd krijgen om te werken aan menselijke ontplooiing en alle mogelijke andere fraaie zaken.

Hoe is het mogelijk dat een zelfde gegeven — minder werk — in de ene tijd leidt tot optimistische dromen, en in een andere tijd tot sombere voorspellingen over 's werelds ondergang?
Juist van humanisten mag je verwachten dat zij zich niet laten misleiden door de waan van de tijd maar op redelijke wijze in staat zijn allerlei verschijnselen te ordenen. Wij gaan er immers vanuit dat de mensheid niet onderworpen is aan ondoorgrondelijke goddelijke of anderszins ongrijpbaar geachte wetten, maar dat de menselijke geschiedenis door mensen gemaakt en dus ook door mensen zodanig bijgestuurd kan worden dat zij zich niet noodzakelijkerwijze hoeft te herhalen.

Humanisten zien het werken niet als iets dat in het zweet des aanschijns verricht dient te worden om te boeten voor vroegere zonden. Werken is in humanistische gedachtengang een middel om in vrijheid en verantwoordelijkheid voor elkaar een menswaardig bestaan mogelijk te maken. Velen ontlenen aan hun werk een belangrijk deel van hun zingeving. Werkloosheid betekent voor zulke mensen vaak zinloosheid. En hier raken wij een belangrijke verklaring voor de terechte zorg over de huidige werkloosheid: een zodanige oneerlijke verdeling van de geringer wordende hoeveelheid werk dat juist diegenen zonder werk komen te zitten die daar het slechtst mee overweg kunnen.

We zijn gewend geraakt onder werk alleen *betaald* werk te verstaan. Een onterechte verenging omdat onder werk eigenlijk alle zinvolle arbeid dient te worden verstaan, ongeacht of daar betaling tegenover staat of niet. De humanistische beweging zou bij

voorbeeld veel minder voorstellen dan zij nu doet als alle onbetaald werk zou wegvallen. Om nog maar te zwijgen van wat er zou gebeuren als alle onbetaald huishoudelijk werk zou verdwijnen. Mensen hebben recht op een minimuminkomen om van te kunnen leven, de maatschappij heeft recht op een zekere hoeveelheid werk om draaiend te kunnen blijven. De overblijvende tijd kan vrij worden besteed, ofwel om meer inkomen te verwerven, ofwel om (andere) dingen te doen die je leuk of zinvol vindt.

Om allerlei (historisch te verklaren) redenen is onze maatschappij nu zo ingericht dat zeer velen opgroeien met de gedachte dat pas het hebben van betaald werk iemands bestaan zinvol maakt, en dat bij verminderende hoeveelheden werk de overblijvende werkgelegenheid oneerlijk verdeeld wordt. In plaats van met zijn allen wat minder (betaald) werk te verrichten, mogen sommigen nu niets doen (op straffe van verlies van hun uitkering) en moeten de anderen het volle pond blijven verrichten. Tot overmaat van ramp wordt dan bovendien de verminderende werkgelegenheid als argument gebruikt om de groeiende vrouwenemancipatie via een achterdeur tegen te gaan (het 'kostwinnersbeginsel').

In plaats van mee te klagen in het koor van doemdenkers doen humanisten er goed aan te streven naar een herwaardering van het begrip werk (waarom wordt sommig werk betaald en ander niet?), naar een eerlijker verdeling van overblijvende werkgelegenheid en naar een stelsel waarin vrijheid en verantwoordelijkheid voor iedereen gelijkelijk geldt ongeacht geslacht of boterbriefje.

RT

Enkele momenten uit de geschiedenis van de verhouding van Kerk en Staat*)

In de Griekse stadstaten en ook in de Romeinse republiek had de officiële godsdienst een staatsfunktie. Deelnemen aan de ceremoniën was een plicht der burgers. Er bestond geen speciale theologische scholing, dus ook geen priesterkaste en van gelovigen en niet gelovigen werd niet gesproken. Voor Plato, voor Aristoteles en later ook voor Cicero was het stichten en het besturen van de staat een superieure taak, waardoor een mens tot volle ontplooiing kon komen. De staat was de hoogste menselijke instelling. De verhouding tussen staat en godsdienst was dus geen probleem, misschien met als enige uitzondering het proces en de dood van Socrates, omdat hij de traditionele verhouding doorbrak, toen hij een innerlijk zedelijke norm als rechter over het handelen wilde invoeren.

Toen de verwording en de corruptie in de Romeinse keizertijd toenam moest er een veroordeling van de onzedelijk bestuurde staat en een scherpe scheiding tussen het geestelijk- en het materiële leven volgen. Beide elementen zijn aanwezig in de geschriften van Seneca.
Hadden de denkbeelden omtrent de gelijkwaardigheid van alle mensen de ideeën over de exclusieve stadstaat in de Romeinse republiek al ondermijnd, in Seneca's geschriften werd de gedachte ontwikkeld, dat ieder mens lid is van twee staten; die waarin hij geboren werd en burger is en een algemene geestelijke gemeenschap, waartoe hij door zijn mens-zijn behoort, aan allen gebonden door moreel-godsdienstige banden. Seneca betoogde niet, dat de zedelijk levende mensen zich niet met de politiek moesten inlaten, maar wel meende hij, dat de politiek in zijn dagen zo verdorven was, dat goede mensen geen funktie moesten ambiëren.
Dit aanleggen van een zedelijke norm bracht Seneca er toe de stelling te poneren, dat zedelijk hoogstaande mensen geen wetten of bestuur nodig hebben. Hij spreekt dan ook van een gelukkige voortijd, *een Goude Era*, waarin de mensen goed en gelukkig waren geweest, zonder door maatregelen belemmerd te worden, zoals later Rousseau sprak over de idyllische natuurstaat. Regeringen en wetten zijn nodig omdat de mensen slecht zijn geworden en deze gedachte past geheel in het Paulinisch-christelijke denkbeeld van de zondeval in de geschriften der kerkvaders, vooral in die van Augustinus.

Het christelijk geloof maakte de scheiding tussen de aardse, tijdelijke, onvolmaakte werkelijkheid en de goddelijke eeuwigheid uitgesproken en het is niet verwonderlijk, dat de Romeinse staat, die de christenen vervolgde en doodde, door de apologeten als een instituut van de Satan werd beschouwd. Maar deze radicale veroordeling impliceerde niet, dat de vroege christen gelovigen zich allen als kluizenaars uit

de wereld terugtrokken of de staat wilden bestrijden. Tertullianus spreekt dreigend uit, dat de gelovigen de staat zullen infiltreren, afwijzen zullen zij hem niet.
Toen Jezus gevraagd werd hoe de houding ten aanzien van de staat moest zijn, was zijn antwoord: *„Geeft dan den keizer, wat des keizers is, en God wat Gods is"* (Matth. 22 : 21). Hier ligt het begin van de verplichting van de christen om de wereldlijke autoriteit, ook als deze slecht en onrechtvaardig regeert, te gehoorzamen, omdat bestuurders door God op die post zijn geplaatst. Paulus zegt het ondubbelzinnig: *„Ieder mens moet zich onderwerpen aan de overheden, die boven hem staan. Want er is geen overheid dan door God en die er zijn, zijn door God gesteld"* (Rom. 13 : 1).
De christen is aan het ambt respekt schuldig, niet aan de persoon van de ambtsdrager. Hiermede is aangegeven, dat de problemen van de verhouding kerk en staat door het christelijk geloof zijn ontstaan en is ook aangegeven, dat de problemen ingewikkeld zijn, omdat de scheiding niet volstrekt is en de kerk altijd ook voorschriften geeft hoe de christen en dus ook de regeerder zich in de maatschappij dient te gedragen.
Trouwens de opvatting omtrent het laatste oordeel is al voldoende om vast te stellen, dat de verhouding nooit voor beide partijen een bevredigende oplossing zal geven.

De uitspraak van bisschop Ambrosius van Milaan, dat de kerk in alle geestelijke zaken over alle christenen, dus ook over de keizer jurisdictie heeft illustreert de opvatting, dat de kerk als vertegenwoordiger van de *Civitas Dei,* boven de staatsmacht is geplaatst, want de staat zonder zedelijk godsdienstig doel is gebaseerd op de *concupiscentia,* de begeerlijkheid van de zondige mens. De denkbeelden omtrent de godsstaat, door Augustinus in zijn boek *De civitate Dei* uitgewerkt, werden een leidraad voor vrijwel alle Europese theologen en politieke theoretici, tot in de 18e eeuw en voor tal van katholieke theologen tot vandaag de dag.
Als voor Seneca behoort de mens, volgens Augustinus, lichamelijk tot de wereldlijke staat en wat de ziel betreft tot de *Civitas Dei,* maar tot het laatste oordeel zijn beide rijken verstrengeld. Deze opvatting is de reden, dat de beschouwingen van de kerkvaders over de verhouding van kerk en staat niet duidelijk zijn en aanleiding zijn geworden tot de eindeloze strijd tussen de gezagsdragers van het *regnum* en die van het *sacerdotium.* De aard, de wijze en de intensiteit van de verstrengeling lieten tal van interpretaties toe, want zij waren in de woordopenbaring niet direct gegeven. En de verstrengeling was welhaast tot een gordiaanse knoop geworden toen de christelijke godsdienst onder keizer Theodosius de Grote tot staatsgodsdienst werd uitgeroepen (in 380) en de paus wereldlijk heerser werd over de kerkelijke staat. Duidelijk was wel, dat de staat een christelijk karakter moest hebben, een functie had in het *corpus christianum* en dat in de geschiedenis tenslotte het *Rijks Gods* de overwinning zou behalen. Voor Augustinus was de kerk het zichtbare instrument, waardoor Gods genade zich op aarde kon manifesteren. De kerk met de sacramenten was een voor het zieleheil noodzakelijk instituut en geen rechtvaardig bestuurde staat kan zonder het *sacerdotium* bestaan. In de bestrijding van ketterijen — onder andere het donatisme en het arianisme — was de verstrengeling van kerk en staat het nauwst.

Aan het eind van de vijfde eeuw kreeg de zogenaamde twee-zwaarden-theorie (Luc. 22 : 38) officieel gezag door de bulla van paus Gelasius I en tot de periode waarin het conflict tussen keizer en paus plaats vond werd deze theorie gevolgd. De inhoud is dat God, de hoogste leenheer, de paus en de keizer als vazallen, ieder met het zwaard heeft beleend, dus dat de clerus, de kerk, die de eeuwige waarden hoedt, leidt en dat het wereldlijk gezag voor vrede en orde zorgt en dat beide instanties moeten samenwerken.
Een gevolg van de theorie is, dat de clerus niet onder de staatswetten valt, maar onder een eigen canoniek recht. Het lijkt alsof dit de grens tussen de bevoegdheid der beide zwaarden scherper zou aangeven, in werkelijkheid werd het een bron van strijd, vooral toen het canonieke recht ook voor leken ging gelden — bijvoorbeeld in het huwelijksrecht — en wat moest er gebeuren als een priester van een burger stal? In theorie werd wereldlijk en geestelijk gezag in één hand als heidens verworpen, in de praktijk was het de gewoonste zaak van de wereld.
De investituur-strijd toonde de kloof tussen de theorie en de praktijk en de verstrengeling der machten. In de elfde eeuw kwam de keizer van het *Heilige Duitse Roomse Rijk* in conflict met de paus over het recht om bisschoppen te benoemen.

Omdat de kerk de rijkste groot-grondbezitter was en bisschoppen in het feodale stelsel vazal konden zijn, wilde de leenheer het benoemingsrecht niet opgeven, toen in 1075 paus Gregorius de Grote, als leider van de beweging van Cluny, de leken-investituur verbood. Gregorius wilde hiermede wereldlijke inmenging in kerkelijke aangelegenheden terugdrijven. Ik behoef de strijd tussen keizer Hendrik IV en Gregorius VII met de tocht naar Canossa — een paradepaard van de middeleeuwse historiografie — niet nog eens te schetsen, het is voldoende om het *Concordaat van Worms* van 1122 te noemen, een compromis, geen oplossing. De wereldlijke belangen van de kerk en de wil van de vorst om de clerus daarin te controleren maakte een oplossing niet mogelijk. Dat de grootse conceptie van een harmoniemodel, zoals uitgewerkt werd in de *Summa totius theologiae* van Thomas van Aquino — een harmonie tussen de eeuwige en de tijdelijke wereld, waarbij de openbaring de bekroning, niet de vernietiger van de ratio is — de belangentegenstellingen niet kon wegnemen wordt bewezen door de bulla *Unam Sanctam* (1302), waarin paus Bonifacius de *plenitudo potestatis* over *regnum en sacerdotium* opeiste. Paus Innocentius III had het voorbereidende werk gedaan. De kern van de beroemde bul is, dat de paus als stadhouder van Christus de soevereiniteit over beide rijken bezit, dus de beide zwaarden voert. Alleen aan God is hij verantwoordelijk. Wel hebben vorsten regeringsbevoegdheid in aardse zaken, maar die macht heeft de clerus hun gedelegeerd en de geestelijken hebben het recht de vorsten in hun taak te controleren. Er is geen ander document uit de middeleeuwen, dat zo onomwonden de eenheid van kerk en staat, onder suprematie van de kerk heeft gesteld. Ik vermoed, dat het bestaan van de boer, de burger, de leenman, de priester en de kloosterling door deze bulla niet veranderde, maar in de hoge regionen van kerkelijk- en staatsbestuur was grote beroering.

Op geen ander terrein bleek de eenheid van *regnum en sacerdotium* zo duidelijk als bij de bestrijding der ketterijen in de ketters. In 1232 werd de inquisitie een officiële instelling.
De Dominicanen spoorden de ketter op, hun inquisitierechtbank velde vonnis en droeg de veroordeelde over aan de wereldlijke overheid, die de ketter executeerde. Lodewijk IX en keizer Frederik II voerden de doodstraf op ketters in. En om de verstrengeling nog eens te illustreren; de ketter had zich van de orthodoxe leer afgewend uit wereldlijke motieven, bijvoorbeeld aardse roem en hij bracht, volgens de heersende opvatting, beide rijken in gevaar.
Op de pauselijke machtsaanspraak moest wel een reactie volgen en een twintigtal jaren na de bul *Unam Sanctam* verscheen die in het boek, de *Defensor pacis* van de in Parijs praktiserende arts Marsilius van Padua.
Dit uitzonderlijk moedige en radicale geschrift bevat een principiële bestrijding van het pauselijke imperialisme en een pleidooi voor een vergaande scheiding van kerk en staat. Ofschoon Marsilius' denkbeelden voor de moderne lezer te wijdlopig en te weinig systematisch worden geformuleerd (opzettelijk om een aanklacht wegens ketterij te ontgaan?) is voldoende duidelijk, dat hij de pauselijke suprematie en het canonieke recht aanvalt. Hij beschouwt de kerk als een instituut, dat de geestelijke waarden hoedt en als zodanig een functie heeft *in* de staat en onder de staatsmacht ressorteert. Is dit al een omkering van de pauselijke *plenitudo potestatis* gedachte Marsilius' opvatting, dat een zedelijk leven voor het heil voldoende is maken hem een voorloper van de spiritualisten, de gelovigen van het *Inwendig woord* in de zestiende eeuw. Men kan uit de *Defensor* een pleidooi lezen voor godsdienstvrijheid. De functie van de clerus is, volgens Marsilius: *„te weten en te leren de zaken, die volgens de bijbel geloofd, gedaan of nagelaten moeten worden (. . .)" (I, VI. 8).*
Voor alle aardse zaken is het geloof irrelevant. De kerk heeft daarin niets te zeggen en zelfs ontzegt Marsilius haar het recht om te excommuniceren, want alleen God en niet mensen kunnen oordelen in geloofszaken. Alleen openlijke daden, die de samenleving in gevaar brengen, vallen onder de menselijke wetten en de wetgevende macht moet berusten op de gezamenlijke burgers, want pas dan zullen zij aan de wetten gehoorzamen. De commentatoren van de *Defensor* zijn het erover eens, dat Marsilius de volkssoevereiniteit verdedigt. Het is niet verwonderlijk, dat de scholastici van de Sorbonne het boek veroordeelden en de invloed kan in de middeleeuwen niet groot geweest zijn, pas in de renaissance werd het gedrukt en hoeveel geschreven exemplaren in de middeleeuwen circuleerden is niet bekend. Koning Lodewijk de Beier, voor wie het boek werd geschreven, zal content zijn geweest met de inhoud.
Een andere zware aanval op de *plenitudo potestatis* aanspraak van de paus kwam uit de pen van Marsilius' tijdgenoot William van Occam, een franciscaan, wiens orde door paus Johannes XII was geëxcommuniceerd.
Occam stelde zelfs, dat de pauselijke souvereintiteit over aardse zaken een ketterij was. Alleen de bijbel was de autoriteit, niet de paus of de concilies en volgens hem moest de kerk bestuurd worden door een college, waarin ook leken zitting hadden.
De pauselijke macht en invloed was door de *Babylonische ballingschap* der pausen in Avignon (1309-1377), waarbij twee, soms drie pausen elkaar bestreden en in de

ban deden, waarbij de Franse pausen als een werktuig van de Franse koning werden gebruikt, sterk, getaand, maar ook zonder de splitsing der zetels was het pauselijk gezag tot een dieptepunt gedaald. Luxe, corruptie, pauselijke belastingen op onwaardige wijze besteed, het geven van beneficia aan vrienden en het verlenen van absolutie aan de paus bedreigende roversbenden maakte, dat het optreden van Hus in Bohemen en van Wicliff in Engeland op een brede laag van de bevolking steunde. De kerk was rijk en zwak.

De opkomst der nationale staten onder vorsten, in wie alle politieke macht samenkwam, wordt wel als het belangrijkste feit beschouwd van de overgangstijd van de middeleeuwen naar de moderne geschiedenis. De stedelijke koopman zag in de orde en de rust, die de vorst wilde handhaven, een garantie voor zijn bedrijf en dus steunde hij zijn vorst. De koninklijke macht groeide ten koste van de adel, van de vrije steden en van de clerus en had een beslissende invloed op de verhouding van kerk en staat. De in principe grenzenloze katholieke kerk moest aanzien, dat in de protestante staten de kloosters en hun bezittingen aan de vorst kwamen, dat de clerus in de rooms-katholieke nationale staten, bijvoorbeeld in Spanje, door de staatsmacht werd gecontroleerd en dat er, in de protestante staten een staatsgodsdienst ontstond.
Deze ontwikkeling van de nationale, soevereine staat werd scherp gezien door de raadselachtige politieke theoreticus Machiavelli, wiens boek *Il prince* en vooral zijn *Discorsi* tot vandaag, tot de meest uiteenlopende interpretaties, oordelen en veroordelingen aanleiding hebben gegeven.
Zeker is, dat hij de kerk aansprakelijk stelt voor de morele achteruitgang in Italië, door het slechte voorbeeld van de clerus, voor de verdeeldheid van Italië en voor de onmogelijkheid om tot een eenheid te komen, door de aanwezigheid van de kerkelijke staat. Zijn voorbeeld is de Romeinse republiek, de *Civitas Dei* zei hem bitter weinig, een *lex aeterna* bestond niet volgens hem. Het ontstaan, de bloei, de ondergang van staten hebben geen goddelijke oorzaken. Wel heeft de godsdienst, volgens hem, een uiterst belangrijke functie in de staat, namelijk het versterken van het gevoel voor de gemeenschap en de liefde voor de eigen staat. Waar de vreze des Heren ontbreekt gaat de staat ten gronde, tenzij de heerser gevreesd wordt, maar dat zal kortstondig zijn, daarom moet de godsdienst gehandhaafd worden, als het cement van de staat. De godsdienst moet dan niet op die van de r.k. kerk van zijn dagen lijken, maar op die van de Romeinse republiek, in zijn handhaven van een nationaal ritueel.
Machiavelli's invloed op regeringen is, ook wanneer zijn methoden veroordeeld werden, niet te schatten groot geweest, omdat hij de regeringsmacht een zedelijk aureool had gegeven.
Het dogmatische protestantisme heeft, na de breuk met de r.k. kerk, geen nieuwe oplossingen gevonden voor de problemen van de verhouding van kerk en staat. Nadat de autoriteit van de kerkelijke hiërarchie vervangen was door de bijbel als enige autoriteit, bleef bij Luther, Calvijn en Zwingli de opvatting, dat de regeerders een taak hadden bij het handhaven van de ware leer, dus bij de bestrijding van ketterijen.

Voor alle dogmatisch-protestante theologen en staatsrechttheoretici bleven de ideeën van Augustinus in dezen geldend. De opvattingen van Luther, die groot respect had voor het vorstelijk ambt, leidden, niet door hem gewild, maar door de historische omstandigheden gedwongen tot een staatskerk in een aantal landen in Noord-Duitsland en Scandinavië, waarbij de Lutherse godsdienst verplicht was voor de vorst, voor ambtenaren en officieren en alleen die leer werd onderwezen. In Engeland werd de Anglicaanse staatskerk gesticht. De staatskerk werd een godsdienstig ornament van de staatsmacht. Het compromis, in Duitsland na de strijd tegen de keizer bedacht: *cuius regio illius et religio* illustreert de suprematie van de vorst, en vanzelfsprekend was het begrip staatskerk niet in overeenstemming met Augustinus' denkbeelden over de verhouding van *regnum* en *Sacerdotium.* Wel in overeenstemming met Augustinus en met Thomas was de bestrijding van de ketterij, die een taak van de regering op aanwijzing van de kerk vormde.
Met een subtiele redenering zet Calvijn, de onbetwiste leider van Genève, uiteen, dat hij de éénheid van kerk en staat — zoals onder Zwingli in Zürich bestond — niet wilde, maar de historicus is, als hij niet onder de indruk komt van woordenkwesties, gerechtigd om te menen, dat Genève één der zuiverste voorbeelden van een theokratie is geweest. De ware, katholieke kerk moet, volgens Calvijn, volstrekt vrij zijn van staatsbemoeienis en eist van de wereldlijke overheid het handhaven van de goede zeden en het consistorie eist van de civiele autoriteit de bestraffing van de blasfemeerder, zoals het proces en de dood van onder andere Servet bewijst. In de praktijk waren in door calvinisten bestuurde staten de beide zwaarden in de hand van de kerk.
Er zijn echter twee reformaties, één dogmatische, gebaseerd op een objectief openbaringsbegrip en één, een spiritualistische, van het *Inwendig woord,* gebaseerd op de vrij-waaiende geest en op een subjectief openbaringsbegrip.
„Nous sommes des protestants" riep Etienne Giran uit, *„malgré Luther, malgré Calvin".* Uit de theologen van deze reformatie, die de geest van Christus boven de historie, de geest van de bijbel boven de letter en de innerlijke beleving van het geloof boven de sacramenten stelden kwamen de principiële pleidooien voor de vrijheid van de godsdienst en van de scheiding tussen kerk en staat. De staat is neutraal in religiosis en moet alleen ingrijpen als de burgers, ook uit godsdienstige motieven, de orde en de rust in de staat volgens de wetten verstoren. In zoverre is er nooit een *volstrekte* scheiding der twee machten geweest. Geen staatsmacht in de westerse wereld zal gedogen, dat er, op godsdienstige gronden, mensenoffers worden gebracht en ieder weet hoe groot de problemen zijn, bijvoorbeeld in ons land, wanneer gelovigen van een bepaalde signatuur weigeren hun kinderen te laten inenten.
Volgens de spiritualisten is de ware kerk een onzichtbare gemeenschap van alle ware gelovigen in verleden, heden en toekomst en Christus zal uitmaken wie het ware geloof had bezeten en wie een ketter was geweest. Mensen kunnen dat niet uitmaken. De eenheid van kerk en staat, hetzij onder suprematie van de kerk, hetzij onder die van de staat is heilloos, omdat er twee werelden, de geestelijke en de stoffelijke, dooreen gemengd worden. De denkers van deze richting zijn de vurigste

voorvechters geweest, niet alleen voor de verdraagzaamheid van een heersende kerk, maar voor een volledige scheiding van kerk en staat. Zij — wel de stiefkinderen van de reformatie genoemd — hebben beslissende invloed gehad op de moderne neutrale staat, op de beweging der mensenrechten en op de westerse demokratie. De bekendste namen van hen, die trachtten rationeel aan te tonen, hoe onchristelijk en onmenselijk het is om ketters, die een geestelijke misdaad zouden begaan hebben — en dat kunnen mensen niet uitmaken — met wereldlijke straffen te straffen, waren de zuivere spiritualist Franck, de rationalistische spiritualist Castellio, de mystiek-rationalistische spiritualist Coornhert en, iets minder principieel, Acontius.
Door de r.k. katholieken en de dogmatische theologen werden zij als ketters beschouwd.
Buitengewoon moeilijk, door de veelheid en de ingewikkeldheid der denkbeelden, is het om de ideeën over de verhouding van kerk en staat van de *wederdopers* weer te geven. Kenmerkend voor de dopers is het diepe wantrouwen tegen de staat, het afwijzen van elke deelname aan de regering, het pacifisme, *in imitatione Christi*, het streven naar een vroeg-christelijk communisme en een spiritualistisch kerkbegrip. Zij zijn de meest vervolgden, zowel door de rooms-katholieken, de calvinisten, als de lutheranen. Op één moment in hun geschiedenis van het lijdzaam dragen van onrecht ontstond een uitbarsting van radicaal chiliasme, de stichting van het *Nieuwe Jeruzalem*, het *Rijk Christi* in Münster, waar alle goddelozen door het zwaard vernietigd moesten worden.
Na de verovering van Münster (1535) werden nog meer dopers dan daarvoor op de brandstapel, of door het zwaard gedood. Onder leiding van Menno Simons keerden zij terug tot hun voormalige stille teruggetrokkenheid van de wereld in kleine geloofsgemeenschappen, waarin een veelheid van denkbeelden heerste.
De bejaarddoop was het teken, dat de gelovige behoorde tot een gemeenschap der heiligen, die het *Innerlijk licht* hebben. Ik meen, dat het verantwoord is om te stellen, dat de dopers geen vaste overtuigingen hebben gehad omtrent de staat. Zij veroordeelden de staten niet, wantrouwden de macht, maar zij negeerden hen en bezaten dan ook geen uitgewerkte denkbeelden omtrent de verhouding van kerk en staat.
Ieder die tracht om uit het werk van een veelzijdig, onsystematisch en sceptisch denker de hoofdgedachten te destilleren doet hem, in zijn veelzijdigheid, onrecht. En dit onrecht is wel zeer groot als ik, in de kortst mogelijke vorm, uit het boek *Six livres de la république* van het genie Bodin de gedachten over de verhouding van kerk en staat samenvat.
Ik zal niet afwijken van waarover de door mij geraadpleegde schrijvers over Bodin het eens zijn. In 1576 verscheen de *République* en elk jaar, tot 1580, verscheen er een nieuwe druk. Het boek werd in het Latijn, Italiaans, Spaans, Duits en Engels vertaald en dat bewijst de grote invloed. Het werd geschreven om de Franse staat, verzwakt door de godsdienstoorlogen te steunen en de koningsmacht (republiek is staat) te vergroten. Bodin behoort als hij het boek schrijft tot de groep der *„politiques"*, die een tolerante politiek ten aanzien van rooms katholieken en hugenoten voorstaan, maar hij staat in zijn ideeën ver boven de directe politiek van zijn dagen.

Staten ontstaan in een organisch proces, dat als basis heeft het gezin en het wezen van de staat is de souvereiniteit, zich manifesterend in het uitvaardigen van wetten. Het ontstaan is door God gewild, zoals hij de gehele ontwikkeling van alles gewild heeft, maar kerken en priesters zijn geen middelaars tussen God en de mensen.
Wel is de deugd der inwoners het doel van de staat, maar daarover laat hij zich nauwelijks uit. Voor de *Civitas Dei* heeft hij geen bewondering, maar evenmin voor de machtsstaat van Machiavelli. Alleen het atheïsme in de staat is onverdragelijk want dat ontneemt de zin aan het bestaan. De godsdienst is noodzakelijk, maar Bodin geeft niet aan welke. De orde en de rust der burgers kan eerst door een sterke koningsmacht bereikt worden. Kerken mogen geen invloed op deze macht hebben. Er moet dus godsdienstvrijheid heersen, behalve ten aanzien van atheïsten. Waar Bodin zelf stond in religiosis is een omstreden zaak. In zijn boek *Heptaplomeres* debatteren vertegenwoordigers van het rooms-katholieke, het lutherse, het calvinistische en het joodse geloof (Bodins moeder was joods) en of de filosoof Toralba of de scepticus Senamus geven de inzichten van Bodin weer. Hoe het zij, hij is geen rooms-katholiek, geen lutheraan, geen calvinist en geen aanhanger van de joodse godsdienst, hij is een scepticus, die zegt dat er vele wegen tot God leiden en dat het geen zin heeft over geloofszaken te disputeren; de conclusie van het boek. De gesprekspartners zijn het daarover eens en zij leven verder in onderlinge verdraagzaamheid. Pas in de negentiende eeuw werd dit boek uitgegeven. In 1593 werd het geschreven. De invloed op de neo-stoïcijnse denkers, bijvoorbeeld Lipsius, is waarschijnlijk groot geweest.
De zevenmijlslaarzen zijn een noodzakelijk schoeisel voor de schrijver van een kort, informatief artikel over het onderwerp. Daarom kom ik op de denkbeelden van John Locke, in wiens gedachten alle stromingen en motieven voor de scheiding van kerk en staat zich kristalliseerden. In zijn *Two Treatises of Goverment*, onder andere gericht tegen de denkbeelden van de pessimist Hobbes over de absolute staatsmacht, geeft hij een pleidooi voor de neutrale staat, die de grondrechten der burgers dient te respecteren, maar ook haar bestaansrecht heeft in het garanderen van de grondrechten. Locke mag met recht de vader van het liberalisme worden genoemd. Hij is de meest principiële opponent van iedere vorm van tirannie en de nobelste verdediger van de waardigheid van de mens. Het is bijna even ondoenlijk om Locke's denkbeelden samen te vatten als die van Bodin of Machiavelli, omdat hij alle staatstheorieën recht wil doen, de *Glorious Revolution* wil verdedigen terwijl hij van aard conservatief was en de maatschappelijke verdragstheorie en de grondrechten nauwelijks fundeerde. Onbetwistbaar is in zijn verhandelingen, dat regeringen verantwoording schuldig zijn aan het volk of aan de gemeenschap die zij besturen en dat zij zorg moeten dragen, dat ieder individu van al zijn rechten kan genieten. Locke ontzegde geen enkele kerk of sekte het recht om een exclusieve heilsboodschap te hebben en te verbreiden, maar de regering moest er op toezien, dat geen kerk of sekte de regering zou dwingen in religiosis te kiezen en dan te discrimineren. Daarom heeft Locke voortdurend getwijfeld of de rooms-katholieke kerk dezelfde rechten zou moeten hebben als de protestante groeperingen. Locke's denkbeelden zijn van grote invloed geweest op Jefferson, de maker van de *Declaration of Independance*. Voor

hem en de zijnen waren de grondrechten ook zo vanzelfsprekend („selfevident") dat zij niet gefundeerd behoefden te worden.
De V.S. zijn werkelijk het land geworden van de volstrekte godsdienstvrijheid, dus van de scheiding van kerk en staat en dat kon steunend op de public opinion in de grondwet vastgelegd worden omdat de bevolking, voor een groot gedeelte, geïmmigreerd was om vervolging in Europa te ontgaan.
Locke's denkbeelden, die vooral voor de derde stand en voor de onderdrukten in religiosis uitzicht op de vrijheid boden, waren dynamiet voor het absolutisme in Frankrijk, dat, in het *droit divin* een nauw bondgenootschap had gesloten met de rooms-katholieke kerk. De vorst, bij zijn kroning in Rheims gezalfd uit de heilige ampulla, beloofde de ketterij uit te roeien, kardinalen konden minister zijn, de censuur was in handen van de kerk en de vorst, bisschoppen werden door de koning benoemd en elke veldtocht en verovering kreeg de kerkelijke zegen.
De verstrengeling van *regnum en sacerdotium* was onscheidbaar, de protestanten en de joden waren de slachtoffers. Locke's invloed op de *Encyclopedisten* was groot en Voltaires spectaculaire aanval op de rooms-katholieke kerk en haar fanatiekste dienaren, de jesuïeten, was, met de pleidooien voor godsdienstvrijheid van Milton, misschien de overtuigendste verdediging van de geestelijke vrijheid ooit in Europa gevoerd. De *Franse Revolutie* van 1789 gaf de doodsteek aan zowel het absolutisme van de koning als aan de overheersende positie van de rooms-katholieke kerk. De *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* hield de scheiding van kerk en staat in.
Dat de menselijke gelijkheidsdenkbeelden van Rousseau, uitmondend in een burgerlijke deugdleer en een directe democratie, gebaseerd op de veronderstelde *volonté générale* en gecombineerd met een regering van de Rede als een transcendente macht, tot een nieuwe tirannie kon leiden wordt bewezen door de korte periode van de *Jacobijnse tirannie*, voor Robespierre cum suis de weg naar het menselijk geluk, voor hen, die niet mee deden de weg naar de guillotine.
De gedachte van Montesquieu van de scheiding der machten werd met voeten getreden.
Napoleons bestuursperiode toont een duidelijke controle van de staat over de kerk en het *Concordaat* van 1801, de jammerlijke geschiedenis van de keizerkroning en de gevangenneming van de paus, zijn bewijzen van een nieuw absolutisme gegrondvest op de macht der bajonetten.

In de loop van de negentiende eeuw werd in de grondwetten van een aantal demokratisch bestuurde staten in Europa, de godsdienstvrijheid als een recht opgenomen en dus de scheiding van kerk en staat vastgelegd. Alleen de landen waarin de rooms-katholieke kerk de heersende was werd dit recht betwist en was de invloed van de clerus op de regering of beslissend of een bron van conflicten. De geschiedenis van de éénwording van Italië en de *Kulturkampf* in Duitsland zijn duidelijke voorbeelden van conflicten, de geschiedenis van Spanje en van de meeste Zuidamerikaanse landen voorbeelden van het feit, dat de rooms-katholieke kerk de in-

vloed op de regering, ook bij de bestrijding van het protestantisme en van het liberalisme, wenste te behouden.
De verheffing van de pauselijke onfeilbaarheid in geloof- en zedeleer, tot dogma — in 1870 — was bedoeld om de eenheid van de kerk te versterken en een vaster greep te krijgen op de katholieken, ook in landen, waar het katholieke volksdeel achtergesteld werd. In Italië werd een voorlopige oplossing gevonden van een vrije kerk in een vrije staat, naar het woord van Cavour, waarbij de kerk een klein gebied te besturen hield, om niet van wisselende regeringen afhankelijk te zijn.
Een concordaat werd eerst tijdens de regering onder Mussolini gesloten.
De gedachten over de vrijheid van het individu en de seculaire staat werden onnavolgbaar helder en overtuigend geformuleerd door John Stuart Mill, in zijn essay *On liberty,* dat in 1859 verscheen. *„If all mankind minus one"* schreef hij, *„were of one opinion, and only one person were of the contrary opinion, mankind would be no more justified in silencing that one person, then he, if he had the power, would be justified in silencing mankind".* Uit deze emotionele passage blijkt al, dat voor Mill het principe van de vrije discussie, dus de geestelijke vrijheid, een, zo niet hét doel van de maatschappij is, omdat de glorie van de mens ligt in de discussie met argumenten, om zo tot levende en nuttige waarheden te komen.
Dogma's niet ter discussie staande, zijn dood. De enige reden waarom macht over een lid van een beschaafde samenleving mag worden uitgeoefend is *„to prevent harm to others".* Het feit, dat Mill het onverdragelijk vond, dat er over dogma's niet werd gediscussieerd, bewijst al voldoende, dat hij niets begreep of wilde begrijpen van wat voor gelovigen openbaring is en dat hij nauwelijks enig respect had voor het christelijk geloof, zoals dat beleden werd in de verschillende kerken, wel voor de zedewetten uit het Nieuwe Testament, al ontkende hij dat die nieuw waren. Bij geen der theoretici van het liberalisme in de negentiende eeuw is de staat zo ver gescheiden van de kerk en heeft de staat zo weinig te zeggen over de burgers. J. S. Allen klaagt in zijn boek over de politieke denkers van de zestiende eeuw, dat het spijtig is, dat zowel de vakmensen als de belangstellende leken wel de *Essays* van Montaigne en meestal ook wel *Il Principe* van Machiavelli kennen, maar de *Heptaplomeres* en de *République* van Bodin niet lezen.
Zo komt het mij even spijtig voor, dat de lectuur van Mill's schitterende *Essay* bijna alleen de vakmensen bekend is.
Hoe ver de secularisatie van de staat, van de wetenschap, van de kunst, van het vrije verenigingsleven in de negentiende eeuw was gegaan, wordt duidelijk gedemonstreerd aan de landen waar een protestante staatsgodsdienst bestond. Geruisloos en onstuitbaar voltrok de secularisatie zich niet alleen naast de staatskerk maar deze verloor bijna geheel de invloed op de burgers. Op enige minimale resten na — het geloof van de vorst bijvoorbeeld, — is van de oorspronkelijke staatskerk bijna niets meer over.
Hegel, die blijkbaar grote invloed heeft gehad op Marx' denken schrijft bij zijn beschouwingen over de staat nauwelijks over de verhouding van staat en kerk, hoe groot zijn bewondering voor Luther is.

Bijna tien jaar na Mill's *Essay on liberty* verscheen *Das Kapital* van Marx. Voor hem was de christelijke godsdienst, in al zijn varianten, een van de grootste reactionaire machten in de maatschappij en de eerste grote stap naar het werkelijke geluk voor allen was om deze illusie, die de functie had van opium van het volk, uit te bannen. Als, volgend de wetten van de economische geschiedsbeschouwing, de produktiewijze — de basis van de maatschappij — zou veranderen, zou de godsdienst, tot de bovenbouw behorend, verdwijnen. In de communistisch geregeerde staten, gebaseerd op de ideeën van Marx en Lenin, werd nog wel de godsdienstvrijheid in de grondwet opgenomen, maar de staat kreeg het recht om een antigodsdienstige propaganda te voeren, waarbij de gegarandeerde godsdienstvrijheid aan alle kanten beknot werd. De ideologische dogmatiek leidde tot een inquisitie, waarbij elke vorm van kritiek op de dogma's van de ideologen en het regiem tot zwijgen werd gebracht. In alle opzichten zijn de aanspraken van de *plenitudo potestatis* van dit wereldlijke geloof in overeenstemming met de macht van de rooms-katholieke kerk in de late middeleeuwen. In de communistisch geregeerde staten heeft de politiek hetzelfde karakter als de godsdienst in de middeleeuwen.
Marx' ideeën zijn onaantastbaar juist voor altijd. Het kapitalisme is de duivel en moet bestreden worden. Het geloof ligt in de wil en de bourgeois wordt verlokt door de luxe, waardoor hij, egoïstisch, de werkelijke belangen niet ziet. Het liberale individualistische vrijheidsbegrip is de vrijheid om de verkeerde keuzen te doen. Wat Jezus *werkelijk* bedoeld en gewild heeft is onbekend. Hoe hij de talrijke kerken zou beoordelen als hij op aarde terugkwam is een vraag zonder antwoord. Soortgelijke vragen kunnen over het marxisme worden gesteld. Wat Marx werkelijk bedoeld heeft en welke weg naar het doel gevolgd zou moeten worden is onbekend en hoe hij de partijen en regiems, die in zijn naam opereren, zou beoordelen is, eveneens een vraag zonder antwoord. Wat echter Paulus dacht en wilde is duidelijker en wat de Paulus van het marxisme, Lenin, wilde en deed gaat niet in interpretaties verloren. Hoe het zij, partij en staat in Rusland en in de andere communistisch geregeerde staten zijn op dezelfde wijze verstrengeld, onder suprematie van de partij, als kerk en staat verstrengeld waren in de volle middeleeuwen onder suprematie van de kerk.

Op twee belangrijke ontwikkelingen, die invloed hebben op de verhouding van kerk en staat, moet tenslotte gewezen worden. Ten eerste is, tijdens *Vaticanum II*, besloten om de weg van het *dwingt ze in te gaan* (Luc. 14 : 23) te verlaten, in het besef, dat alleen het geloof, in vrijheid verkregen en beleden, waarde heeft. Hierdoor is de mogelijkheid om tot een werkelijke oecumene te komen, hoe lang de weg daartoe nog zal zijn, gegeven. Daarnaast worden uitspraken van kerkelijke hoogwaardigheidsbeklеders talrijker, waarin verklaard wordt, dat de clerus zich te onthouden heeft van deelnemen aan de politiek en beide genoemde strekkingen versterken de scheiding van kerk en staat. De niet geringe betekenis van deze tendenzen wordt echter gerelativeerd en ten dele doorkruist door een meer omvattende stroming in de christelijke kerken, namelijk dat zij hoe langer hoe duidelijker hun critische stem laten horen in aardse problemen, bijvoorbeeld rassendiscriminatie, uitbuiting, dictatuur van rechts en van links, bewapening, kortom van tijdelijke zaken. Dit be-

tekent dat de verschillende kerken van verticale heilsinstituten tot horizontale geloofsgemeenschappen worden, die, volgens de zedelijke normen van hun geloof, ijveren voor een rechtvaardiger samenleving, waarbij de stem der kerken kritiek uit op alle regeringen, die de mensenrechten zoals neergelegd in de *Universal declaration of human rights* schenden. Ik weet, dat er kerken zijn, die zich verzetten tegen deze gang van zaken, omdat zij vrezen, dat de eeuwigheidswaarden zo, nog sneller dan al gebeurt, hun betekenis zullen verliezen, maar het is onmiskenbaar, dat de meerderheid der kerken steeds meer zal oordelen in aangelegenheden, waarin zij vroeger zwegen of die zij sanctioneerden. Dat deze ontwikkeling, die zich zal voortzetten, op den duur de verhouding van kerk en staat nieuwe aspecten zal geven lijkt mij zeker.

Ook in het communisme zijn tendenzen te zien, die de oude dogmatiek doorbreken. Geloof en kerk behoeven — zeker door de hierboven geschetste ontwikkelingen — niet langer bestreden te worden als voorheen en het komt — ook in Rusland — steeds meer voor dat men gelovig christen en tegelijk communist kan zijn. Het is meer dan interessant hoe, in dit opzicht, de christelijke gedachte, dat de mens burger is van twee rijken langs deze weg terugkomt.

Het is ook een teken, dat de mensen zich zoveel mogelijk van het voorspellen moeten onthouden. Er zijn teveel onbekenden in de vergelijking. Wie na de Tweede Wereldoorlog had voorspeld, dat het fascistische regiem in Portugal op initiatief en met steun van het leger verjaagd zou worden, zou met meewarige blik zijn bekeken. Ik houd dan ook op met toekomstige ontwikkelingen en hoop alleen, dat een zekere scheiding van kerk en staat in zoverre zal blijven bestaan, dat niet de mens of door de ene of door de andere macht op onmenselijke wijze behandeld zal worden. Ik heb mij in deze beschouwing tot het christelijk geloof en de westerse staten beperkt en veroorloof mij tenslotte één vergelijking met een land, waar een niet-christelijke godsdienst heerst, namelijk Iran.

De eenheid van moskee en staat, die daar zijn beslag krijgt, leidt tot een theocratie, waarbij priesters, die geen ervaring in het besturen van de staat hebben, gaan regeren, waarbij alle tegenstanders als ketters of ongelovigen gedood worden, waarbij het land volstrekt geïsoleerd raakt van alles wat internationaal is en een volledige geestelijke, sociale en economische chaos zal de deur openen voor een dictator. De maatschappij laat zich niet terugdraaien.

H. BONGER

*) De literatuur over het onderwerp is immens. Ik heb dan ook maar een fractie gelezen. De beide boeken waaraan ik veel heb ontleend zijn *'A history of political theory'* van George H. Sabine (1937) en *'A history of political thougt in the sixteenth century'* van J. W. Allen (1928).

De Vrijplaats en het Asielrecht

In verschillende landen in de westerse wereld is men zich opnieuw gaan bezighouden met het verschijnsel *Vrijplaats*. En in ons land is het zelfs al zo ver gekomen dat hele groepen mensen, voornamelijk gastarbeiders asiel zoeken in kerkgebouwen omdat dit kennelijk de enige mogelijkheid voor hen betekent om aan hun recht te komen. Historisch gezien is een Vrijplaats een plek waar iemand een tijdelijke toevlucht kan zoeken in de ure des gevaars, wanneer zijn achtervolgers hem dicht op de hielen zitten en hij voldoende kans heeft om zich in rechte te verdedigen.
De meningen over het verschijnsel *binnenlands asielrecht* zijn uiteraard sterk verdeeld, van uitermate positief tot sterk negatief. We zullen proberen hier een aantal argumenten die pro en kontra de Vrijplaatsen worden aangevoerd nader te bespreken. Een veel gehoorde opmerking van kritici is de vrees dat het juist kerken zijn die kennelijk als Vrijplaatsen worden uitgezocht. Men voert dan aan dat kerken organisaties zijn, vaak een onkontroleerbare verouderde struktuur, dat kerkelijke organisaties op die manier opnieuw een macht zouden kunnen gaan betekenen en dat aldus de rechtspositie van vervolgden er wel eens op achteruit zou kunnen gaan. Laten we de ene toga niet verruilen voor de andere, zegt men dan. Want als kerkelijke gezagsdragers beslissingen gaan nemen over al-of-niet asiel verlening, is de rechtsstruktuur slechter dan wanneer de wereldlijke rechtsorganisatie dat moet doen.
Laten we dit argument toch vooral serieus nemen, ofschoon het voortkomt uit een verkeerd inzicht over het verschijnsel Vrijplaats en eveneens uit een verkeerde analyse van ons bestaande officiële rechtssysteem.
Waarom gaan die gastarbeiders nu naar kerken toe? In West-Europa hebben kerken al ongeveer twee eeuwen nauwelijks meer als asielplaatsen gediend. Officieel kennen we bij ons alleen het buitenlands en diplomatiek asielrecht. Toch is het opvallend dat het mensen uit andere kultuurkringen zijn, de gastarbeiders dus, die de kerk als Vrijplaats willen gebruiken. Het binnenlands asielrecht was in hun land nog niet geheel verdwenen en ze meenden bij ons opnieuw een beroep te kunnen doen op bijna-vergeten tradities. Daar hebben ze goed aan gedaan want de knuppel is kennelijk in het hoenderhok geworpen. Men is bij ons weer gaan praten over asielrecht en vooral binnen kerkelijk milieu zijn de diskussies hoog opgelaaid. Hierbij speelt een niet onbelangrijke rol de feitelijke omstandigheid dat met name de Rooms Katholieke kerk de asielverlening in kerkgebouwen nimmer heeft afschaft. Integendeel. In het nieuwe Kanonieke Recht dat van 1917 dateert, wordt dat asielrecht uitdrukkelijk verleend.
De juridische basis van het binnenlands asielrecht is getoetst aan het vigerende rechtssysteem echter zeer smal. Dat is historisch trouwens altijd zo geweest. De po-

litieke machthebbers hebben het uiteraard nooit leuk gevonden indien hun prooi vlak voor hun neus onbereikbaar (de etymologische betekenis van het woord asiel is die van „onschendbaar") werd. Toch zijn er vele, zeer vele privileges van Vrijplaats verleend door wereldlijke overheden, vanaf de Egyptische tempels, tot middeleeuwse kathedralen. Maar nog in 1685 verleende Frederik II van Denemarken het privilege van Vrijplaats aan een stad in Jutland, Fredericia, dat ook 's-konings naam mocht dragen.
We komen hier op een zaak die tamelijk onbekend schijnt te zijn. De gehele geschiedenis door zijn er tenminste evenveel wereldlijke Vrijplaatsen geweest als kerkelijke. We zijn de laatste tijd verzamelingen aan het maken van enklaves in Europa die als Vrijplaatsen bestaan hebben tot het begin van de negentiende eeuw. Dat loopt in de tientallen. In Nederland zijn er tenminste acht of negen bekend. De bekendste waren Vianen en Culemborg, maar verder hebben Buren, Leerdam, IJsselstein en zelfs Enkhuizen in de rij gestaan. Het merendeel ervan lag in de Betuwe. Dat heeft een historisch-staatsrechtelijke oorzaak gehad. Er lagen daar enkele heerlijkheden en graafschappen die de Oranjes geërfd hadden via het huwelijk van Willem de Zwijger met Anna van Buren, zijn eerste vrouw. Deze heerlijkheden hadden nooit tot het graafschap Holland of het Bisdom Utrecht behoord en behoorden daarom ook niet tot de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden. Dat was zo sterk, dat toen de Fransen in 1672 het Centrum van het land bezet hadden en hun hoofdkwartier in de stad Utrecht gevestigd was „Zij" van Vianen en Culemborg een ambassade naar de Prince de Condé, de Franse opperbevelhebber stuurden met het verzoek om van plundering verschoond te blijven aangezien zij immers niet in oorlog met Frankrijk waren. Hetgeen werd ingewilligd. In de Europese Vrijplaatsen van de 17e en 18e eeuw werden meestal de volgende vrijheden verleend: a) vrijheid van religie, b) vrijheid van politieke vervolging, c) vrijheid van schuldvervolging en d) vrijheid van strafvervolging. De laatste twee vrijheden liepen meestal in elkaar over aangezien heel wat schulden ontstonden uit die interessante rechtsfiguur van het oud-vaderlandse recht: de kompositie. Bij kompositie kon men strafvervolging zowel van de overheid als van private vervolgers afkopen. Indien de afkoopsom te hoog was, nam men de wijk naar een Vrijplaats om vandaaruit nader te kunnen onderhandelen en na verloop van tijd vermindering van de afkoopsom te verkrijgen. Intussen stond men dan niet als delinkwent maar als schuldenaar te boek. De in ons moderne strafrecht zo gevreesde stigmatiseringsgevolgen bleven dan ook in elk geval achterwege.

De Vrijplaatsen funktioneerden meestal tezamen met enkele sekundaire rechtsfiguren. Zo kende men de figuur van het Vrijgeleide, wat inhield dat men van de overheid, bij ons zowel van de Prins van Oranje als van de Staten Generaal of ook van de Staten Provinciaal garanties kreeg om weer terug te mogen keren als men een Vrijplaats tijdelijk verliet om zich in rechte te verdedigen. Men kan hierin nog een belangrijke funktie van vorsten herkennen: die van Ombudsman. Helaas is die ombudsmanfunktie van de vorsten te loor gegaan toen de westerse parlementaire monarchieën zich ontwikkelden. Vorsten mogen niets meer doen, zelfs hun aloude

gratierecht is aan de ministeriële verantwoordelijkheid gebonden. Op zichzelf heb ik niets tegen die ontwikkeling, maar men moet wel bedenken dat alle dingen twee kanten hebben. De garanties en zekerheden van ons rechtssysteem werken het best voor de mensen die het eigenlijk niet nodig hebben. Toen de familieleden van gedetineerden op ontroerende wijze bij Beatrix kwamen pleiten voor algemene gratie bij de troonsbestijging in april 1980, werden ze door de politici bars terecht gewezen. Die ombudsmanfunktie bestaat niet meer, dus hun verzoek was een stupiede misverstand. Daar stonden ze dan in de kou van de moderne computerstaat der Nederlanden waar een technokraat de ministerszetel van Justitie bekleedt.
De vrees van sommigen dat bij een verdere uitbouw van de figuur van Vrijplaatsen aan de kerkelijke organisaties of gezagsdragers opnieuw machtsfunkties zouden toevallen lijkt vooralsnog ongegrond. Dat men op dit ogenblik binnenlands asielrecht in kerken zoekt is een gevolg van het feit dat deze instituten nu eenmaal naar de schijn de enige organisaties zijn (naast de ambassades, de gerechtsgebouwen, de koninklijke paleizen en de vergaderzalen van het parlement) die immuniteit bezitten. Immuniteiten zijn plekken waar het geweldsmonopolie van de staat niet geldt. Daar waar de immuniteiten verdwijnen begint de politiestaat. Het zij hier overigens opgemerkt dat er mij geen gevallen bekend zijn dat de Nazi's tijdens de bezetting kerkgebouwen voor arrestaties zouden hebben betreden. Dat zet de gedachten die bij het huidige CDA-kabinet heersen over het wegslepen van illegalen uit kerken wel in een schril daglicht.
De geschiedenis van het asielrecht in kerken toont echter aan dat kerkelijke gezagsdragers tamelijk machteloos staan indien ze aan sommige kategorieën asiel zouden weigeren. Ze maken zich zelf dan zo ongeloofwaardig dat niemand hun asiel belofte meer voor reëel zou aannemen. Uit de geschiedenis blijkt bovendien dat de kerken eerder te veel dan te weinig asiel gaven. Ze plachten van hun asielprivelege een punt te maken. In dat opzicht zijn ze vergelijkbaar met de stadhouders in de tijd van de Nederlandse Republiek die vaak hun medewerking van verre aan de Vrijsteden niet zo zeer gaven uit bekommernis met vervolgden, maar om hierdoor hun soevereiniteit ten opzichte van de Staten Generaal voelbaar te kunnen maken.

De Vrijsteden voorzagen in de zeventiende en achttiende eeuw kennelijk in een grote behoefte, zeer zeker in de landen waar de reformatie werd ingevoerd. De kerken als Vrijplaats hadden in de periode vóór 1600 niet alleen vanwege ontvangen privileges kunnen functioneren, maar vooral omdat het binnentreden van een kerkgebouw door de gewapende macht nu eenmaal onder een religieus taboe viel. In de rooms-katholieke kerken was er immers de kontinue aanwezigheid Gods op het altaar. Dit taboe verviel bij de reformatie, waar de kerken, zeer zeker in de calvinistische landen, niet veel meer dan gehoorzalen werden. De wereldlijke Vrijplaatsen, die overigens al enige tijd bestonden, kregen nu ineens een versterkte funktie omdat de Vrijplaats nu eenmaal een integrerend deel van het rechtssysteem tot aan de Franse revolutie gebleven is.
We zijn tamelijk goed op de hoogte over de wijze waarop die Vrijplaatsen funktioneerden. In de middeleeuwse *'sanctuaires'* zoals men ze in Frankrijk noemde, kon

men meestal blijven tot een periode van negentig dagen, op voorwaarde dat de asielzoeker bereid was tot onderhandelingen. Na die 90 dagen kon hij vaak een Vrijgeleide naar het buitenland krijgen, dan wel voorgoed in het asiel blijven als hulp in de keuken, tuinman etc. De middeleeuwse kathedralen die asiel gaven waren meestal *'kerkfabrieken'*, dat wil zeggen grote kompleksen waar veel mensen woonden en werkten. In de Vrijsteden na 1600 mocht men meestal blijven na betaling van een tamelijk kleine som die diende als tijdelijk poortschap. Zij die het er niet uithielden of geen resultaat konden boeken bij de onderhandelingen met vervolgers probeerden dan meestal een vrijgeleide te krijgen naar een ander rechtsgebied. In Vianen hebben ook vaak *"politieke delinkwenten"* heul gevonden. Nog in 1787 toen de Russische troepen op verzoek van de Oranjes de stadhouder in zijn ambt herstelden en de *'linksen'* daarna vervolgd werden, zochten een groot aantal patriotten een toevlucht in Vianen.

Historisch onderzoek naar het dagelijks leven in de Vrijplaatsen moet echter nog beginnen. We weten iets over de Temple, de beroemde Vrijplaats in het hartje van Parijs, vlak bij waar nu de nieuwe kunsttempel van Pompidou staat. Het kompleks, dat nog van dikke ommuringen voorzien was, werd afgebroken in 1807. In de Temple wemelde het van boetiekjes in een vrijwel moderne zin. Voltaire verkeerde er enige tijd en ontmoette er belangrijke personen uit de literaire en intellektuele wereld van die dagen.

Men moet overigens met de historische gegevens over Vrijplaatsen enige voorzichtigheid betrachten. Het is als met de geschiedschrijving over de ketters. De tegenstanders waren vaak zeer machtig. Men moet niet vergeten dat weliswaar vele vorsten het asielrecht zowel van kerken als van vrijsteden vaak met een privelege hebben erkend, maar dat hun kollega's of opvolgers dat toch met lede ogen hebben aangezien en veel tegenwerking hebben geboden. Het zwart maken van de toestanden in de Vrijplaatsen was een doeltreffend middel, zoals de kerken vaak de ketters hebben zwart gemaakt en daarbij elk middel geoorloofd hebben gevonden. Vaak zul je dan ook lezen dat het in Vrijplaatsen wemelde van misdadigers: ja, geen wonder, die hadden er asiel gezocht. Maar we hebben pas goede informatie indien het blijken zou dat de kriminaliteit in Vrijplaatsen tenminste even hoog was als in de door de hoge overheid gekontroleerde steden en plaatsen. We weten iets over Fredericia in Denemarken. Dat was een paradijs vergeleken met Kopenhagen.

Het mag dan waar zijn dat misdadigers via Vrijplaatsen *"hun gerechte straf"* ontlopen zoals zo velen vrezen, maar daar staat tegenover dat de na 1800 algemeen ingevoerde gevangenissen kweekplaatsen zijn geworden en gebleven van verminkte mensen zodat hun uit terechte wrok voortkomende recidivisme een voortdurend gevaar vormt. Vrijplaatsen zullen daarentegen nooit mensen psychologisch verminken. Vrijplaatsen zijn betere verblijfplaatsen voor strafrechtelijk vervolgden dan gevangenissen of huizen van bewaring.

Er bestaat echter nóg een serieus en vaak aangevoerd argument tegen de wederinvoering van Vrijplaatsen. In onze moderne rechtsstaat zijn ze niet meer nodig zegt

men dan, ja ze vormen zelfs een ondermijning van die rechtsstaat. Nu heb ik zo straks al gezegd dat dergelijke opmerkingen vrijwel altijd komen uit de mond van de mensen die inderdaad aan de zonnige zijde van de rechtsstaat en de samenleving wonen mogen. Het zijn de mensen die niet strafrechtelijk vervolgd worden en dat waarschijnlijk ook nooit zullen worden (dan zouden ze anders spreken), mensen die nooit met uitzetting uit het land bedreigd zullen worden (ook dan zouden ze maar wat blij zijn met een enklave waar ze een toevlucht zouden kunnen vinden). Het voordeel van onze rechtsstaat is inderdaad dat men altijd rechters kan vinden, die het, zo mogelijk ook nog wel op zullen nemen tegen de macht van de overheid en je de bescherming van de wet geven. Maar hun molens malen langzaam en dat kan ook niet anders, ondanks de kort gedingen. En men moet over een enorme dosis sociale en juridische know-how beschikken om de molens aan het malen te krijgen. In die tussentijd kan de uitvoerende macht allang haar slag geslagen hebben. Groot is het aantal gevallen in onze eeuw waar asielzoekende buitenlanders in ons land al lang de grens overgezet waren voordat hulp kon komen dagen. Duitse Joden in de dertiger jaren en Portugezen in de zestiger jaren. Asielverlening in een Vrijplaats opdat de vervolgden zich beter kunnen verweren en hun verdediging beter kunnen voorbereiden is geen ondermijning van de rechtsstaat maar een hoogst noodzakelijke verbetering daarvan. Want onze rechtsstaat staat in het kwaad gerucht dat ze de kanslozen minder rechtszekerheid biedt dan de kanshebbenden. Dit is al zo geweest sedert de komst van die burgerlijk parlementaire rechtsstaat in het midden van de negentiende eeuw. De vervolging van de kansarmen zit in dat systeem van rechtsstaat ingebakken en het is schijnheiligheid dat te ontkennen.
En nu hebben we het alleen nog maar gehad over illegale gastarbeiders. Maar de Vrijplaatsen waren er ook en moeten er opnieuw zijn voor strafrechtelijk vervolgden. Ook hier blijkt het weer dat strafrechtelijke vervolging de kansarmen onevenredig veel vaker treft dan de anderen. Kanshebbenden zijn niet moreel betere mensen maar lieden wier gedrag nu eenmaal minder vaak als misdaad zal worden gedefinieerd. Want strafrechtelijke definities hebben weinig met moraal te maken maar veel meer met de instandhouding van bestaande machtsverhoudingen. Daarom zit het hier in het strafrechtelijk systeem ingebakken dat de kansarmen de dupe worden: het strafrecht is doodgewoon opgericht om hen te treffen.
Men heeft een verkeerd historisch beeld indien men denkt dat er vroeger Vrijplaatsen nodig waren omdat het strafrecht zo onrechtvaardig was. Ik wil niet beweren dat het strafrecht zo veel beter was, maar de struktuur ervan was geheel anders. In de eerste plaats was het erg klein omdat er nog zoveel andere rechtsfiguren waren waarmee men kriminaliteitsproblemen kon regelen: onderhandelingen kompositie etc. Maar de omvang van dat strafrecht was verdwijnend klein. Wel was het vaak wreed in die weinige gevallen waar het optrad, ofschoon de psychische wreedheden van het gevangeniswezen van nu ook rustig blijven voortbestaan en de meeste mensen daarvoor even weinig gevoelig zijn als vroeger voor de galg. Het is arrogant en zelfingenomen om neer te zien op de wreedheden van vroeger en een hoge borst op te zetten over nu. Vergeet het maar.
Er was echter een ander opvallend kenmerk aan het strafrecht van het ancien

régime. Het placht de rijkeren vaker te treffen dan de kansarmen. Vandaar dat de rijker wordende burgerij van de achttiende eeuw zo graag het huidige strafrecht wilde.
Maar dit alles daargelaten: ook het huidige strafrechtproces richt zich door taalgebruik, kodes en struktuur sterker tegen de machtelozen. Indien men maar de wegen weet en advokaten voor zich kan laten werken is de kans vele malen groter dat men de dans ontspringt. Daar komt nog een zaak bij die vooral humanisten interesseren moet. Het heeft namelijk te maken met het ontstaan van de réveil van het Europese humanisme in de zestiende eeuw, de traditie van Erasmus en Morus. In die tijd ontstond de gedachte dat de Europese kultuur individuen voortbrengt. Met de renaissance, zo leerde ik op school, ontstond de individu en lieten we de kollektieve mens achter ons. Dat is waar, maar het is evenzeer onwaar. Je kunt het bemerken aan ons onderwijssysteem. Indien je een goede middelbare school bezoeken mag en een universiteit, leer je om bijvoorbeeld alleen het woord te voeren, zelf vraagstukken op te lossen. Het maken van proefstukken leidt er zelfs toe dat de individuele prestatie beloond wordt ten laste van de kollektieve. Dit leren personen die zulk soort onderwijs niet mogen *'genieten'*, echter niet. Zij hebben om zich uit te drukken en te verdedigen nog steeds een groep nodig, een groep waarin ze *"eunomisch"* kunnen zijn, zich geborgen en gesteund weten.
Let nu eens op een strafproces. Daar wordt de strafrechtelijk vervolgde geheel losgescheurd uit zijn sociaal milieu waarin hij altijd gewend was te leven, verstoken van zijn *"vrienden en magen"*. Dat maakte hem hulpeloos want hij heeft niet geleerd zich alleen te verdedigen. Dat hebben zijn tegenstanders in het strafproces: de officieren van justitie, de rechters-kommissarissen en de leden van de rechtbank, ja ook zijn verdediger de advokaat wel. Die hebben allemaal die opleiding gehad, die tot de machthebbende ambten leidt. Deze omstandigheid maakt het strafproces zo'n abjekte zaak, ook al zijn er gelukkig heel wat magistraten die op zich best fatsoenlijke mensen zijn en het beste voorhebben. Juist omdat de rechtsstaat *'bedeeld'* wordt door de kanshebbenden, toebedeeld aan de kansarmen, daarom is die rechtsstaat in haar huidige gedaante voor een belangrijk deel van de bevolking een bedreiging en geen beveiliging. De rechtsstaat behoeft fundamentele aanvullingen, die ertoe moeten leiden dat ook de kansarmen een kans gaan krijgen.
Men bereikt deze grotere rechtvaardigheid niet door het eisen van volledige en nauwkeurige toepassing van de rechtsstaatprincipes, maar door aanvulling daarvan. De huidige regels van onze rechtsstaat zijn nu eenmaal geformuleerd met het oog op de bescherming van de kanshebbenden. Daarom worden zij niet moede er op te wijzen hoe belangrijk die rechtsstaat wel is. Geen wonder, zij hebben er inderdaad hun rechtszekerheid aan te danken.
Indien de kansarmen zoals illegalen en strafrechterlijk vervolgden eveneens het volle profijt van de rechtsstaat willen krijgen zoals wij, de kanshebbenden, dat al genieten, dan kan dit niet gebeuren door zoals we zeiden een nog striktere toepassing van de principes: dit zou namelijk alleen maar kunnen gebeuren vanwege de kanshebbenden. Indien men van de rechtsstaat genieten wil dan moet men mondig worden en daarom hebben de kansarmen een Vrijplaats nodig waar ze zich in steun aan

elkander op hun verdediging kunnen voorbereiden. Dan worden ook hun juridische kansen groter en hun uitdrukkingskansen. Dan worden ook zij mondig.
Uit een en ander blijkt natuurlijk wel ten overvloede dat Vrijplaatsen niet *'gerund'* zullen mogen worden door machtige organisaties: noch kerkelijke, noch wereldlijke, noch de justitie, noch de reklassering. Vrijplaats bewoners moeten zich zelf emanciperen en niet geëmancipeerd worden. Kerkelijke enklaves zijn welkom, te meer omdat zij kunnen wijzen op zulke oude tradities. Maar ze zijn niet welkom indien ze een nieuwe beoordelingsorganisatie zouden gaan worden. Vrijplaats bewoners moeten zichzelf besturen: het moeten immuniteiten zijn waar de toevluchtzoekers tijdelijk kunnen wonen tot de omstandigheden weer wat verbeterd worden of de hemel opgeklaard.
Konflikten tussen mensen, of die nu uit illegale arbeid dan wel uit delikten voortkomen kunnen alleen maar door onderhandeling geregeld worden, dat is de enige uitweg, zowel voor de eisers als voor de verweerders.
Het zal overigens nog een lange strijd zijn om de Vrijplaatsen weer een goede plaats in ons rechtssysteem te doen innemen. De mensen moeten weer leren de mondigheid ten aanzien van konfliktregelingen zelf op zich te nemen, daar zelf de verantwoordelijkheid voor te dragen. We zijn tezeer gewend sedert het begin van de negentiende eeuw om elk konflikt van de wieg tot het graf op te dragen aan geburokratiseerde en gesubsidieerde professionele organisaties. Het zou fijn zijn indien juist een leken organisatie als het Humanistisch Verbond zou willen meehelpen de menselijke mondigheid, ook waar het konflikten betreft, weer te helpen bevorderen. Het is een moeilijke en lange weg, maar de moeite waard.
De juridische vooruitzichten van Vrijplaatsen zijn nog steeds uiterst beperkt. We hebben in het Openbaar Ministerie een organisatie geschapen die zo overmachtig is, dat het zelfs de macht heeft om mensen die geen delikten plegen, maar willen proberen om andere wegen dan de strafjusitie te bewandelen bij het plegen van delikten, voor de strafrechter te slepen. We hebben onszelf bij het kreëren van deze organisatie aan handen en voeten gebonden. Wij, de kanshebbenden, merken dat niet zo aangezien die organisatie zich toch niet tegen ons richt. Ze doet dat zelfs nauwelijks wanneer we koppelbazen zijn en dus de schuld dragen van de illegale arbeid. Nee, de speerpunt richt zich opnieuw tegen de kanslozen. Als vis besef je pas dat je in water leeft, wanneer er geen water meer is. Stel je maar eens voor hoe blij wij, Nederlandse kanshebbenden, zouden zijn met een Vrijplaats indien we ons moeten verdedigen in een ons totaal vreemde kultuur.
Het ligt naar mij voorkomt buiten het bestek van dit blad om nader in te gaan op de juridische aspekten van Vrijplaatsen. Daarover wordt elders reeds voldoende gepubliceerd.

HERMAN BIANCHI

Vrede, vrijheid en vrijplaats

De afgelopen tijd is herhaaldelijk het asielrecht ter sprake gekomen in verband met buitenlanders die een toevlucht zochten in kerkgebouwen in ons land. Zo waren er asiel-zoekende christelijke Turken in de kathedraal te Den Bosch en illegale buitenlandse werknemers in kerken te Amsterdam.
Herman Bianchi, hoogleraar in de criminologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, greep deze gelegenheden aan om weer eens te pleiten voor een binnenlands asielrecht. Hij bracht de idee van rechtens erkende vrijplaatsen al eerder te berde. Niet in verband met het beleid ten aanzien van vluchtelingen en vreemdelingen, maar ik het kader van zijn pleidooien voor de afschaffing van het strafrecht.
In het *VU-Magazine* van december 1976 beweerde hij: *„Ik zie wel mogelijkheden voor een ander recht te aanzien van zware criminaliteit en heb me ook daarbij door historische voorbeelden laten inspireren. In alle culturen heeft men in een of andere vorm het verschijnsel van de vrijplaats gekend, vaak waren dat kerken of tempels (we kennen het nog, maar alleen niet meer in het nationale strafrecht, tot op vandaag zijn ambassades vrijplaatsen). Ook al was je een moordenaar, een zware crimineel, als je in zo'n vrijplaats was dan kon je niet worden gepakt en berecht. Vanuit de vrijheid die je daar had, kon je onderhandelen met degenen die je vervolgden. Je bent dan niet een rechtsobject, maar je blijft in het bezit van je subjectieve rechten; het is een soort zelfgekozen huis van bewaring."*

In het *Tijdschrift voor Criminologie* van juli/augustus 1979 zegt hij over het binnenlands asielrecht *„dat het ook bij ons bestaan heeft vanaf de dagen van de Cro-Magnon mens tot op het eind van de achttiende eeuw toen het pas definitief werd afgeschaft"*. En het binnenlands asielrecht werkte toen bevredigend en de vrijplaatsen konden bloeien omdat ze op een assensus-model gebaseerd zouden zijn. Wanneer men een dergelijk model, aldus Bianchi, toepast op delictsconflicten, dan wordt een delict niet meer geïnterpreteerd als een conflict tussen samenleving en individu, of tussen een vervolgend orgaan en een enkeling, maar veeleer als een conflict tussen partijen en betrokkenen; bovendien streeft men dan niet naar een eindoordeel over goed en kwaad of naar een vaststelling van ethische schuld, maar naar een regeling van de follow-up van het delict en naar de participatie van de vrienden en magen van de bij het conflict betrokkenen.
Steeds ook benadrukt Bianchi het belang van een historische analyse. In een ander artikel in het *Tijdschrift voor Criminologie* (20ste jaargang, 1978, pp. 113-121) heeft hij enkele stellingen daarover naar voren gebracht. Over de Germanen merkt hij bijvoorbeeld op dat zij in geval van een delict niet straften, maar genoegen namen met een schadevergoeding. In plaats van een overheidsmonopolie ten aanzien van het

straffen was er volgens hem een systeem van privaatrechtelijke regelingen van de schade.
Indien het mogelijk zou blijken door een wetswijziging, namelijk het in rechte erkennen van vrijplaatsen ter verzoening, de vragen naar schuld en boete uit de mensenharten te doen verdwijnen, en daarmee de problemen van misdaad en straf, dan zal Bianchi de geschiedenis ingaan als een van de grootste hervormers der mensheid. Vooralsnog past het een zekere twijfel hiertegenover te bewaren. Zeker wanneer men Bianchi's analyse van de geschiedenis van het strafrecht, en dan met name van het asielrecht en de vrijplaatsen, vergelijkt met de resultaten van (rechts)historische studies.

Bianchi ziet het asiel (evenals de immumiteiten, heerlijkheden, vrijplaatsen en vrijgeleides, die hij allen op één hoop gooit) als een bescherming tegen een bloedig vervolgende overheid. In feite is het asiel op de eerste plaats een bescherming geweest tegen het vete-wezen.
Het is een verwrongen beeld van de Germaanse samenleving wanneer men bij hen alleen zoenprocedures aanwezig acht. Inderdaad kenden zij nog geen overheidsambten voor justitie zoals wij die kennen: politie, openbaar ministerie en rechterlijke macht. Maar dat wil nog niet zeggen dat er bij hen geen bestuursfuncties op dit gebied werden uitgeoefend. De Germanen kenden geen samenleving van staten, maar van families. Binnen een familie was er duidelijk sprake van overheidsgezag of bestuur: conflicten binnen een familie werden niet vrij geregeld. Daarover besliste het maagschapshoofd, een functie waarvoor alleen mannen in aanmerking kwamen. Hij besliste voor al zijn ondergeschikten, over allen die aan zijn macht ('mund') onderworpen waren: vrouwen (monogamie was nog geen eis), kinderen, horigen en slaven. Zij allen vormden eigenlijk een kleine staat. De bestuursfunctie berustte bij dat familiehoofd. Zijn macht was oorspronkelijk bijna onbeperkt wat die ondergeschikten betreft. Want de maagschapshoofden erkenden geen ander wereldlijk gezag boven zich. Zij beschouwden zich als onafhankelijk op hun terrein, zoals nu de staten zich soeverein beschouwen.
Wanneer er een conflict was met iemand van een andere familie, was er dus ook geen gezag waaraan men dit ter berechting kon onderwerpen. Voor de mannelijke vrije Germaan was dan de enig aangewezen weg: zelf die ander aanhouden, staande houden en aan de tand voelen, verhoren, in staat van beschuldiging stellen en berechten. Eigenrichting was de enig mogelijke weg om je recht te krijgen. Voor ernstige vergrijpen liepen de conflicten tussen de betrokken families vaak zo hoog op, dat ze leidden tot een vete, een toestand van vijandschap. *„Ieder heeft in beginsel de pretentie het ware recht te kennen en te formuleren, het ene maagschapshoofd hoeft zich door het andere niet te laten gezeggen. Wanneer er geen rechter is die zijn beslissing kan opleggen in een gerezen geschil (waarin beide partijen evenals in het huidige volkenrecht kunnen menen dat het recht aan hun kant staat!) dan is een oorlog tussen de maagschappen de enig mogelijke wijze van rechtshandhaving (vgl. het tegenwoordige volkenrecht)". (Voortgangh des rechtes,* P. Gerbenzon/N. E. Algra, Groningen, 1972, p. 39). Toch was er daarbij sprake van recht voor zover men dat

vete voeren onderworpen achtte aan bepaalde regels zoals het talio-beginsel dat de maat van de wraak niet die van het toegebrachte nadeel mocht overtreffen. Wanneer men dat overschreden zag, mocht men weerwraak nemen. Zo ontstonden complete oorlogen. Aan die onhoudbare toestand kon men een eind maken door tot een wapenstilstand te komen. Dat noemde men toen een vrede (wat heel iets anders is als ons begrip van vrede). Men gebruikte die vrede om door onderhandelingen tot een verzoening te komen; door de wraak af te kopen. Kwam zo'n verzoening tot stand dan was pas echt vrede mogelijk. Zowel de verzoening als de afkoopsom duidde men toen aan met het woord zoen.
Bianchi wijst ons alleen op de zoenprocedures en vermeldt daar niet bij dat ze afkomstig zijn uit het vete-wezen en pas mogelijk in geval van een vrede in de zin van wapenstilstand. Wat de private regeling van delictsconflicten betreft en de bewering dat de Germanen eigenlijk geen strafrecht kenden: die vergissing is wel vaker gemaakt door al die rechtshistorici die sprekend over het Germaanse recht slechts dachten aan de gemeenschap der vrijen. Men bedenke wel dat wanneer men het over de vrije Germanen heeft, er slechts sprake is van die minderheid in de toenmalige samenleving die het voor het zeggen had omdat ze volwassen waren, van het mannelijk geslacht en hoofd van een maagschap. Alle anderen echter waren onderworpen aan de heer in wiens *'mund'* zij verkeerden, die het recht had hen te straffen. Die *'private'* regeling was er alleen voor de mannelijke vrije Germaan.
Voor je eigen bescherming en voor de handhaving van je rechten tegenover derden was je toen aangewezen op de familie waar je deel van uitmaakte. (Functies die nu de staat grotendeels heeft overgenomen). Maar het ontbrak de samenleving in die tijd aan een overheid die boven de families kon staan en twee strijdende maagschappen tot gehoorzaamheid kon dwingen.
In de tijd van Caesar en Tacitus hadden de maagschappen zich al tot stammen aaneengesloten. Alle vrije weerbare mannen kwamen op vaste tijden bijeen op een vergadering: het stamding. En sommige stammen kenden het koningschap.
Deze instellingen hebben al aandrang op twistende families uitgeoefend om de zaak aan haar ter berechting voor te leggen of om de weg van vrede en zoen te volgen. De onafhankelijkheid van de vrijen verzette zich echter tegen alle dwang. Pas op het moment dat er een gezag ontstaat waarvan de macht over dat van alle familiehoofden heen reikt, een *'echte'* overheid, kan de oorspronkelijke keuzemogelijkheid van vete of zoen vervangen worden door een verplichting tot verzoening, waardoor de verwoestende gevolgen van de eigenrichting ingeperkt konden worden. Dat is niet ineens gegaan, maar zeer geleidelijk. Op het moment dat die verzoening verplicht is, heeft zich in deze rechtsinstelling een verschuiving voltrokken van het privaatrecht naar het publiekrecht. De boetelijsten die we aantreffen in onze oude volksrechten zoals de Wet van de Friezen (Lex Frisionum) zijn geen bewijs voor een privaatrechtelijke regeling van delictsconflicten uit die tijd, maar een uiting van de pogingen van de Karolingische vorsten (die ze lieten opstellen) om de veten tegen te gaan en de weg van vrede en zoen te bevorderen.
Echt publiek strafrecht ten aanzien van de gemeenschap der vrijen was er in het oud-Germaanse recht ook al te vinden. Tacitus somt enkele ernstige vergrijpen op, zoals

verraad, desertie en bepaalde zedendelicten, die men als bedreigend ervoer voor de hele gemeenschap; deze daden werden altijd bedreigd met een, waarschijnlijk van oorsprong sacrale, doodstraf. Ook de regels aangaande vete, vrede en zoen hadden nooit kunnen gelden als er geen enkele sanctie op hun overtreding bestaan had. Die bestond wat de vete betreft in het recht van de benadeelde op eigenrichting: de weerwraak. Schond men echter een tot stand gekomen verzoening, dan werd men vredeloos verklaard. Men was dan vogelvrij tegenover iederéén. Je werd dan rechtens als het ware dood verklaard: je vrouw werd voortaan als weduwe beschouwd, je kinderen als wezen, en je eigendom door de gemeenschap verwoest. Je werd uit de gemeenschap gestoten en het woud ingejaagd, waar je een zekere dood wachtte. „*Zo strafte aanvankelijk een gemeenschap die noch politie noch beulen kende*" (aldus L. Th. Maes, *Vijf eeuwen stedelijk strafrecht*, Antwerpen, 1947, p. 379-380). Zo'n vredelooslegging vinden we tot in de veertiende eeuw in Mechelen wanneer iemand die in een kerk asiel had gezocht zich niet na acht dagen aan het gerecht overgaf; met aan de tijd aangepaste gevolgen: verbanning, verbeurdverklaring en *'woesting'*.
Er is wel beweerd (Immink, *De wording van staat en souvereiniteit in de middeleeuwen*, collegedictaat, uitgegeven door de rechtenfaculteit van de Universiteit te Groningen, 1969) dat er bij de vredelooslegging bij de Germanen géén sprake is van straf, omdat er nog geen overheid bestond die deze kon opleggen. Er werd volgens deze theorie alleen een toestand van vredeloosheid geconstateerd door de gemeenschap. Immink wijst tot bewijs van deze zienswijze op het feit dat men niet verplicht was de vredeloze te vervolgen, maar slechts het recht kreeg om hem voortaan straffeloos te doden; bovendien gunde men de vredeloze een termijn om zich uit de voeten te maken. En, aldus Immink, wie men bestraffen wil geeft men niet de gelegenheid zich aan de straf te onttrekken. Dat er toch sprake is van een publieke bestraffing kan men echter staande houden wanneer men beseft dat de gemeenschap in haar geheel optreedt tegen een onderdaan van haar die ze uitstoot uit haar midden door een soort *'volkse'* justitie. En een straf was het zeker in al haar gevolgen. Men sprak niet voor niets over de straf van de *'wolf'*. En wat die termijn betreft waarbinnen men zich uit de voeten mocht maken: daardoor werd weliswaar de straf dat eenieder je mocht doden uitgesteld, maar niet de straf van uitstoting uit de gemeenschap en de straf om van alle bescherming verstoken door het bos te moeten dwalen tot de dood je wachtte.
In het woord vredeloos-legging komen we de term vrede tegen in een andere betekenis als die van wapenstilstand tussen twistende families; namelijk in de zin van rechtsbescherming van de stam, waaraan niet-stamleden geen deel hebben en die stamleden kunnen verspelen, wanneer zij blijk gaven de gezindheid te missen om naar het recht te leven. Gezindheid, want het Germaanse recht wordt wel eens gekarakteriseerd als een daadstrafrecht, maar dat moet men niet zo absoluut opvatten dat men niet keek naar de innerlijke gezindheid van de dader.
Er was inderdaad nog geen schuldstrafrecht in die zin dat men het onderscheid al kende tussen allerlei gradaties van voorbedachte raad, opzet, roekeloosheid of onachtzaamheid. Het bewijsrecht uit die tijd — onschuldseed, godsoordeel en twee-

kamp — bood weinig mogelijkheden tot het uitdiepen van dergelijke vragen. Naar de gezindheid van de dader keek men echter wel degelijk. Want de daad op zichzelf, hoe ernstig ook, kon altijd een rechtens geoorloofde daad van eigenrichting zijn. Het beroep op recht werd echter van onwaarde beschouwd als een daad heimelijk gepleegd was. Hieronder vielen alle bij nacht gepleegde misdrijven. Vandaar dat er bij nachtelijke moord of diefstal ook steeds vredelooslegging volgde. Bovendien was die vredelooslegging gebruikelijk in geval er een bijzondere vrede overtreden was. Hier komen we het woord vrede in een derde betekenis tegen, namelijk in de betekenis van toestand van verhoogde rechtsbescherming. Onder bijzondere vrede verstond men de uitzonderlijke, wettelijke bescherming waarvan bepaalde personen (bijvoorbeeld de vrouwen) bepaalde plaatsen (bijvoorbeeld gebouwen voor de eredienst bestemd) of bepaalde tijdstippen (bijvoorbeeld de nacht) genoten. Iedere daad die zo'n bijzondere vrede schond, ook al vond ze in een wettig kader van bijvoorbeeld de bloedwraak plaats, werd hierdoor tot een hatelijk misdrijf dat tot vredelooslegging door de gehele gemeenschap leidde. Men begrijpe goed de betekenis van deze regeling. Hieruit volgt dat het asielrecht (voortspruitend uit de kerkvrede) oorspronkelijk een van de eerste publiekrechtelijke kiemen van het oude strafrecht vertegenwoordigt! Want die vredelooslegging was niet iets tussen dader en slachtoffer, maar maakte de dader vogelvrij tegenover *iedereén.* Zo'n boosdoener kon ook geen aanspraak meer maken op die bijzondere vrede. Het is daarom juister om van vredesplaatsen te spreken in plaats van vrijplaatsen. (Dergelijke vredes bestaan nu nog, bijvoorbeeld de huisvrede, ook die mag nog steeds niet zo maar gebroken worden en beschermt je privé-woning tegen inbreuken van buiten; ze is nooit zo algemeen dat ze altijd de vervolging van overheidswege kan tegenhouden; wel is die vervolging nog steeds aan beperkingen gebonden, zoals een huiszoekingsbevel).

De hele geschiedenis van het asielrecht is nauw verbonden met de ontwikkelingen in de strafrechtspleging die op hun beurt weer samenhangen met maatschappelijke en politieke processen. De gegevens hierover uit rechtshistorische studies zijn al eens eerder besproken (zie *Intermediair,* 16e jaargang, no. 27 en 28, juli 1980). Hier kan met de belangrijkste punten volstaan worden. Veel materiaal, ook over onze streken, kan men vinden in het laatste verschenen proefschrift over het asielrecht: *Le droit d'asile* van Pierre Timbal Duclaux de Martin (Parijs, 1939).
Wat de Germaanse volksrechten betreft: de Wet van de Friezen, opgesteld onder Karel de Grote, bepaalt dat de man die in vete ligt vrede moet vinden in een kerk. Kan het duidelijker? De eerste wettekst die we vinden voor de bewoners van onze streken laat duidelijk uitkomen dat dit recht op asiel gericht was tegen het vetewezen. In de meeste Germaanse stamrechten is trouwens de Romeinse regeling te vinden, wat inhoudt dat criminelen en publieke schuldenaren waren uitgesloten. Karel de Grote erkent in zijn capitularia het asiel voor beschuldigden, maar niet voor veroordeelden. Aan *„moordenaars en andere boosdoeners die volgens de wetten moeten sterven"* wordt het geweigerd; men mocht hen zelfs geen voedsel verstrekken. Na Karel de Grote verbrokkelt het rijk en verzwakt het centrale gezag. Overal is

de privaatoorlog nog noodzakelijk en rechtmatig, maar blijft beperkt tot de *'heren'*. Vaak ontaardt hun eigenrichting in strooptochten waarbij ook kerkelijk goed niet ontzien werd. Mede daardoor ontstaan er vredesbewegingen. Het eerst in Frankrijk uitgaande van de bisschoppen. Omdat er geen overheid nog in staat was de rechtsorde zelf te handhaven, was afschaffing van de eigenrichting en de bloedwraak onmogelijk. Men zocht de oplossing uit de nood door het asielrecht uit te breiden. Een aantal nauwkeurig bepaalde personen, plaatsen en tijden moesten buiten de vetes blijven: bijvoorbeeld de kerk en haar omgeving, geestelijken, boeren, lijfeigenen, marktbezoekers, edelvrouwen, weduwen, de vastentijd of een gedeelte van de week. Op overtreding stonden kerkelijke straffen. In Duitsland was het de keizer die telkens voor enkele jaren de landvredes afkondigde. In ons land, dat te ver van de krachtgevende centra van deze beweging lag, zijn hiervan nauwelijks sporen te vinden. Wel in Vlaanderen waar de graven er een versterking van hun macht in zagen (tegenover de lagere heren) en daarom de kerk hierin steunden. (G. C. W. Görris, *De denkbeelden over oorlog en de bemoeiingen voor vrede in de elfde eeuw* (proefschrift), Nijmegen, 1912).

Pas met de opkomst van de steden zien we een bestuur verschijnen dat in staat is de eigenrichting te verbieden en zelf de rechtsorde te handhaven. Men kon geen vetes binnen de muren dulden. Langzamerhand en geleidelijk is men de schuldige en de benadeelde enkelingen los gaan maken uit hun familieverband om ze uitsluitend te stellen tegenover de publieke organen die op allen hetzelfde recht moeten toepassen. Zo veranderden misdaden van schendingen van private (familiale) rechten in overtredingen van het vredesgebod van de overheid. Deze verandering is niet alleen verklaard door te wijzen op de overgang van een feodale, agrarische maatschappij naar een op handel en vrijheid gebaseerde stedelijke samenleving. De verschillen die men kan waarnemen naar plaats en tijd zijn pas begrijpelijk wanneer men rekening houdt met de verschillen in machtsverhoudingen. De steden ontstonden immers altijd in een gebied dat al aan een heer toebehoorde, een graaf of hertog, die door het verlenen van stadsrechten in een sterke positie kwam te staan tegenover de landadel, terwijl er daarnaast ook nog de kerkelijke overheid was die vaak over wereldlijke macht beschikte. Er was stedelijk, adellijk, vorstelijk en kerkelijk gezag, elk met hun eigen idealen en belangen en daaruit voortvloeiende strevingen.
Die verandering in het strafrecht die men ook wel beschrijft als een overgang van accusatoir naar inquisitoir strafrecht, blijkt bij ons vooral het werk geweest te zijn van graaf en steden gezamenlijk. Beide politieke krachten hebben, al naar gelang hun machtsverhouding, invloed uitgeoefend op de stadvrede. Van Caenegem, die deze ontwikkelingen in Vlaanderen bestudeerde, noemt de invloed van het gemeentelijke vredesinitiatief het communautaire principe, en de invloed van het grafelijke initiatief het monarchische of centralistische principe. Volgens het communautaire beginsel zijn misdrijven tegen poorters individuele of familiale aangelegenheden, die door henzelf geregeld dienen te worden; maar dit *moet* op *vreedzame* wijze gebeuren en volgens objectieve maatstaven van rechtvaardigheid door de stedelijke organismen vastgesteld. Slechts de weigering ze vreedzaam te regelen

volgens overheidsadvies rukt ze in de publieke sfeer en brengt straf vanwege de gemeente mee. Vandaar een afkeur voor bloedige straffen en confiscatie van goederen; en een voorkeur voor de (tijdelijke) verbanning. In deze opvatting is de gemeenschap een spontane, vrije vereniging van *gelijken* die organen aanstelt en met gezag bekleedt om het welzijn van de gemeenschap *in haar naam* te behartigen (R. C. van Caenegem, Geschiedenis van het strafrecht in Vlaanderen van de XIe tot de XIVe eeuw, Brussel 1954. En dezelfde: Geschiedenis van het strafprocesrecht in Vlaanderen van de XIe tot de XIVe eeuw, Brussel 1956).
Volgens het monarchische principe is de gemeenschap een vereniging van *onderdanen* onder een heerser die in deze hoedanigheid de vrede en het welzijn van de enkelingen op eigen gezag behartigt. In deze zienswijze zijn misdrijven in het algemeen overtredingen door onderdanen gepleegd en op de eerste plaats ontvankelijk voor straf door de heerser (of de 'staat'). Het heerschappij-principe gebruikt de bloedige straffen, past confiscatie van alle goederen toe en ontkent volledig het recht aan de partijen om zelf de beslechting van de misdrijven in handen te nemen.
Voor de Noordelijke Nederlanden heeft De Vries deze politieke aspecten van de stadsvrede nader uitgewerkt. Hij spreekt over de stadsheerlijke en de stedelijke component. Voor de heer die langzamerhand zijn gebied als een staat begon in te richten was een stad als een burcht waarbinnen orde en rust heerste. Verbreking van die vrede zag hij als een inbreuk op zijn gezag die hard gestraft moest worden. Dit stadsheerlijk aspect betrof uitsluitend het stedelijk grondgebied maar wel allen die daar vertoefden. De stedelingen daarentegen zagen de stad als een soort maagschap. Zij probeerden de band tussen de burger en zijn familie en tussen de burgers en zijn heer te doorbreken, door de solidariteit van de poorters als elkaars gelijken voorop te stellen. Dit stedelijk aspect betrof alleen de poorters, maar gold tussen hen ook buiten de muren van de stad. (K. de Vries, Bijdragen tot de kennis van het strafprocesrecht in de Nederlandse steden benoorden Maas en Schelde vóór de vestiging van het Bourgondisch gezag, proefschrift, Groningen, 1955).
Beide principes, hoe men ze ook noemt, hebben gemeenschappelijk dat ze het algemeen welzijn als doelstelling vooropzetten en dus de *publiekrechtelijke* idee van de openbare diensten in het leven roepen. Welk van beiden op een gegeven moment de overhand heeft is afhankelijk van de politieke verhouding tussen de dragende krachten ervan: in dit geval vorst en steden.
Nu wordt ook duidelijk waarom Immink de vredelooslegging door de stam bij de Germanen niet als straf wilde zien. Hij laat zich bij het zoeken naar strafrecht leiden door het monarchisch beginsel met de daarbij behorende centralistische overheidsidee. Men kan echter in die vredelooslegging al de kiemen zien van het communautaire principe; immers, die vredelooslegging geschiedde *uit naam van die gemeenschap* en is als een voorloper van de typisch stedelijke straf, de verbanning, te beschouwen.
Bianchi echter, die duidelijk een afkeer heeft van het centralistische idee laat zich door zijn stellingname verblinden en ziet in het strafrecht tot aan het eind van de achttiende eeuw alleen de communautaire tendenzen. En het ontgaat hem dat er vanaf de vroegste bronnen aanwijzingen zijn voor de centralistische bemoeiing met

het recht. Wat erger is, hij onderkent niet dat het in *beide* gevallen om publiekrechtelijk ideeën gaat gericht op het in het leven roepen van bestuursorganen.

De geschiedenis van het asielrecht valt pas te begrijpen wanneer men het plaatst binnen deze ontwikkelingen in het strafrecht.
Wat nu het tegengaan van vetes en het verplicht stellen van vrede en zoen betreft: in dit opzicht was het asiel aanvankelijk een aanvaardbare instelling. Men gebruikte deze bijzondere vrede om de vluchteling te verplichten binnen een bepaalde tijd met zijn belagers tot een verzoening te komen; deed hij dat niet dan werd hij alsnog berecht.
Maar het asiel betekende ook een drastische beperking van de arrestatiebevoegdheid van de overheid. Aanvankelijk was deze beperkt tot betrapping op heterdaad. Daarna breidde dit zich uit tot vreemdelingen (niet-poorters) en vervolgens tot poorters die een *„quaet feyt"* begaan hadden, dat wil zeggen een onzoenbaar, doodswaardig geacht misdrijf.
Omdat het asiel de gerechtelijke vervolging verlamde, ondermijnde het in die gevallen de vrede van de stad en bevorderde in feite de misdadigheid. Het is de Kerk zelf die vanaf de elfde eeuw begint om in het belang van de openbare veiligheid het asiel in steeds meer gevallen te weigeren. Volgens canoniek recht waren de struikrovers langs de grote wegen, zij die 's nachts akkers plunderden en zij die van het asiel misbruik maakten door van het kerkhof uit te gaan om misdaden te plegen en er dan weer terug te keren, in ieder geval van bescherming uitgesloten. In de Romeinse teksten vond men steun voor verdere beperkingen. In onze streken vinden deze rechtstreeks door wetgeving plaats. Voor de vóór-Bourgondische tijd vinden we bij De Vries vele voorbeelden. In de stedelijke keuren worden steeds meer zware misdaden onder de uitzonderlingen genoemd waarvoor het asiel niet geldt. Ook ging de overheid vaak over tot belegering en uithongering van de vluchtelingen.
Een ander origineel en doeltreffend middel was het *'stolpen'*: de vluchteling werd dan onder een grote kuip gezet. Dit overkwam een zekere Henrik Kannemakel in 1365 te Gorcum. Hij had overspel gepleegd met 5 à 6 vrouwen die hij allen trouw had beloofd. *„Heer Otto van Arkel, vol medelijden en toorn, deed de poorten van Gorcum sluiten en zwoer hem te onthoofden. Hendrik schuilde op het kerkhof en in de kerk van de Roomschen eene toevlucht der misdadigers. Otto zei, dat Hendrik de bescherming niet waardig was, want er was gezondigd tegen God en de Heilige Kerk. En hij wilde hem met geweld uit de vrijplaats halen en onthoofden. Op raad van anderen echter omsingelde men de kerk en „'s anderen daags stolpten sy hem in 't midden van de Kerk onder een groote Verwerskuyp". Hendrik, geen uitkomst ziende, gaf zich over en bad om genade. Hij kwam in de gevangenis, kreeg acht dagen om zich met God te verzoenen en werd toen onthoofd"* (zie H. G. Kuperus, Middeleeuwsch asylrecht, *Tijdschrift voor strafrecht*, 43, 1933).
Voor de Bourgondische tijd blijkt uit de studie van G. A. Jongkees (Staat en kerk in Holland en Zeeland onder de bourgondische hertogen, 1425-1477, Groningen, Batavia, 1942, proefschrift) hoe het asiel een brandpunt werd waaromheen de strijd tussen Kerk en Staat zich ontwikkelde. Door het concordaat dat in 1434 tot stand

kwam tussen bisschop Rudolf van Diepholt te Utrecht en de hertog van Bourgondië alsmede diens landen van Holland, Zeeland en West-Friesland kwam er een centrale regeling voor heel het land. Voortaan waren de daders van vrijwel alle ernstige misdrijven, met opzet en list bedreven, uitgesloten van asiel. Bovendien kregen de graaf en zijn rechters zelf de bevoegdheid om te beoordelen of iemand de bescherming mocht genieten of niet. Zo niet dan mocht de graaf hem op eigen initiatief uit het asiel halen zonder dat dit als een schending van de kerk zou gelden. „*Wanneer niet in Holland en Zeeland zulk een gevestigde volksovertuiging ware geweest, die den hertog had gedrongen tot het concordaat met bisschop Rudolf, zou deze overeenkomst nimmer door Philips eigener beweging zijn uitgelokt of gesloten*" (J. G. C. Joosting, De ondergang der kerkelijke rechtsspraak in het bisdom Utrecht, in: *Rechtshistorische Opstellen*, aangeboden aan Mr. S. J. Fockema Andreae, Haarlem, 1914). En wanneer het concordaat niet voldoende blijkt te worden nageleefd in de daarop volgende decennia, zijn het de afgevaardigden van de steden zelf die aandringen bij het centrale gezag op aanmaningen tot nakoming. In 1462 stelden zij hun inwilliging in een bede (een soort belasting) hiervan afhankelijk. Allemaal feiten die Bianchi's opvatting dat de vrijplaatsen verdwenen door de meest machtigen in het consensus-model bij de komst van het industrieel kapitalisme, volkomen ondergraven. In heel Europa heeft zich die tendens tot beperking van het asielrecht doorgezet in de zestiende eeuw. Wie er meer over wil weten zij verwezen naar Timbal Duclaux de Martin.

Wel nog enkele opmerkingen over immumiteiten en heerlijkheden. Oorspronkelijk betekent immuniteit alleen vrijdom van belastingen. Toen in de Frankische tijd de koning zijn vazallen met grond ging belonen verleende hij daarbij vaak het immuniteitsprivilege. De immunist verkreeg het recht om zelf recht te spreken over de bewoners van het gebied, belasting te innen en mannen op te roepen voor militaire dienst. De koninklijke ambtenaren mochten het gebied van de immunist niet betreden ter uitoefening van deze functies; de immunist mocht deze functies zelf uitoefenen, deels ten eigen behoeve — de causae minores (civiele zaken en kleine strafzaken) en in het merendeel der gevallen het heffen van belastingen — deels ten behoeve van de koning. De causae criminales, de misdrijven die voor de dader verlies van leven konden meebrengen, bleven aan de rechtspraak van de graaf onderworpen. Het recht van de immumist bepaalde zich in de laatste gevallen tot het stellen van de verdachten voor het gravengerecht, waartoe hij verplicht was (presentatieplicht). Hij zorgt dus dat de bewoners van het gebied ook het gezag eerbiedigen van de centrale overheid! We hebben hier dan ook niet met private instellingen te doen maar met een publieke organisatie van overheidsgezag.

Hetzelfde onderscheid treffen we bij de heerlijkheden aan: de hoge justitie bleef aan de soeverein voorbehouden, de lage niet. Later zien we ook heerlijkheden met hoge justitie: de zogenaamde vrije heerlijkheden (in tegenstelling tot heerlijkheden met alleen lage rechtsspraak: de ambachtsheerlijkheden).

Die vrije heerlijkheden waren dus zeker geen vrijplaatsen in de zin die Bianchi daaraan hecht. In de vrije hoge heerlijkheden mocht men zèlf misdadigers hangen. Als symbolen voor een vrije hoge heerlijkheid gebruikte men put en galg! Soms

bepaalt de graaf uitdrukkelijk bij het verlenen van hoge heerlijkheid dat men er geen kwaaddoeners en ballingen moet laten vertoeven, maar ze moet berechten. (A. S. de Blécourt, Heerlijkheden en heerlijke rechten, *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis*, 1, 1918, pp. 45-107; 175-190).
Zo was ook de situatie in Vianen, Culemborg en Buren. Het is dus zeker niet waar dat er in deze steden geen strafrecht zou worden toegepast. Zie maar eens naar artikel 9 van *„Dat Portrecht van Bueren"*: doodslag werd met de doodstraf bedreigd en met confiscatie van het vermogen. (A. P. van Schilfgaarde, *Rechten van Buren*, Versl. en meded. oud-vad. recht, 1934, p. 25-36). Daar was helemaal geen sprake van binnenlands asielrecht, maar van buitenlands asielrecht voor zover men ambtenaren van een ander rechtsgebied niet toeliet binnen de eigen vrijheid.
„Dat het somtijds bij de talrijke aan elkander grenzende jurisdictiën van verschillende heeren, moeilijk viel zijne rechten jegens elders zich ophoudenden te vervolgen en recht te krijgen van eenen vreemden heer, maar al te genegen zijne lieden te beschermen ten koste van anderen, is niet te verwonderen" (B. J. L. de Geer, *Rechten van Vianen*, Versl. en Meded. Oud-Vaderl. recht, 2,2, 1887; pp. 108-189). Vandaar dat naburige heren zich verbonden om wederkerig hun onderdanen recht te verschaffen. Zo'n overeenkomst kwam tot stand tussen de heer van Vianen en die van Asperen; en een soortgelijke overeenkomst tussen 't Wael, Honswyk en Hagestein werd later ook voor Vianen van kracht. Wel hebben in de 15e eeuw, toen Vianen economisch achteruit ging, de heren van Brederode geprobeerd door verschillende voorrechten er inwoners heen te lokken en de handel en het verkeer te bevorderen, waartoe ook de bepaling hoorde dat, wie poorterrecht van Vianen won, vrij en onbelast daar zou blijven van elders gemaakte schuld.
Het was in die tijden zeker niet voor iedereen weggelegd om — met gezin, verwanten of vrienden — naar een ander rechtsgebied te verhuizen. (Ook niet iedereen kan zich nu zo gemakkelijk naar Monaco uit de voeten maken voor zijn schulden). Het ging meest om welgestelden, zoals na de volksoploop te Amsterdam in 1720 tegen de actiehandel. *„Tal van spotprenten en pamfletten, spotverzen en toneelstukken tegen den 'dollen windhandel' stelden de dwaasheid der 'actionisten' van de 'nieuwerwetse negotie' aan de kaak en vele bankroetiers kwamen weder de 'vrije' steden Vianen, IJsselstein en Kuilenburg bevolken, waar zij de overblijfsels van hun tijdelijken rijkdom trachten te redden"* (P. J. Blok, *Geschiedenis van het Nederlandse volk*, derde deel, Leiden, 1925, p. 374).

Wat de buitenlandse werknemers betreft:
Voor wie het nog niet wist: de vrijplaatsgedachte biedt weinig uitzicht in hun situatie. Een kerkbezetting kan echter best als drukmiddel gebruikt worden op de politici die wel prachtige moties weten in te dienen maar verzuimd hebben door juiste amenderingen een aanvaardbare overgangsregeling te scheppen. Deze buitenparlementaire druk kan in de situatie van de illegale buitenlandse werknemers, die zelf geen deel hebben aan het politieke proces, zeker verdedigd worden. Maar niet met een beroep op een vermeend asielrecht.

M. J. M. SALDEN

Vrijplaatsen ter diskussie

Op uitnodiging van de redaktie schreven de juristen Bianchi en Salden hun hiervóór afgedrukte bijdragen, waarin zij hun van elkaar nogal verschillende visies op het verschijnsel vrijplaats hebben uiteengezet. Beide heren komponeerden hun artikel onafhankelijk van elkaar. Hieronder stelt de redaktie hen in de gelegenheid kort op elkaars standpunt in te gaan. Wij hopen dat de hiermee aangezwengelde diskussie in bredere kring wordt voortgezet.

DE REDAKTIE

De humaniteit der Vrijplaatsen: een repliek

Reeds in *Intermediair* van 4 en 11 juli 1980 hadden Salden en zijn promotor J. van Weringh de strijd aangebonden tegen het instituut der Vrijplaatsen en het binnenlands asielrecht en nu trekt Salden er nog eens tegen van leer. Ik heb al een uitvoerige repliek in Intermediair geschreven en moet dus nu oppassen om in deze repliek op Salden's bijdrage voor Rekenschap, waartoe de redaktie me zo vriendelijk heeft uitgenodigd, niet in herhaling te vallen.

Wat mij zo verbaast in de polemiek die Salden (en van Weringh) met mij willen aanvangen is hun kritiekloze aanvaarding van het proces van staatsvorming dat in de zestiende eeuw heeft aangevangen. In dat proces is ons eerst het vorstelijk absolutisme aangedaan, de idee dat geweld met geweld bestreden moet worden werd via staatsraison en geweldsmonopolie uitgebouwd, daarna met burokratie versterkt en dit alles werd in toenemende mate mogelijk gemaakt door een steeds meer uitdijende strafrechtspleging. Dit is een proces dat we met de theorievorming vanaf Weber tot en met Foucault tegenwoordig zo goed kunnen analyseren.

Maar nee, Salden meent als een echte gezagsfetichist dat de overheden altijd het goede hebben gewild.

Een macciavelliaans vorst als Filips de Goede, die zijn tortuurkamers in Gent, Brussel en Dijon in de plaats wilde brengen van de Vrijplaatsen wordt als *„de hertog"* gehoogacht terwijl de asielzoekers *'gespuis'* worden genoemd, kortom, Salden ziet met een typisch burgerlijk oog de ontwikkeling van onze kultuur der laatste vijf eeuwen als fundamenteel goed: het strafrecht moet er zijn, en het is goed, hooguit kleven er hier en daar enkele schoonheidsfoutjes aan. Het asielrecht kende nog geen schuldstrafrecht: nee natuurlijk niet, want dat is pas gekomen toen een gesekulariseerd zondebegrip het strafrecht in de loop van de zestiende eeuw binnenkroop.

De voorbeelden die Salden uit de literatuur haalt zijn zonder uitzondering ongunstige voorbeelden van misbruik van asielrecht. De voorbeelden zijn vrijwel zonder

uitzondering afkomstig uit vorstelijke kronieken: geen wonder, want de vorsten waren tegen asielrecht, evenals tegenwoordig Haars. Maar niemand haalt het toch in zijn hoofd de geschiedenis van het asielrecht te beschrijven aan de hand van alleen juist haar uitlatingen. Uitspraken van asielzoekers zelf worden door Salden niet aangehaald. Hij heeft ze in de door hem geraadpleegde literatuur niet gevonden. Begrijpelijk, want de schrijvers die hij raadpleegde hebben al een even burgerlijke *raison d'état* ideologie als hij. De sociale geschiedenis van het strafrecht beschreven vanuit een engagement met de verdrukten en gekriminaliseerden moet nog beginnen. Zo lang moet men de bestaande bronnenonderzoekingen met de grootste argwaan betrachten.

Maar het meest zit mij toch dwars dat door de manier waarop Salden de geschiedenis van de staatsvorming en het strafrecht bekijkt, hij totaal geen oog heeft voor het proces van steeds verdere *onmondigheid* die daardoor de mensen is aangedaan. De geburokratiseerde staat heeft een groot deel van de verantwoordelijkheid van de mensen afgenomen zodat je tegenwoordig eigenlijk alleen nog door aktievoeren van die onmondigheid getuigen kunt. De strafrechtpleging nu is het eerste geburokratiseerde machtsapparaat van de staat geweest en het is gebruikt voor onderdrukking en niet voor beveiliging. Nog tot het eind van de achttiende eeuw waren de mensen mondig genoeg om zelf de konflikten te regelen die uit delikten kunnen ontstaan.

Nog tot het begin van de industriële revolutie was het aantal strafrechtelijke veroordelingen jaarlijks verdwijnend klein pro rato van de bevolking; een bewijs dat kriminaliteitskonflikten kennelijk op een andere manier werden geregeld. Bovendien was er nog veel kompositie, een instituut dat ten onrechte door de burgerlijke geschiedschrijving een slechte naam gekregen heeft.

Salden kan zich kennelijk niet voorstellen dat mensen ooit weer eens mondig worden om zelf konflikten te regelen. Zijn vertrouwen in mensen is kennelijk bijzonder klein. Zijn geloof in het statelijk strafrecht en de goede bedoelingen van Justitie is daarentegen zeer groot.

Zijn gebrek aan vertrouwen in de mondigheid van de mens is naar mij voorkomt strijdig met de beste tradities van het humanisme in de Europese kultuur. Hij had dit al kunnen leren van een van de grootste humanisten aller tijden, de edele Thomas Morus, een man die het toen opkomende strafrecht al hekelde. Ook toen werd het strafrecht al gebruikt voor politieke doeleinden (vervolging van religieuze en politieke dissenters) en voor de disciplinering van de werklozen, ter bevordering van de woleksport. Morus zag dat allemaal. Maar nee, Salden zegt in Intermediair dat Hendrik VIII terecht het asielrecht afschafte omdat het niet meer voldeed. De *'Sanctuairies'* waren echter de enige plaatsen waar de vervolgde stakkers Hendrik's terreurregiem na de terechtstelling van Morus nog heil hadden kunnen vinden. Wanneer men Vrijplaatsen afwijst en toch het bestaande strafrecht wil handhaven moet men wel bedenken dat het strafrecht niet *'gehumaniseerd'* kan worden, evenmin als het instituut oorlog. Strafrecht is net als oorlog, het beantwoorden van geweld met geweld, de eeuwigdurende eskalatie die ons zoveel kriminaliteit oplevert. Het onderhandelingsprincipe als alternatief is daarentegen het regelen van

konflikten zonder geweld. Het tweede is iets tussen mondige mensen, het eerste is dat niet en kan het ook niet worden. Alle pogingen die tot heden zijn gedaan om het strafrecht te *'humaniseren'* hebben alleen maar geleid tot versterking ervan en tot denaturering van de goede bedoelingen der initiatiefnemers. Dit is dan ook de reden dat de oplossing gezocht moet worden in de richting van de uitbouw van een ander rechtssysteem waaraan door mondige mensen in gelijkwaardigheid kan worden deelgenomen.

H. BIANCHI

Repliek op Bianchi

Ondanks de bewering van Bianchi dat hij al jarenlang onderzoek doet naar de geschiedenis van de vrijplaatsen en ondanks zijn mededeling dat hij met andere mensen op de Vrije Universiteit verzamelingen aan het maken is van dergelijke enclaves in Europa, zijn de gegevens waar hij mee aankomt bijzonder schaars en willekeurig. Hij heeft het over Egypte na de verovering door Caesar, over de Cro-Magnonmens, de Temple te Parijs en wat Nederland betreft noemt hij steeds weer Vianen, Culemborg en Buren als voorbeelden. Daarbij heeft hij vanaf de aanvang betoogd dat deze plaatsen aan iedereen bescherming boden ook al ging het om moordenaars of zware criminelen, en dat tot aan de industriële revolutie de mensheid conflicten oploste zonder geweld via minnelijke schikkingen.
In een artikel in Intermediair (16e jaargang, nos. 27 en 28, juli 1980) zijn deze opvattingen getoetst aan de resultaten van (rechts)historische studies. Hieruit blijkt dat het asiel juist bedoeld was als een bescherming tegen het vete-wezen en dat al vanaf de vroegste bronnen de daders van ernstig geachte misdrijven van deze bescherming waren uitgesloten.

In zijn bijdrage aan deze aflevering van Rekenschap benadrukt hij de wereldlijke vrijplaatsen, en doet het voorkomen alsof in steden als Vianen, Culemborg en Buren tot aan het begin van de negentiende eeuw geen strafrecht zou zijn toegepast. Alles wederom zonder enige bronvermelding.
In mijn artikel voor deze Rekenschap wijs ik op de publicaties van de vereniging tot uitgave van de bronnen van oud-vaderlands recht en op studies waaruit blijkt dat hier helemaal geen sprake is van binnenlands asielrecht en dat men op misdaden binnen zo'n gebied begaan zeker ook straffen toepaste.
De hooggeleerde Bianchi nu weet niet hoe dit te ontzenuwen in zijn repliek en komt slechts met verdachtmakingen die alleen bewijzen hoe slecht hij kan lezen. Zo noemt hij mij een gezagsfetichist terwijl ik steeds kerkbezettingen in het geval van de buitenlandse werknemers verdedigd heb als een actie van burgerlijke ongehoorzaamheid. Hij beweert dat ik alleen ongunstige voorbeelden van misbruik van asielrecht aanhaal afkomstig uit vorstelijke kronieken. Terwijl ik juist ook beschrijf hoe het asielrecht een nuttige functie vervulde in het terugdringen van het vete-wezen en het verplicht stellen van de gang naar het gerecht. Bovendien komen ze nauwelijks uit vorstelijke kronieken. De Karolingische bronnen zijn ons via kloosterarchieven

overgeleverd en het overige materiaal komt voornamelijk uit stedelijke bronnen. Hij verwijt mij een *"kritiekloze aanvaarding van het proces van staatsvorming dat in de zestiende eeuw heeft aangevangen"*, dat ons het vorstelijk absolutisme zou hebben *"aangedaan"* en een steeds meer uitdijende strafrechtspleging. Hij beroept zich daarbij op Weber die nota bene in Wirtschaft und Gesellschaft wijst op de positieve rol van het centrale gezag én de steden bij de rationalisering van het strafproces. En wat de beweerde toegenomen onmondigheid betreft zij er nogmaals op gewezen dat bij de Germanen de vrijheid tot eigenrichting alleen bestond voor de mannelijke vrije Germaan die hoofd was van een maagschap, terwijl al zijn vrouwen, kinderen, slaven en horigen, van zijn beslissingen afhankelijk waren.
De achterliggende gedachten bij Bianchi dat de voorkeur moet worden gegeven aan onderhandelingen boven geweld hebben zeker mijn sympathie. Slechts zijn ontleding van het verleden doet me terughoudend staan tegenover zijn ideeën voor de toekomst. Hoe denkt hij al diegenen te kunnen beteugelen die niets willen weten van onderhandeling (zoals de fascistische jongeren die insloegen op de buitenlanders in de Mozes- en Aaronkerk)? In het VU magazine (6e jaargang, no. 11, dec. 1977) heeft hij zich al eens laten ontvallen: *"Liever dan te leren leven met geweld moeten wij de samenleving uitkammen op elke vorm van geweldpleging, onder welke vermomming zij zich ook voordoet."* Maar hoe hij zich dat *"uitkammen"* voorstelt vermeldt hij niet.
Ik heb overigens genoeg vertrouwen in de mondigheid van parlementariërs en actievoerders, maar wil er wel op wijzen dat al Spinoza op zijn woning te Rijnsburg het volgend versje van Camphuysen had staan:

Och waren alle mensen wijs
en wilden daarbij wél
dan waar' dees Aarde een Paradijs
nu is zij vaak een Hel

MAARTEN SALDEN

TERRITORIA

Al voordat de sneeuw weg was
begon de mees op het erf zijn liedje
in de uitputtende ijswind
tegen de aantasting door indringers.

Knarsend draait het rabbinale mechanisme
de rupsbanden langs de grenzen (een woestijn
om het erf vol fruit en voetstappen)
tegen een sneeuw van kogels in de wind.

Heren, broeders, en bedienden:
in mijn geboorteland sprak men 3 talen
gebrande bamboepunten om de erven
het leeghalen van chinese toko's.

Als een burgerman fiets ik in de sneeuwwind,
ik vergat de 3 talen, als de koolmees
niet zong vergat ik het dreigen,
waaide ik weg als 't blad van vorig jaar.

Maar als de regen weer terugkomt zal ik ouder
en slechter zijn geworden. Een eentonig liedje
weerklinkt nog enkele seizoenen lang
slechts kogels gaan hun perk te buiten.

Hans Reddingius

Geen menselijk bestaan zonder de dood

Wij zullen de zin van het leven nooit begrijpen als wij niet duidelijk inzien dat het doel en de bestemming van het leven de dood is, dat de dood een veelsoortig en relatief fenomeen is: als lid van de menselijke soort ga ik niet dood zolang mijn kinderen en kleinkinderen nog leven; als onderdeel van de cultuur ga ik niet dood zolang er nog iemand mijn publicaties leest; als materie leef ik voort zolang de elementen waaruit mijn lichaam is samengesteld nog veranderingen ondergaan; ik ga alleen dood wat betreft mijn bewustzijn en mijn directe persoonlijke relaties. Zo beschouwd duurt mijn doodgaan een lange tijd, het gebeurt gradueel en telkens wanneer ik contact met iemand verlies. Wat maakte het voor mij voor verschil of ik mensen die ik gekend heb, met wie ik ergens in een land hier ver vandaan ben omgegaan, levend of dood zijn als ik hen nooit meer zie en niets meer van hen hoor? Je leeft dus altijd voor iemand, met iemand, door je beïnvloeding van andermans leven. Voor degenen die niets van mij afweten, besta ik niet: wat hun betreft ben ik al gestorven voor ik werd geboren.
Ik sterf altijd eerst in de *'buitenwereld'*. Dan in de *'tussenwereld'* (de interpersoonlijke wereld, zie onder 4 - Vert.). En de troost die vele religies mij bieden is dat ik eeuwig zal leven in mijn innerlijke wereld. Vormt de dood dus een dimensie van het leven die een volledig mysterie voor ons betekent? Ik besta niet voor de mensen die niets van mij weten. Ja, maar als ik niets weet van mijzelf in mijn huidige staat van bewustzijn, volgt daar dan uit dat ik niet meer leef? Of zou ik dan eigenlijk dood zijn net zoals ik dood ben voor de mensen die niets van mij weten? Ik ben niet van plan om mij bezig te houden met de speculaties die zoveel opgang maakten in de begintijd van het materialisme over de dood als slechts een verandering van energie enzovoorts, maar om na te gaan wat de dood in mijn dagelijks leven betekent, hoe vaak ik mij bewust wordt van de vormen waarin de dood zich voordoet, wanneer en hoe ik doodga als uiteindelijk in mijn buitenwereld alle denkbare banden met andere mensen worden afgesneden.

1.
Van kind af aan groeien wij op met angst voor de dood. Wij ervaren de dood nooit uit de eerste hand omdat, zoals Epicurus heeft gezegd, als wij er zijn, de dood afwezig is en als de dood er is, wij afwezig zijn, maar slechts via de reacties van anderen en dat zijn altijd wanhoop, droefheid en tranen. Want in onze cultuur mag de dood niet met blijdschap samengaan; de doden behoren beweend te worden omdat zij hun grootste schat, namelijk het leven, hebben verloren. Pas veel later komen wij tot het besef dat het zelden de doden zijn voor wie wij huilen bij begrafenissen, maar voor onszelf en omdat wij onze eigen dood voor ogen zien, die wij als de grootste ne-

derlaag beschouwen. Deze opvatting van de dood als ondergang wordt ons ingegeven door het dagelijks leven, practische kennis, de medische wetenschap, literatuur en geschiedschriften. Artsen spreken over organismen die de strijd tegen een ziekte verliezen en het opgeven. Al eeuwenlang is er geschreven over tragische helden, slachtoffers van het noodlot of van mensen die sterker en slimmer zijn dan zij. In simpeler termen wordt de dood beschouwd als de uiteindelijke nederlaag, als een ramp, een groot leed, omdat wij door dood te gaan volledig afstand moeten doen van ons zo hoogst belangrijk geachte functioneren van lichaam en geest. Naarmate de dood als een calamiteit wordt beschouwd, neemt ook de blijdschap over het leven zelf toe. Je kunt beter een levende worm zijn dan een dode leeuw. De paradox die daarin schuilt is dat wij niet weten óf dat beter is, want wij kunnen ons wel de gelukkige toestand van een worm voorstellen, maar daarmee hebben wij geen maatstaf voor de beoordeling van het dood-zijn van een leeuw.
De dood brengt ons immers in een geheel andere dimensie. Wij hebben geen idee van wat er met ons gebeurt, hoe de ontbinding van ons lichaam verloopt, of het bewustzijn inderdaad met onze laatste adem verdwijnt of dat wij toch iets blijven voelen; zolang bijvoorbeeld onze haren en nagels doorgroeien, speelt er zich een of ander levensproces af en functioneren onze zintuigen en ons verstand misschien nog. Wat de artsen ook mogen beweren, daar is men toch altijd bang voor. Wij kunnen niet zeggen hoe de dood aanvoelt, omdat wij nog leven als wij nog kunnen spreken. Vandaar dat er niets over de dood te vertellen valt en alle literaire beschrijvingen van het doodgaan zijn dan ook fantasieën van de schrijvers, het resultaat van hun intuïtieve verbeelding van dit gebeuren. Zelfs als wij *„op de rand van de dood"* zijn geweest, zelfs als wij een *'klinische dood'* overleven, kunnen wij na de reanimatie maar weinig vertellen over gene zijde van het graf.
Want het gaat niet alleen om een somatische barrière, een psychologische barrière, zoals nooit eerder ervaren; het betekent ook de verdwijning van een mens uit zijn drie levens — uit de binnenwereld, de buitenwereld en de tussenwereld. Volgens religieuze opvattingen is de dood een soort terugkeer naar *„de zuivere binnenwereld"*, naar het bestaan in de innerlijke dimensie die gevormd wordt door de ziel. Voor de gelovigen betekent dat een grote troost omdat daarmee de zorgen en het lijden in verband met het bestaan van andere mensen worden weggenomen, evenals de door de conditie van het organisme veroorzaakte beproevingen, en het verdriet en de ellende die samenhangen met sociale of economische omstandigheden; kortom, wij worden alleen gelaten met onszelf en met de waarden die zich alleen in ons eigen innerlijk bevinden en ons dus niet kunnen kwellen. En als wij ook geloven dat de dood een terugkeer tot God betekent, kan de sonore welkomsthymne van het requiem met recht een vreugdezang worden genoemd. Maar zelfs de vroomste lieden hebben met angst en twijfel te kampen. Niemand kan zich ten slotte volledig onttrekken aan de gangbare maatstaven van de buitenwereld en de interpersoonlijke wereld waarin de dood wordt beschouwd als de medogenloze, uiteindelijke vernietiging van alles wat de zin en het doel vormt van handelen, strijden en streven. Met andere woorden, van het leven.
Moet ik daarom altijd bang zijn voor de dood? Als mijn angst fundamenteel is, dat

wil zeggen, als ik de dood als een volkomen nederlaag beschouw, zou ik inderdaad in voortdurende doodsangst moeten leven, want de dood vormt een permanent gevaar; zowel binnenin mij als buiten mij liggen velerlei doodsoorzaken op de loer, bij iedere stap, iedere bocht, op iedere weg, op ieder ogenblik dat een vermoeid hart het plotseling kan begeven. Telkens als ik omkijk, meen ik de dood achter me aan te zien sluipen.

2.

Of wij het willen of niet, de dood is altijd in ons midden en heeft een sterke regulerende werking ten aanzien van menselijke aangelegenheden. Het komt niet alleen doordat de dood ons allen te wachten staat en wij er dagelijks mee worden geconfronteerd in de overlijdens-annonces, dat wij rekening houden met de mogelijkheid dat de mensen die op welke manier ook invloed op ons leven hebben, ons zullen ontvallen. Bij vele gebeurtenissen is de dood als een stille dreiging aanwezig, en niet altijd slechts op de achtergrond. De dood beïnvloedt ons bewustzijn niet alleen door ons te doen beseffen dat ons overlijden onafwendbaar is, maar werkt ook als een katalysator in onze levenssituatie. Door de dood van anderen gaan er deuren open, worden wegen afgesloten, vallen gunstige constellaties uiteen, worden slechte omstandigheden gewijzigd. Het weefsel van het gemeenschapsleven is met allerhande draden van dood doorschoten. De dood vormt de meest essentiële, belangrijkste factor voor veranderingen in de maatschappij. De opeenvolgende generaties bewegen zich als golven in een rivier naar de rand van de afgrond en storten in de diepte. De dood maakt deze stroom langer door de afgrond te vullen met de lichamen, beenderen, werken, handelingen, gedachten en gematerialiseerde gevoelens van de doden. Waar je ook gaat op straten of wegen, wat je ook doet, je loopt of rijdt over de beenderen van je voorouders, en je denkt hun gedachten, hanteert de dingen die zij hebben gemaakt en waar zij met liefde of haat mee omgingen. Je leeft hun levens, zet hun werk voort, vernietigt wat zij met zoveel pijn en moeite hebben voortgebracht. Misschien besef je wel van tijd tot tijd hoeveel je aan hun levens te danken hebt, maar vergeet je liever dat je het waarschijnlijk zover hebt gebracht dankzij hun dood.

Wat is dan de bijdrage van de dood aan het maatschappelijk leven, niet als een noodzakelijk einde maar als een actieve, positieve kracht, als zijn en bevestiging? Wij spreken over de dood als niet-zijn, een laatste toevluchtsoord, een afscheid voor altijd van het drukke mensenrumoer, een reis naar een wereld waarvan men nooit meer terugkeert. Het is echter niet de dood die verdwijnt, maar de mensen die doodgaan; maar eerst leven zij met hun dood, met de dood van hun geliefden, hun voorouders in het dagelijks leven, vaak in een veel nauwere relatie dan met hun buren. De dood grijpt actief in in ons dagelijks leven met al zijn voortbrengselen zoals machtige gezondheidsinstellingen, praktijken, beroepen, industrieën, ideologieën, religies. Maar als de dood, zoals wij die kennen, er niet was, zouden wij niet alleen prachtige kunstuitingen moeten missen, maar ook vele vormen van gemeenschapsleven en die grote sectoren van ons psychische leven die zowel in de buitenwereld als, en wel voornamelijk, in onze binnenwereld functioneren.

In mijn binnenwereld kan ik de dood zonder angst en beven onder ogen zien. Daar ben ik op mijzelf, voor niemand bang en door niets verontrust. Daar vormt de dood geen dreiging. Zo is er in mijn innerlijke leven, in die vreemde, zelden geëxploreerde wereld, geen scherpe grens tussen leven en niet-leven, niet-leven en dood. Daar kan ik duidelijk de verschillen onderscheiden tussen het niet-zijn en de dood die een voortzetting, een integraal deel van het leven is. In onze binnenwereld waar de orde der dingen heel anders is dan in de buitenwereld, brengen wij andere onderscheidingen aan tussen zijn en niet-zijn, leven en niet-leven, leven en dood.
Want wat houdt dat leven in de binnenwereld in? Het bestaat niet uit het koesteren van idealen en aspiraties, noch uit daden per slot van rekening, wat kan ik daadwerkelijk doen in een wereld zonder dingen en mensen. Er is ook geen sprake van bevredigen van behoeften omdat die daar nauwelijks zijn. Dat leven bestaat uit communicatie met mijzelf, misschien meditatie over het leven in de buitenwereld, maar dan pure, belangeloze meditatie. Het is een bestaan op de grens van het niet-zijn, gemeten naar de maatstaven van de buitenwereld. Met andere woorden, het is een leven dat vele elementen van de dood bevat.
Doodgaan zou omschreven kunnen worden als een zich gradueel terugtrekken uit de buitenwereld naar de binnenwereld waar, als wij niet terugkeren, de enige uitgang naar de dood leidt. Wanneer wij door ziekte of ouderdom van de buitenwereld worden afgesneden, komen wij in onszelf terecht, in een isolement waarover wij niets kunnen mededelen, althans niets over wat wij daar aantreffen. Doodgaan is dus een onvoorstelbaar hevige intensivering van het leven in de binnenwereld. In deze dimensie waarin ons bestaan zich voltrekt zonder doel en handelingen, zonder de ambities en aspiraties van de buitenwereld, waarin andere mensen ons als reeds uit het leven verbannen beschouwen, ontdekken wij al die dingen die wij nooit konden bevroeden toen wij nog geheel in beslag genomen werden door de buitenwereld, de gehele ontologie van de binnenwereld, onze ware essentie waarmee wij moeten afrekenen voor wij de deur die slechts naar één bestemming leidt, kunnen afsluiten. Het aan de dood voorafgaande innerlijke leven moet dus zeer intensief zijn, ook al is ons lichaam volkomen hulpeloos, want door afgescheiden te worden van de buitenwereld vormt de binnenwereld onze enige wereld en die moeten wij geheel exploreren voor wij bij die laatste deur aankomen.
Wij weten eigenlijk weinig of niets over de dood in de binnenwereld. Daarbuiten is doodgaan een gestadige vermindering van activiteiten, contacten en communicatie. Wij gaan dood in gelijk tempo met het tanen van onze idealen, aspiraties, handelingen, gevoelens van liefde en haat; doodgaan is het moeizaam optrekken van een muur van onverschilligheid tussen onszelf en de andere mensen en dingen. Als wij die niet meer kunnen zien, richten wij onze blik naar binnen, dan ontdekken wij onszelf. Hoe minder wij buiten kunnen waarnemen, hoe meer wij binnen waarnemen. En aangezien de binnenwereld het voorportaal is van de dood, aangezien elementaire krachten en impulsen, evenals externe maatstaven daar ontbreken, is het onderzoeken van de binnenwereld ook een bekijken van de dood.
Als wij aannemen dat de binnenwereld een speciaal soort ontologisch, werkelijk zijn is, en in wezen een bestaan is dat overeenkomt met wat in de taal van de buitenwe-

reld als dood-zijn wordt beschreven, openen wij daarmee ook de weg tot reflectie en speculatie over die dimensies van het menselijk bestaan waar de buitenwereld geen naam voor heeft.

3.
Er moet dus een scheidslijn worden getrokken tussen de metafysica van de dood en de feitelijke rol van de dood als veelvormig verschijnsel in de buitenwereld met al zijn mensen en dingen. Een grote bron van misverstanden is het vereenzelvigen van het streven met de dood. Aan sterven zijn fysiologische, mentale en sociale dimensies verbonden. Als wij ervan uitgaan dat lichaam en geest samen en in wisselwerking met andere mensen functioneren, dan volgt daaruit dat het sterven als proces al op gang komt op het moment dat je zonder reden in iets faalt waartoe je best in staat was. Een volgende fase is het in gebreke blijven bij iets dat je behoorde te doen.
Doodgaan is een steeds meer afzien van handelen, een zich overgeven aan lusteloosheid en onverschilligheid. Telkens wanneer je de moed opgeeft, komt de dood dichterbij, sterf je een beetje. Het zich terugtrekken in de binnenwereld hoeft niet altijd een doodgaan voor de buitenwereld te betekenen: ik doe dat soms om weer contact met mijn eigen *'grond'* — mijn wezenlijke kern — te krijgen en zo nieuwe energie op te doen. Van doodgaan voor de buitenwereld is wel sprake wanneer het terugkeren in de binnenwereld geen volle accu oplevert. Als ik in mijn binnenwereld blijf omdat het mij daar zo goed bevalt, begin ik werkelijk te sterven doordat ik mij van de buitenwereld ga afsluiten. Vermoeidheid, moedeloosheid, berusting — voorboden van de dood — manifesteren zich al vroeg in ieders leven. Van kindsbeen af word ik daardoor systematisch op mijn levensweg voorbereid, maar dat besef ik pas als het meeste kwaad al is geschied. Het is misschien omdat kleine kinderen aanvoelen dat ze zich aan het leven moeten vastklampen dat ze altijd zo koppig hun zin proberen door te zetten. Maar naarmate wij ouder worden geven wij vaker toe aan vermoeidheid, leggen wij ons eerder bij tegenslagen neer en staken onze inspanningen vaak met een blijde zucht van verlichting, niet beseffende dat wij weer een flinke stap op onze lange stervensweg hebben gezet. Met hoop en illusies wordt ons gevoel van welzijn in stand gehouden en het berusten gemakkelijker gemaakt, en daarmee wordt ook verdoezeld dat berusting een voorloper is van de dood.
En welke plaats neemt de liefde in bij deze strijd tussen gelatenheid en berusting, en hoop en illusie? Het kenmerkende van de liefde is dat wij ons daardoor met de wereld van mensen en dingen verbonden voelen. Wat onze binnenwereld betreft, betwijfel ik of de liefde daarin een rol speelt: wie moet ik liefhebben in een wereld waarin ik helemaal alleen ben? En doodgaan is de uiteindelijke ontkenning van alle liefde, het verbreken van banden, en daarom wordt doodgaan ook zo hevig door de liefde gedramatiseerd en aangevochten. Liefde vormt de sterkste binding tussen mensen onderling en tussen mensen en dingen. De gierigaard houdt evenveel van zijn rijkdom als van zijn familie, en als de liefde voor mensen verdwijnt wordt die vervangen door liefde voor dingen, ideeën, organisaties, eigen gewoonten, of door

eigenliefde. De angst voor de dood neemt toe naarmate men sterker gebonden is aan mensen en dingen. Vandaar dat alle religies, althans zeer vele, deze angst proberen te verzachten door de mensen voor te houden dat zij God moeten liefhebben en dat zij door de dood met hun geliefde schepper verenigd zullen worden.
De liefde is een bron van energie, een stimulans tot handelen, een krachtig tegenwicht voor vermoeidheid en berusting. Als antithese van de dood geeft de liefde zin aan het menselijk leven. Eros roept een halt toe aan onze stormloop naar de dood door weerstand te bieden aan de moedeloosheid en de berusting die ons van kindsbeen af doen gewennen aan de idee van vergankelijkheid, en de voorbereiding vormen van onze aanvaarding van de dood en van ons langzaam maar zeker groeiende verlangen naar de dood — het is alleen de liefde die ons opwekt tot leven en een beroep doet op al onze mogelijkheden. Liefde is sterker dan ieder plichtsgevoel, dan alle morele of ideologische overwegingen en het heeft geen zin om hier een opsomming te geven van alles wat er sinds Freud door psycho-analytici over Eros is geschreven.
En dan kijken wij Thanatos in het zwarte gelaat en bezinnen ons op zijn rol in ons leven. Liefde, hoop, illusies houden stand of vliegen heen wanneer wij oog in oog met hem staan. Dit is het laatste stadium van alle waarde die in de buitenwereld gelden: ze worden meedogenloos door de dood teniet gedaan. Ik kan wel troost putten uit de gedachte dat ik toch niet helemaal doodga, omdat mijn werken en mijn nageslacht, de invloed die ik op anderen heb gehad met mijn ideeën blijven voortbestaan maar zodra ik dood ben komt dat allemaal vrij, los van mij, en heb ik er zelf geen zeggenschap meer over. Hier begint de metafysica van de dood: als hoop plaats heeft gemaakt voor berusting, gaan de mensen zich vastklampen aan noties over andere werelden, andere dimensies, andere vormen van bestaan-geloof in God, in het paradijs, in het nirwana, in zielsverhuizing.
Maar wat gebeurt er nu in de buitenwereld, in de wereld van mensen en dingen? Aangenomen dat de afgrond van het niet-zijn door de dood wordt gevuld met de lichamen, gedachten en prestaties van de doden, waarom is dat zo? Waarom kan er geen leven zijn zonder dood? Denk eens aan al die legenden, mythen en dogma's betreffende eeuwig leven, de onsterfelijkheid van goden, helden en heiligen. Zijn dat alleen maar door dromen en vrome hoop geïnspireerde verhalen over denkbeeldige en dus onverwoestbare wezens? Is er geen vorm van menselijk bestaan te bedenken zonder dood? Bijvoorbeeld in een dimensie boven de snelheid van het licht waarin de mens juist met deze snelheid aan zijn noodlot ontkomen kan? En daardoor de tijd en de dood te slim af is?
Maar dat is nu net het probleem: de dood is gematerialiseerde tijd en *„tijd is het zaad van de Duivel"* zoals Nora Szczepańska[1]) schreef. De dood is het eerste steentje dat door de Duivel is weggenomen uit de volmaaktheid van het onveranderlijke bestaan om een lawine van veranderingen en dus ook van de dood op gang te brengen. Het was op dat moment dat de tijd in beweging kwam — als een ingebouwde klok in de materie en in alle andere aspecten van het zijn die begonnen te veranderen.
En veranderen betekent ook lijden. En het doodgaan dat uit dat veranderen voortkomt, gaat gepaard met lijden. Vandaar dat niet zozeer de dood en het verdwijnen als

wel het aan sterven en dood voorafgaande lijden het probleem is. Bij iedere kwaal, bij iedere kwetsuur die levensgevaar oplevert, is er sprake van lijden. Het grote probleem van sterven en dood is dus in de eerste plaats het probleem van het lijden. Ik kan mij verbeelden dat ik, als ik stervende ben, mijn lijden het hoofd zal weten te bieden door een beroep te doen op of mij terug te trekken in mijn binnenwereld. Maar hoe gruwelijk het lijden van een stervende zijn kan, wordt ons pas duidelijk als wij getuige zijn van de doodsstrijd van een geliefde. Wij kunnen dan slechts machteloos toezien en dat is de essentie van de condition humaine. De hulpkreten die de meest gevoelige snaren beroeren van de solidariteit waarmee familie en vrienden tot een eenheid worden gesmeed, het onvermogen om ook maar iets te doen aan het lijden dat men onmiddellijk zou willen overnemen — misschien is het door dit aspect van het sterven van mensen van wie wij houden, dat wij ons bewust worden van de onoverschrijdbare grenzen die dan zichtbaar zijn in al hun verschrikkingen, en die de spot drijven met ons zelfvertrouwen, onze zelfverzekerdheid. Je sterft helemaal alleen en dat gaat gepaard met lijden; de mensen van wie je houdt kunnen met je meelijden, de pijn veroorzaakt door het wrede doorsnijden van banden meevoelen, zij kunnen zich bloedig teweer stellen tegen de onmacht die hen als een muur omringt. Bij een sterfbed komen alle dingen aan het licht die wij in ons dagelijks leven niet zien, doordat wij het te druk hebben met allerlei banale zaken, dingen die tot het wezen van de stervende behoren en waaraan wij het meest gehecht zijn. Als iemand sterft worden emotionele banden aangetast en hoop, geloof en alle verwachtingen vernietigd. Sterven is een afschuwelijke openbaring van het niets. Verwachtingen, dromen, zekerheden, het dagelijks geloof in de toekomst dat ook betrekking heeft op degene van wie men houdt, tellen niet meer als hij of zij doodgaat. Binnen een paar seconden geeft het noodlot ons dan zicht op een niets waarvan wij ons heel goed bewust zijn, maar dat wij negeren tot op het moment dat die drempel tenslotte overschreden moet worden.
Zelfs als je erin slaagt om al je krachten te verzamelen, al je geestelijke vermogens in te zetten, die hele wereld van magie aan te roepen waar je eigenlijk maar de vaagste noties van hebt, al je kennis naar boven te halen, blijk je door het sterven van iemand die je liefhebt deel te zijn van dat niets waarin diegene bezig is weg te zinken.

4.

Betekent sterven de mens van zijn menselijkheid ontdoen? Is iemand die zich volledig uit de buitenwereld heeft teruggetrokken, die het vermogen om te reageren op en te communiceren met de mensen en dingen om zich heen verloren heeft, nog een mens? Dat is een groot probleem voor de artsen; zij willen weten of en wanneer iemand door de deformatie van zijn lichaam en zijn geest tengevolge van ziekte en lijden, in een plant verandert die geen menselijke eigenschappen en dus ook geen rechten meer bezit. Behoort tot de rechten waar mensen in veel culturen over beschikken, ook het recht om zelf een einde aan hun leven te maken of om van artsen te eisen dat zij hun lijden bekorten door de dood, die toch onvermijdelijk is, sneller te doen intreden?
De dood gaat altijd vergezeld van lijden en van angst voor lijden. In hoeverre de ze-

delijke imperatieven om geen medemensen te doden voortkwamen uit een erkenning van de heiligheid van het leven of uit angst voor lijden, is moeilijk te zeggen. Zelfs bij de meest oorlogszuchtige gemeenschappen waarin het doden van mensen als de belangrijkste activiteit wordt beschouwd, is dat omgeven met religieuze regels, zedenwetten, erecodes en magie. Men mag niet iedereen en niet altijd doden, want dan loopt men het risico zich voor een *'misdaad'* te moeten verantwoorden. Er bestaat een duidelijk onderscheid tussen moord en doden als ereplicht, maar dat is cultureel bepaald en maakt uit fysiologisch oogpunt geen verschil, want bij het sterven door het schot van een moordenaar voltrekt zich hetzelfde proces als bij het sneuvelen in een duel waarbij alle regels van een erecode in acht zijn genomen.
Wanneer wij dus de betekenis van sterven en dood in al hun sociaal-culturele dimensies willen begrijpen, moeten wij eerst nagaan wat de betekenis van het leven, van het bestaan is in diezelfde dimensies. Wat betekent leven en waarom is het leven zo heilig? Waarom is afstand doen van het leven het hoogste offer? Zelfs wanneer iemand in de meest ellendige omstandigheden verkeerde? Vormt de menselijke aard op zichzelf de hoogste waarde of het geloof in de mogelijkheden die in de mens sluimeren? Wat is een mens waard als hij zijn waarde verliest? Mag men iemand het leven benemen omdat hij geen waarde meer heeft of uit medelijden om zijn lijden te bekorten, of behoort het recht om over de eigen dood te beslissen tot de fundamentele rechten van de mens?
Er zijn evenveel opvattingen denkbaar over de dood als over het leven. Er zijn evenveel dimensies van de dood als van het leven. Als wij actief-zijn en ambities als de essentie van het leven beschouwen, betekent de dood stilstand en rust. Als de zin van het leven in de doeleinden van ons handelen is gelegen, dan worden die allemaal door de dood tot een laatste doeleinde gereduceerd: de ontbinding van onze organische stof. Als het leven bestaat uit wat ik met mijn dagelijks werk op deze aarde voortbreng, dan rest er na mijn dood alleen nog maar een lang proces van geleidelijk verdwijnen naarmate de tijd mijn sporen uitwist.
Door in de sociale dimensie te leven krijgt ieders leven vorm. Het volk en de staat waken over mij, niet omdat ik zelf van waarde ben, maar omdat ik van waarde ben als werknemer, als militair, als burger die zijn plichten vervult. Mijn bestaan draagt bij tot dat grote bestaan van een supra-individuele entiteit die slechts kan leven via het leven van haar leden. Dus als ik mijn leven voor de gemeenschap geef, verzwak ik die door het verlies van alles wat ik met mijn activiteiten en ambities, hoe gering en onbelangrijk ook, bijdraag tot de ontwikkeling van het geheel. Het sociale aspect van sterven en dood is heel anders bij kleine groepen en stammen dan bij naties met een miljoenenbevolking. In een Griekse stadstaat met minder dan 20.000 inwoners zou men zeker niet tolereren dat er honderden mensen bij verkeersongelukken omkwamen!
Wanneer ik in die interpersoonlijke wereld doodga, krijgt mijn dood dus een radicaal ander aanzien. Wanneer ik in mijn buitenwereld of binnenwereld dood ga, is dat altijd mijn eigen zaak. Doodgaan in de interpersoonlijke wereld, in een realiteit gevormd uit het enigszins vreemde materiaal dat het product is van de botsing tussen verschillende menselijke binnenwerelden, is een proces waar wij heel weinig van

weten. Een deel van de buitenwereld bestaat tenslotte ook uit interacties en verhoudingen, maar dat betreft de wereld van dingen en van mensen die als dingen worden beschouwd. De interpersoonlijke wereld is de plaats waar regels en idealen voor de menselijke omgang gelden, een wereld die de vader is van onverwoestbare wezens die zich niet door wat dan ook in de buitenwereld laten beïnvloeden. Voor zover hij in deze „tussenwereld" leeft, is de mens ook onverwoestbaar en hij gaat daar ook nooit dood. Zelfs door de gruwzame dood van miljoenen mensen in concentratiekampen — waardoor er tussen mensen zoveel veranderd is in de buitenwereld — is er niets veranderd in de wereld tussen hun binnenwerelden. De idee van menselijkheid, de idee van rechtvaardigheid, de idee van goedheid en naastenliefde zijn dezelfde gebleven. Wat dat betreft zal ik nooit ofte nimmer doodgaan. Dat deel van mij dat zich met ideële zaken bezighoudt, met onverwoestbare ideeën, is ook onverwoestbaar. Ik kan mij dus indenken in de opvatting dat de onsterfelijkheid van de menselijke ziel als toevluchtsoord dient voor waarden die in de buitenwereld slechts als werktuigen voor speciale belangen en ambities kunnen functioneren.
Daarin gesteund door vele religies, is de mens zo dwaas om te denken dat onsterfelijkheid zich in een fysieke gedaante kan voordoen, in de vorm van een leven in de buitenwereld. De ziel wordt daarbij dan gezien als een spirituele kopie van het lichaam, en onze spirituele handen en voeten kunnen in het hiernamaals dezelfde handelingen en bewegingen uitvoeren als hier in de stoffelijke wereld. Mijn — of meer in het algemeen — de menselijke onsterfelijkheid is noch stoffelijk, noch spiritueel. Ik zal zeker niet eeuwig leven als een lichaam of als de spirituele substantie van de ziel, maar door deel te hebben aan de ideeën die staande gebleven zijn ondanks de verwoesting van machtige, met kracht en geweld gestichte rijken, het ineenstorten van monumenten en gebouwen van marmer, brons en graniet, het verdwijnen van denkbeelden en religies die in hun tijd zo gezaghebbend waren dat ze eeuwigheidswaarde leken te bezitten. Dergelijke ideeën, waardoor de eeuwige essentie van de mens geschapen wordt, zijn schaars. Door daar deel aan te hebben, ze te koesteren en te dienen, treed ik toe tot de onsterfelijkheid van deze ideeën.

5.
Is deze vorm van onsterfelijkheid nu van enige invloed op het leven en sterven in de buitenwereld? Wat bedoelen wij als wij zeggen dat iemand een roemvolle dood is gestorven en een ander een eerloze dood? Maakt het wat het doodgaan zelf betreft enig verschil of je tot het laatste toe helfdhaftig blijft strijden of sterft als een deemoedig zijn lot aanvaardende martelaar of als een lafaard die zich onmiddellijk overgeeft? Het begrip glorievolle dood wordt meestal gebruikt door mensen die zelf nog leven en graag zien dat anderen bereid zijn om te sterven. Maar niet altijd. *„Krijgers kunnen het beste doodgaan in de strijd"*, zei Crazy Horse, het dappere Sioux opperhoofd. En waarschijnlijk is het ook wel een goede dood, sneuvelen in de hitte van het gevecht, in de roes van het doden, temidden van het oorverdovend krijgsrumoer, als je hele wereld is teruggebracht tot een paar vierkante meters waarin het enige dat telt de ogen van je tegenstander zijn. Maar hoe groot is het aantal van de in de Tweede Wereldoorlog omgekomen militairen dat het geluk heeft gehad om zo te sterven, en

voor hoeveel meer van hen was een lange, vertwijfelde doodstrijd weggelegd, in de modder temidden van bloed en stank? Het biologische gegeven moet onderscheiden worden van de daaraan verbonden sociale en culturele franje, fantasieën en legenden. De dood geeft niet alleen aanleiding tot al die rouwceremoniëlen, begrafenisgebruiken en rituelen die beschreven zijn in etnologische en etnografische studies en in historische werken, maar natuurlijk ook tot individuele mythen, waanvoorstellingen en geloven. Per slot van rekening denken wij allemaal, of wij willen of niet, wel eens aan ons eigen overlijden. Dat omgeven wij dan met allerlei emoties en fantasieën over roem of vergetelheid en wij proberen ons onze begrafenis voor te stellen, verzinnen lovende toespraken of verbeelden ons reeds wat er aan ons graf gezegd zal worden door onze vrienden, superieuren en vijanden die dan plotseling vrienden zijn geworden uit vreugde dat wij van het land der levenden afscheid hebben genomen.
En dan besef ik ook dat de overledene zijn grootheid ontleent aan het feit dat hij aan alle dingen die de mensen rondom zijn graf blij of verdrietig doen zijn, is ontstegen. Hij is daar nu even onverschillig om als een hooghartig vorst om het gedoe van zijn onderdanen, als een dikke boomstam om het gewriemel van de mieren over zijn schors. En als de begrafenisgangers naar de verse hoop aarde naast het graf kijken en zich proberen in te denken hoe de koude nattigheid aanvoelt die de kist straks zal bedekken, en dan weggaan, blij dat zij weer terug kunnen keren naar de dingen waardoor hun gevoelens, denken en doen gestimuleerd worden, dan blijft de dode achter in de heerlijkheid van een dodelijke onverschilligheid die gelijk staat met die uiterste verachting *„voor alles wat uit deze grond is voortgekomen"*. Slowacki[2]) had het dus aan het verkeerde einde toen hij schreef dat God de vijanden van Weneda een ogenblik van triomf had gegeven toen zij voor de brandstapel stonden; de triomf was voor de verbrande lijken en wat de vijanden restte waren beuzelingen, ruzies, gevechten, genoegens, liederlijkheden, moorden en intriges.
De dood is dus de voltooiing van het leven, het bereiken van een einddoel, en daardoor een waarde op zichzelf. Als wij ons daar ons hele leven naartoe bewegen, als de dood de kroon is op alles wat wij gedaan hebben, waarom spreken wij dan altijd van het stopzetten en niet van de vervolmaking van onze activiteiten? Als er geen dood was, hoefde ik mij niet bezig te houden met zoveel dingen die juist daar mee samenhangen. Ik bedoel niet alleen religieuze zaken zoals gebeden, rouwdiensten, offers, maar ook al mijn moeite om te zorgen dat alles wat ik waardevol acht, behouden blijft als ik er niet meer ben. Slechts in mijn binnenwereld ben ik in staat tot onverschilligheid tegenover de dood, want dat is de plaats waar de dood noch enige andere vorm van overlijden toegang heeft. Daar bestaat geen mythe van een roemvolle of een eerloze dood, daar zijn alleen die dingen die onsterfelijk zijn in de mens, of niet in de mens maar in de mensheid.
In de buitenwereld heeft de dood een sterk bepalende invloed op de menselijke aangelegenheden, en alle paradijzen van het hiernamaals, al die eeuwige jachtvelden, maken daar deel van uit. De dood als biologisch en cultureel gegeven, het geloof in een voortbestaan van de geest of de ziel, zijn elementen van de buitenwereld. Het hiernamaals is eenvoudigweg een gefantaseerd deel en uitbreiding van de wereld

van mensen en dingen, en de goden en engelen, duivels en andere figuren die die wereld bevolken, zijn schepels die op mensen lijken en geschapen zijn naar het beeld van de mens- die deerniswekkende mens in zijn wereld van dingen en driften.
Ik ben van mening dat de dood bestudeerd moet worden los van al die gefantaseerde werelden die schijnbaar voor ons opengaan door toedoen van de dood. In de buitenwereld betekent de dood onze definitieve bevrijding, en wie in de wereld van mensen en dingen naar vrijheid streeft, kan die alleen vinden in de dood, want dan is hij buiten het bereik van iedere tirannie, iedere afhankelijkheid. De dood geeft ons dus de uiterste, absolute vrijheid, iets om zich eens goed op te bezinnen voor de vrijheidsstrijders die al zoveel mensen hebben vermoord ter wille van hun illusie dat er in de wereld van mensen en dingen werkelijk vrijheid zou kunnen bestaan. Ware vrijheid kan alleen de dood ons geven, omdat er in de wereld van het menselijk leven altijd slechts afhankelijkheid of onderlinge afhankelijkheid is, nooit vrijheid.

6.
Dat was een hartroerende lofrede op de dood die u zojuist heeft afgestoken, zal men wel zeggen, maar u verheerlijkt enkel een abstractie die u zelf hebt bedacht en die geen relevantie heeft voor de mensen, behalve voor filosofen die in een filosofische stemming zijn. Het grote probleem voor de mensen en voor artsen is het sterven en wel één aspect daarvan. Waar het om gaat is niet de sociale en culturele dimensies van het sterven, niet de door Cackowski beschreven verschijnselen die zich voordoen als iemand overlijdt, maar om het volledige besef van het naderende einde dat gepaard gaat met pijn en gevoelens van onmacht, met een doodsangst die het vermogen tot handelen en denken verlamt. Wij worden met het zwaarste menselijke probleem geconfronteerd wanneer wij onze menselijkheid ten onder zien gaan in een wereld waarin alleen doeleinden, inspanning, activiteit en succes tellen. Als wij door ziekte of een letsel niet meer in staat zijn om iets te doen en er geen hoop op herstel meer is, is het afgelopen met de dagelijkse besognes die zin aan ons leven gaven. De stervende zit gevangen in een donker hol waaruit hij noch door medicijnen noch door operaties verlost kan worden. Hij is dan alleen en zijn enige metgezel kan een arts zijn, want een pastor die religieuze bijstand wil geven, behoort niet tot die wereld van lijden en angst.
Dit isolement bij het sterven is de uiterste beproeving van de menselijkheid waar wij niets over weten omdat niemand kan navertellen hoe hij gestorven is, en wij kunnen ons daar ook geen enkele voorstelling van maken. Filosofen beweren dat niemand alleen sterft, ook al geloven zij daar zelf niet in. Als iemand weet dat hij stervende is, spreekt hij daar niet met anderen over, al is het alleen maar om geen opbeurende banaliteiten te hoeven aanhoren. Geen van de mensen die in zijn laatste uren bij hem zijn, praat over doodgaan omdat dat als tactloos en wreed wordt beschouwd. Ik stel me voor dat een stervende de wereld van mensen en dingen al met heel andere ogen ziet en daarom de voorkeur zal geven aan stilte. Hij weet immers dat degenen die op zijn dood wachten, hem alleen nog maar zien als iemand van wie zij zich afvragen hoe zij het zonder hem zullen stellen.
Hoevelen van ons zijn in staat om de wereld van mensen en dingen te verlaten zoals
vervolg op pag. 149

Leo Polak en de vergelding van schuld*)

De student aan de universiteit te Groningen in de dertiger jaren meende een knoop aan te treffen in de lijnen van het denken over de zin van het recht bij zijn stad- en tijdgenoten. Hij nam enerzijds waar dat christelijk-historiese en gereformeerde denkers de bijbel als bron van het recht zagen en dientengevolge de vergelding als fundament van het strafrecht beschouwden. Hij vernam verder dat de door hem bewonderde professor Leo Polak die, of hij nu spinozist, marxist, atheist of humanist genoemd werd, zijn denken in elk geval niet liet stoelen op de bijbel, de vergelding eveneens als grond voor het straffen aanvaardde. Hoe kon dat?
Deze student trof ook in de protestantse sferen van zijn opvoeding nog verschillen aan. Ekstreem was de antirevolutionaire Duitser F. J. Stahl geweest, die de *„heerlijkheid van de staat"* predikte, dat wil zeggen de in recht en staat belichaamde uitwendige etiese orde op aarde. Ook D. P. O. Fabius had er niet om gelogen in zijn rektorale oratie aan de V.U. in 1900, *'Schuld en Straf'*. De verklaring van het antirevolutionaire partijprogramma van Colijn (1934) zei nog: *„De rechtsgrond van de straf is gelegen in de gedachten van de vergelding, als gevorderd door de goddelijke gerechtigheid. Er moet een evenredigheid zijn tussen het misdrijf en de straf"*.
Na de Tweede Wereldoorlog is er niet onmiddellijk veel gewijzigd. Bij de behandeling in de Tweede Kamer van de Beginselwet Gevangeniswezen 1951 zei het anti-revolutionaire lid Terpstra dat naar zijn mening *„de straf in de eerste plaats straf dient te blijken* — **leed dat toegebracht wordt door de overheid als vergelding** *voor het met schuld begane vergrijp. Daarnaast wens ik de algemene preventie als nevenwerktuig van de straf niet uit het oog te verliezen"*. Dat de inzichten zich sederdien sterk gewijzigd hebben (zie W. H. Nagel, *'De funkties van de vrijheidsstraf'*), is een zaak waar wij nu niet op ingaan.
Aan de andere zijde van de *„true believer"* [1]) stelden zich de tegenstanders van de vergelding op, soms ook met geloofsbelijdenissen. Een daarvan wil ik citeren en natuurlijk kies ik een geëxalteerde, Aletrino riep aan het slot van zijn openbare les in 1899 als docent aan de universiteit van Amsterdam: *„Het kwaad worde niet langer met kwaad vergolden! Eens zal die tijd komen! Hoog door de eeuwen draagt de galm vooruitgang; uit ver-wijkend duister kleurt 't licht; wijder en wijder ruimt het zachtjuichend gulden van helderen zonneglans! En dieper uit ons binnenste zangt een lievend voelen omhoog voor hen die lijden, hooger en hooger, dwingend onze handen zich te strekken naar hen die naast ons staan, onze voeren dwingend te gaan den lijdensgang van hun leven. En eerst wanneer wij zóóver zullen zijn dat wij kunnen voelen voor anderen, zoals wij voor ons eigen bestaan, dan eerst naderen wij de verwerkelijking van het doel, het einddoel van allen arbeid, van alle weten: voor anderen het leven draaglijk te maken"*.

De student (ik beken dat ik dit zelf was) zag de geciteerde woorden aan voor humanisties, terecht of ten onrechte, maar hij stond niet in de verleiding om te kiezen tussen de bijbel en de tekst van Aletrino. Ik kon met beide niets beginnen. Een komplikatie die zich daar bijvoegde was dat onze hoogleraar in het strafrecht, mijn latere promotor M. P. Vrij, een verklaard christen en aanhanger van de gedachte dat de straf diende te vergelden, deze strafgrond niet met bijbelteksten sterk maakte, maar duidelijk attaches vertoonde met Polak, meer met het resultaat van diens denkwerk, dan met zijn methode. Zie *'Professor Mr. Dr. Leo Polak als rechtsfilosoof; Leo Polak, een erflater van onze beschaving'*, G. W. Breughel, 1946. Polak had een dag na zijn promotie in 1921 voor de Vereniging voor Wijsbegeerte des Rechts een referaat gehouden over *'De fundering van het Strafrecht'*, prakties het onderwerp van zijn proefschrift. In de Handelingen van deze vereniging (1922) vindt men zijn leer duidelijker uiteengezet dan in de dissertatie, die tenslotte slechts het eerste deel van één boek vormde.
De objektiveringstheorie van Polak is niet beter uit te drukken dan zoals hij het zelf gedaan heeft in Stelling I bij zijn dissertatie: *„De zin der vergelding, zo ten goede (loon) als ten kwade (straf), ligt in de trans-egoistiese belangenharmonisering. Het verdiende strafleed brengt deze tot stand, door de vereffening van ideëel-betrekkelijke baat bij onrecht. Deze 'objektiverende funktie van het vergeldingsleed levert grond en grens van het recht tot straffen'."*

Ik acht het in het kader van dit opstel van belang er op te wijzen dat Polak zijn onderzoek naar mijn mening ook begonnen is als *true believer*, zij het in een richting tegensteld aan die van de biblisten: hij wilde de on-zin van de vergelding aantonen. Hij vangt de voorrede tot zijn proefschrift aan met de volgende bekentenis. *„Als leerling van Prof. Van Hamel Sr. begon ik mijn onderzoek naar de vergelding, haar wording en haar waarde, doordrongen van de overtuiging, dat de vergelding voor de Nieuwe Richting in het strafrecht de grote sta-in-de-weg was, die met wortel en tak moest worden uitgeroeid — waarvan dus eerst de wortelen moesten worden blootgelegd".* Met blijde simphatie las ik, zegt Polak, wat al in 1867 de Heidelberger Prof. Karl D. A. Roder schreef: *„Auf der Bresche des alten zeitwidrigen peinlichen Rechts steht heute fast nur ein schwacher, ziemlich entmutigter Haufe von Wiedervergeltern die kaum mehr wagen, offen Farbe zu zeigen . . ."* enz. (p. XII). Een van de interessantste gebeurtenissen uit de geschiedenis van het Nederlandse strafrecht is geweest dat de vrijdenker Polak zich schaarde bij het *„ontmoedigde hoopje vergelders"*. Maar dat hij daarna zijn kleur niet zou hebben durven bekennen, daarvan is het tegendeel waar.
Polak vertelt over de geschiedenis van deze bekering, dat Heymans hem de ogen geopend heeft en uit de gedachten van Heymans, zoals Polak hem gelezen heeft, mag ik het volgende samendrijven.[2])
De grondgedachte is, dat uitsluitend het zedelijk-goed willen bevrediging verdient en mag vinden (299). Het onzedelijke is de *egoïstiese* afwijking van het *objektieve*, het heeft geen recht van bestaan. Dit principe vindt men uitgewerkt in Heymans fundering van de doodstraf:[3]) *„Wanneer bij iemand het overwicht van onzedelijke*

neigingen van dien aard is, dat al zijn verlangens als onbehoorlijk kunnen worden beschouwd, zodat hij een substantiëel minderwaardig individu is, dat slechts onzedelijke wensbevrediging kan bereiken, dan heeft de staat het zedelijke recht, datgene, wat dus geen recht van bestaan heeft, te niet te doen. Niet in het algemeen belang", zegt Heymans er uitdrukkelijk bij, *„maar zuiver uit een eties oogpunt. Dit individu heeft geen recht van bestaan"*.
De *daad op zichzelf* roept niet om vergelding, maar alleen de daad in verband met, als uitvloeisel van, een karakter. (297).
Heymans gaat uit van een zedelijke gerechtvaardigheid van liefde en haat en de vergeldingsdrang zou in wezen één zijn met de zedelijk gemotiveerde liefde en haat. (301). Deze drang is *„nichts Anders . . . als der Trieb, sittliche, berechtigte Wünsche befriedigt, unsittliche, unberechtigte aber unerfüllt zu sehen"*. Anders gezegd (door Polak):
„1. Alle zedelijke neigingen of wensen hebben recht op bevrediging;
2. de enige neigingen of wensen die geen recht op bevrediging hebben zijn de onzedelijke. — Daaruit volgt met een soort aksiomatiese aprioriese zekerheid: ergo kan alleen het uit de niet-bevrediging van deze laatste voortvloeiend leed 'verdiend zijn'.
Het is een opbouw van gedachten die ik niet volg en ik twijfel er aan, in hoeverre Polak het zelf deed. Hij heeft wel degelijk bezwaren tegen Heymans, maar hij meent met hem dat *het strafleed zijn rechtvaardigingsgrond en zijn maat* moet vinden *in zijn betekenis ten aanzien van wie dat leed ondergaat"* (XIX). Het strafleed moet een *„begrijpelijke, redelijke, maatinhoudende funktie"* hebben die *„ten aanzien van het te straffen individu zelf en als zodanig gerechtvaardigd* moet zijn". (Van Hamel), bij (Polak, XIX).

Hoe die relatie met het denken van Heymans kan worden gelegd, is de vraag die nu beantwoord zou moeten worden. Waarom, zo vraagt zich Polak af, gedoogt en vereist de rechtsorde het straffen van individuen? (Hij spreekt overigens in plaats van over rechtsorde over *„rechtsheerschappij" of „rechtshandhaving"*). Want eigenlijk snijdt het recht daarmee in eigen vlees. De leden van de gemeenschap worden toch maar aangetast in hun leven, hun eigendom of hun vrijheid. Polak staat lang stil bij de materiële schade, het aangerichte kwaad. Er is altijd een materiële talio (vergelding) aanvaard, men vindt dat bij Grotius *„honderdvoudig herhaald"*; zegt Polak: *„malum passionis . . . ob malum actionis"* (het kwaad van het lijden . . . vanwege het kwaad van het handelen). Men gaat er van uit dat een zekere hoeveelheid en een bepaalde soort leed door een slachtoffer gedragen ook met een straf van die soort en zwaarte moet worden voldaan. Dat is de meest primitieve en essentiële vorm van de vergelding: oog om oog, tand om tand, brandwond om brandwond, verdrinking van de wederdoper, verbranding van de valse munter enzovoort.
Polak ontdekt dat het woord voor het verdiende loon in de zin van vergelding in *bonam partem* precies hetzelfde is als in *malam partem*. In *bonam partem* is de vergelding, beloning, iets goeds, in *malam partem* houdt de beloning leed in. Hij zegt: *„Het talio-verschijnsel in het rechtsleven is iets universeels, d.w.z. het heeft niets specifiek joods of semities, maar bij alle voldoende bestudeerde volken der Wereld*

heeft de wederkerigheidseis: „dat ieder zelf moet ondergaan, wat hij een ander heeft aangedaan", als fundamenteel oer-motief, in een bepaalde periode der rechtsontwikkeling gelijkelijk geleid tot de zgn. „materiële talio", het „gelijk om gelijk" in de letterlijke zin en haar bovenomschreven varianten, als de strenge, door hoger gerechtigheid geboden grens van recht en plicht tot wraakoefening."
Naast de materiële talio stelt Polak dan nog de ideële. Er is niet alleen het lijdelijke slachtoffer dat leed ervaart, daar is ook de rechtsorde die schade draagt. En het strafrecht heeft zich overal in deze zin ontwikkeld, dat alle delikten voor de wet een *gegradueerde leedwaardigheid* hebben, dat wil zeggen een bepaalde negatieve waarde voor de rechtsorde. Die onwaarde wordt tot uitdrukking gebracht in de speciale maxima van de strafbedreigingen. Elk misdrijf heeft zijn objektieve betreurenswaardigheid die *„verdiend leed"* impliceert; de objektieve betreurenswaardigheid is dat mystieke, in alle misdaad verscholen en door de vergelding er uit op te diepen en *„terug"* te doen leed. Want — gelooft hij — onrecht moet falen in plaats van slagen, het moet geen *„longitudinaal"* voordeel opleveren. Het mag ook *„tranwersaal"* geen baat opleveren, geen *prae* ten opzichte van de andere mensen betekenen: de vergelding zet de misdrijver *„op zijn plaats"*.
Men kan menen dat dit laatste betekent dat het *„op zijn plaats zetten"* van een gestrafte voornamelijk funktioneert ten behoeve van zijn omgeving en verdere derden, denkende dat een terechtwijzing in de eerste plaats ten overstaan van en derhalve ten behoeve van hen ondergaan wordt. Deze generale afschrikkende lering (men moet de uitdrukking *„generale preventie"* eindelijk eens voorgoed opbergen) was niet wat Polak vooral aanvaardde en beoogde. Het komt aan op wat met de veroordeelde gebeurt, wat die ervaart.

In een artikel *„Schrijvers van nabij"* (Maatstaf, jan.-febr. 1964) heb ik getracht mij te verdiepen in wat een uitzonderlijke Nederlandse dichter, Gerrit Achterberg, moet hebben doorleefd, nadat hij door een op zichzelf toe te juichen ontsnappingsmogelijkheid aan de straf van de wereldlijke rechter ontkwam. Laatstgenoemde had in 1938 geoordeeld dat de dichter, die een ernstig strafbaar feit gepleegd had, dat misdrijf niet kon worden toegerekend omdat hij tijdens het plegen van het feit lijdende geweest was aan een storing van zijn geestvermogens. Hij werd dus niet veroordeeld en niet gestraft, maar buiten vervolging en ter beschikking van de regering gesteld, ten einde te worden verpleegd. De naam die men aan de opsluiting van Achterberg heeft gegeven, maakte geen verschil, noch ook de naam die hij nu zelf moest gaan dragen: verpleegde, in plaats van gestrafte.

Hij heeft jaren van ter beschikking gesteld zijn, van analysering en toezicht ondergaan zonder een tijdbepaling. Ter beschikking gesteld zijn was voor niet weinigen een grotere kwelling dan het ondergaan van een gevangenisstraf, die men tenslotte kon afturven, maar er zit nog een andere adder onder het gras.
Men kan niet genoeg kompassie hebben met de barmhartig-niet-veroordeelde die in de grond van zijn hart overtuigd is, schuldig te zijn en een veroordelend vonnis met straf te hebben verdiend. Het is duidelijk dat ook bij een volstrekt gerechtvaardigd

lijkende toepassing van art. 37 van het Wetboek van Strafrecht, dat de mogelijkheid van ter beschikking stelling inhoudt, bij de dader niettemin schuldgevoel kan ontstaan. Komt hij daar van af met figuurzagen, *„groepswerk"* en interviews door litterair geïnteresseerde psychiaters? Hier ga ik wat ver, want er zijn zeker ook goede zielkundigen, in het geval dat wij voor ogen hebben, de dokter die voorkomen heeft dat men de dichter heeft gekastreerd. Tegenover letterkundige psychiaters staan bovendien de nog onverdraaglijker eigen kollega's, die meer belangstelling hebben voor het anders zijn en vreemd gaan van een kunstenaar dan voor wat hij maakt of zegt. Achterberg heeft meer geleden aan de vrees voor indiskrete litteratoren dan voor zijn geneesheren.
Schuldgevoel kan aanwezig zijn als iemand alleen maar dènkt dat hij een strafbaar feit heeft begaan, wat doet de wetenschap omtrent dat wat is voorgevallen er dan toe? Laten wij aannemen dat de dichter zich n'en déplaise de gevolgtrekkingen van het gewetensvolle onderzoek van psychiatriese deskundigen, schuldig gevoeld heeft, geheel terecht, volmaakt ten onrechte of gedeeltelijk terecht. Dan heeft voor de zuiverende werking van een berechting — die zij meestal mist, maar kan en zou moeten hebben — absoluut geen kans bestaan. Daarom smeekte hij zijn vrienden en lezers, zich liever niet met de kant van zijn existentie die zich in een ernstige misstap uitte, te bemoeien, maar hem in zijn vers te tasten, op zijn woord te willen verstaan. Hij was dichter. Hij werd dodelijk beledigd als er weer een zogenaamde litterator vooral wenste te weten of hij eerst op de moeder of eerst op de dochter had geschoten,
En nog komt er iets bij. Veel mensen hebben een godsdienst die hen helpt zich van hun schuld te ontlasten. Als nu de rechter, die voor sommigen een positie inneemt tussen god en medemensen, die schuld ontkent, kan er een nieuw en fantasties probleem ontstaan. Dat treft men bij Achterberg aan. Men zou wel eens over het hoofd kunnen zien dat dat eerder het zogenaamde thema van zijn poëzie is dan de gebeurtenis die de sensatie tot zijn centrale tema heeft willen noemen.

Polak herlezen is een groot genoegen: hij is helderder dan alle auteurs over het onderwerp voor hem en na hem. Maar hij was dus een *believer*. Zeker in de eerste fase van zijn denken over de straf, toen hij hoopte te zullen bewijzen wat hij emotioneel al wist: dat de preokkupatie van het droevige hoopje vergelders een sta-in-de-weg was voor de moderne richting in het strafrecht. Deze in zoveel opzichten briljante man is ook in de tweede fase van zijn denken over de straf een *true believer* gebleven. Heymans zou het probleem al *„uit duistere sferen van gevoel, instinkt, geloof en frase"* hebben geheven in het licht van begrip. Aldus *gelooft* Polak. (Ik geloof het niet). Polak meent ook dat de behoefte aan vergelding een *„gerechtigheids-eis"* is. Dat *gelooft* hij. Ik niet. Ik kan niet verdergaan dan waarnemen dat een vergelding alom als een eis van gerechtigheid gezien wordt, waarbij ik er geen bezwaar tegen heb dat van zo'n sociaal-psychologisch feit een nuttig gebruik gemaakt wordt voor de samenleving. Wanneer het tenminste een beetje getrimd en getemd kan worden; de doodstraf bijvoorbeeld mag er niet mee verdedigd worden. Kisch[4]) vraagt zich af: *„Misschien ook kon Polak niet krities staan tegenover een leer die hem, naar eigen*

getuigenis, was toegevallen „na een tiental jaren van vruchteloos zoeken, op een schone dag van 1916", als een openbaring, als een verlichting, 'plotseling' en 'eensklaps' als een 'opening van de ogen', niet als konklusie uit waarneming en redenering maar als intuïtie en inspiratie. Kan Saulus zijn verschijning, kan Descartes zijn droom ooit krities tegemoet gaan?"

Polaks opvattingen over schuld en strafgrond zijn naar mijn mening een hulp voor mensen die aanwijzingen zoeken voor de wijze waarop het menselijke samenleven moet worden geregeld zonder de hulp van godsdienstige maximes. Maar ook godsdienstigen vinden er — zie Vrij — een steun in die zij blijkbaar kunnen gebruiken.

W. H. NAGEL

*) Wij stellen deze bijdrage van prof. mr. Nagel zeer op prijs, temeer waar wij vorig jaar konden herdenken dat Leo Polak honderd jaar geleden geboren werd (red.)

1. W. H. Nagel, *„The true believer" en het probleem van de vergelding.* In Speculum Langemeijer, Zwolle 1973.
2. L. Polak, *De Zin der Vergelding II,* Amsterdam 1947, p. 290 v.
3. Die men vindt in Polaks antwoord, na de bijeenkomst van de Vereniging voor Wijsbegeerte des Rechts, op een vraag van P. van Heyningen
4. I. Kisch, *Kritische Beschouwingen,* Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, jaargang 44, 1951/1952, p. 193-207.

---

vervolg van pag. 143

Mozart met zijn *Requiem*? Slechts zeer weinigen kunnen hun persoonlijke visie op het sterven in zulk een taal uitdrukken. Maar zelfs in die taal wordt de levenden bijna niets over het sterven medegedeeld; de rest is . . . stilte.

JAN SZCZEPANSKI
(Uit: *'Polish Perspectives'*, mei 1978;
vertaling: Nettie Klein.)

NOTEN

1. Elenora (Nora) Szcepański-Odlanicka Poczobut werd in 1914 geboren en studeerde sociologie. Behaalde de graad van magister in de filosofie. Huwde in 1937 met de schrijver van dit artikel. Debuteerde voor de oorlog met gedichten. Schreef na de oorlog kinderboeken en een toneelstuk.
2. Juliusz Slowacki (1809-1849), Poolse dichter en toneelschrijver, o.a. van het stuk *Lilla Weneda.*

Losse notities

Ter gelegenheid van het *Holland-festival 1980* wordt, onder leiding van Anton Kersjes, de opera *Thijl* van Jan van Gilse opgevoerd.

Hoe de uitvoering beoordeeld zal worden weet ik niet, want op het moment waarop ik dit schrijf heeft die nog niet plaatsgevonden, maar wel hoorde ik, door de radio, een groot gedeelte van een eerdere uitvoering in concertvorm en die maakte grote indruk op me. De uitvoering mag beschouwd worden als een eerherstel van de veel gesmade, door Pijper vernederde, componist. Wat moet deze Van Gilse, vrijwel mislukt als dirigent en vrijwel geboycot als componist, geleden hebben onder de miskenning en wat moet hij een geestkracht hebben gehad om tegen alles in te blijven werken. Wat mij opviel bij het horen van de opera, dat Van Gilse een sterke persoonlijkheid moet zijn geweest. Pijper, met zijn in gal gedoopte pen, en anderen, beschouwden hem als een kleine epigoon van Wagner en van Richard Strausz, maar als men nu, na zoveel jaren, de muziek hoort klinkt er een volstrekt eigen stem, steeds herkenbaar als van een originele componist. Het is een prijswaardige daad van *„eenvoudige rechtvaardigheid"* geweest om deze opera op te voeren.
Veel van de gezongen tekst — heeft ooit iemand het gehele libretto van een opera verstaan? — is mij ontgaan, maar het gegeven, de strijd tegen onderdrukking, de strijd van een vrij mens om te leven zoals hij wil, de strijd tegen bekrompenheid, conformisme, schijnheiligheid, bigotterie en slaafse onderworpenheid is geknipt voor de wonderlijke, hebridische kunstvorm van het muziekdrama.

Hoe het libretto is geworden kan ik niet beoordelen, maar dat het getrokken werd uit een onvolprezen meesterwerk is zeker. In 1867 verscheen, — in het Frans geschreven door Richard Delbecq en René de Clercq in het Vlaams vertaald — *De legende en de helfdhaftige, vroolijke en roemrijke daden van Uilenspiegel en Lamme Goedzak in Vlaanderen en elders,* door Charles de Coster. Het is de eentonige geschiedenis van zovele grote schrijvers; succes door zijn *Contes brabançons,* vereenzaamd door de dood van zijn vrienden en van zijn moeder, schandelijk slecht betaald door uitgevers, in diepe armoede achtervolgd door schuldeisers, stierf hij in de grootste ellende in 1879, twee en vijftig jaar oud. Prachtige recensies van zijn boek alom, maar de Coster is letterlijk verhongerd. Toen de Belgische regering hem in 1896 een leraarsbaan wilde geven, op grond van zijn literaire verdiensten, werd zijn salaris door de schuldeisers geblokkeerd, zodat hij aan het lesgeven niet kon beginnen. Het is wonderlijk gegaan met dit boek. Ik geloof niet dat de Franse uitgave nog gelezen kan worden, ofschoon ik dat niet zeker weet, maar men zou zweren dat het boek in het Vlaams was geschreven, zo schitterend is het vertaald.

Het is alleen de zeer groten gegeven om een volk, een periode in personen te laten zien.
In Klaas en Soetkin, Thijls ouders, in Nele en Lamme Goedzak is de 80-jarige oorlog belichaamd en in Thijl zelf niet alleen de vrijheidsstrijd maar de geest van Vlaanderen.

Ongeveer een eeuw later schreef Günther Grass *Die Blechtrommel*, waarin hij de geschiedenis van Danzig, van het opkomende nazidom, van de tweede wereldoorlog, van de vernietiging van Duitsland en van het beginnende Wirtschaftswunder laat zien in een dwerg, Oskar, die besloot na zijn derde jaar niet meer te groeien, als onmondig kind behandeld wordt, maar alles begrijpt wat er om hem heen gebeurt. Hij kan wat hij beleeft alleen maar uiten in het trommelen op zijn blikken kindertrommel, die men hem laat, omdat hij al zoveel moet missen.
Alles wat gebeurt tussen zijn derde en zijn dertigste jaar vernemen we door zijn verhaal, dat hij in de psychiatrische kliniek opschrijft, deels in de ik-vorm, deels in de derde persoon. Alle grote gebeurtenissen worden niet vermeld, wij komen ze te weten door Oskars reaktie.
Er is een film gemaakt, gebaseerd op het boek en ofschoon de regisseur buitengewoon pakkende scènes heeft gefilmd en ofschoon hij voor Oskar een ontroerend spelende jongen had gevonden, toont ook deze film, dat een roman met diepgang niet gefilmd kan worden omdat wat getoond wordt de opperhuid is. Voor degene, die het boek kent, zijn de gefilmde fragmenten kleine suggesties van wat het boek bood. Maar dat deze film op zich zelf een kunstwerk is is voor mij niet twijfelachtig.
Het boek, één grote understatement van alle gruwelen die gebeurd zijn, zal voor lange tijd het antwoord geven op de vraag hoe het was, de vraag die jonge mensen zo indringend stellen.

H. BONGER

Auteurs in dit nummer

Dr. H. Bonger is historicus en auteur van de biografie van Coornhert.
Dr. H. Bianchi is hoogleraar criminologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.
Mr. M. J. M. Salden is wetenschappelijk medewerker aan het criminologisch instituut 'Bonger', Gemeentelijke Universiteit Amsterdam.
Dr. J. Szcepánski is directeur van het sociologisch en filosofisch instituut van de Poolse Academie van Wetenschappen.
Mr. W. H. Nagel is emeritus-hoogleraar in de criminologie en penologie aan de Rijksuniversiteit Leiden.

Rektifikaties

Militaire reserach en ontwikkeling, de motor van de bewapeningswedloop?
Onder deze titel, maar dan zónder vraagteken, is in het vorige nummer een artikel opgenomen van Dr Ir E. A. Muijderman. De auteur hecht aan toevoeging van het vraagteken: *"(. . .) want hoewel militaire research en ontwikkeling een zeer gewichtige faktor in de bewapeningswedloop is (die vrijwel steeds wordt "vergeten") is het natuurlijk niet de enige faktor".*
Op pagina 58, vier regels van onderen, moet de chronologische volgorde zijn: 'massive retaliation' (± 1950), 'M.A.D.' (± 1960), 'flexible options' (± 1975). Het begrip 'flexible respons' is een NATOstrategie, in feite een voorloper van wat de VS nu de 'flexible options' strategie (= counterforce strategie) noemen.
Op pagina 61 moet achter het vierde streepje gelezen worden: De hulp aan onderontwikkelde gebieden door de ontwikkelde landen is een derde van wat ze aan militaire research en ontwikkeling uitgeven.

35 Jaar vredesstrijd: een reportage
Op de laatste pagina (96) van het vorige nummer, in de bespreking van het boek van Neuman, is een nogal betekenisvol woordje *"geenzins"* weggevallen, waardoor de strekking volslagen in het tegendeel is omgeslagen. Dit *"geenszins"* moet gelezen worden tussen het einde van de 18e regel van onder en het begin van de regel erna. Schaper vond het namelijk, evenals Röling, toch wel prettig dat het Slotdocument van de Speciale Ontwapeningsconferentie van de V.N. er compleet in staat, omdat dit toch meer omvat dan Neuman er zelf uitgehaald heeft.

REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT VOOR WETENSCHAP EN KULTUUR

Redaktie:
Dr. H. Bonger, Prof. Dr. J. C. Brandt Corstius, Drs. E. v. d. Hoeven, P. Krug, Prof. Dr. J. P. van Praag, Drs. L. Reerink, Prof. Dr. B. W. Schaper, P. Spigt, Drs. R. Tielman.

Redaktie-secretaris: Drs H. P. J. Boelaars

Druk: Storm BV, Utrecht
ISSN: 0034 - 37 49

Het abonnement loopt van 1 januari tot en met 31 december.
Abonnementsprijs f 32,50 (voor studenten en CJP-houders f 25,—);
losse nummers f 8,50.

REKENSCHAP is een uitgave van de Humanistische Stichting Socrates,
Oudegracht 152 - Postbus 114, Utrecht (tel.: 030 - 31 81 45).

Voor betalingen van donaties, kontributies en abonnementsgelden giro 58.22.93
t.n.v. de Humanistische Stichting Socrates.

De HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES,

een werkstichting van het Humanistisch Verbond:

om de doordenking van de wetenschappelijke en kulturele achtergrond van het moderne humanisme te bevorderen

om de mogelijkheden te scheppen voor een uitwisseling van gedachten omtrent de fundamentele vragen waarvoor het humanisme geplaatst wordt

om door publikaties op wetenschappelijk nivo het moderne humanisme te verdiepen en te verbreiden

Vormen van deelneming:

a. donatie van tenminste f 35,— per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen

b. kontributie van tenminste f 17,50

Donateurs worden tevens als kontribuanten beschouwd.