

RUIMTE VOOR VERGEVING?

Een christelijk-ethisch perspectief

Vergeving is in de hedendaagse wijsgerige ethiek geen populair begrip. In de handboeken ethiek komt men het lemma "vergeving" niet of nauwelijks tegen. Hoogstens stuit men op een verwijzing naar enkele religieuze tradities, waarvan zich de wijsgerige ethiek sinds de Verlichting heeft "geëmancipeerd"¹. Voor de christelijke ethiek daarentegen geldt vergeving als een — hoewel moeilijk, toch — centraal begrip. Reinhold Niebuhr spreekt over de leer van de vergeving als van "de kroon op de christelijke ethiek", Paul Lehmann doet daarvoor niet onder toen hij van vergeving als haar *summum bonum rept*².

Er bestaat blijkbaar een contrast tussen de wijsgerige, seculiere ethiek enerzijds en de christelijke ethiek anderzijds in het gewicht dat men aan vergeving toekent. Met dit essay hoop ik te laten zien hoezeer de seculiere ethiek zichzelf tekort doet door niet of nauwelijks van vergeving te willen weten. Tegelijk meen ik dat de christelijke ethiek op haar beurt zichzelf niet minder te kort doet, wanneer zij aan vergeving een exclusief religieuze of kerkelijke strekking toe wil kennen; vergeving is een "wereldlijker", seculierder zaak, dan zij vaak voor waar wil hebben.

Het liberale zelf

In de ogen van de christelijke traditie is de mens voor alles een ontvanger van vergeving, die vergeving geeft (Mat. 18:21-35). Deze mensvisie is — als zij dat al ooit geweest is — in onze liberale cultuur niet zo populair meer. Het liberale denken centreert zichzelf rondom de autonomie van het individu. Zijn morele identiteit (zijn zelf) gaat vooraf aan en overstijgt de relaties die het aangaat en afbreekt. Het individu is (idealiter) soeverein bezitter van zijn eigen leven. Het ziet zijn verhoudingen met anderen het liefst in termen van

¹ Zie b.v. P. SINGER (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, 1991.

² R. NIEBUHR, *An Interpretation of Christian Ethics*, New York, Londen, 1932, p. 223; P. LEHMANN, Forgiveness, in: J. MACQUARRIE en J. CHILDRESS (eds.), *A New Dictionary of Christian Ethics*, Londen, 1968, p. 233-236, 234.

een contract dat kan worden aangegaan en verbroken op de voorwaarden die het zelf in vrijheid vaststelt. Dit contract is wederkerig: het erkent de morele gelijkwaardigheid van de ander. Men is elkaar schuldig waartoe men zich heeft verplicht, niet meer en niet minder. Als de schuld niet kan worden vereffend, dan volgt het verbreken van de relatie. Niemand is op grond van de vrijheid van zijn individuele autonomie *verplicht* een relatie te blijven onderhouden of te herstellen met iemand die schuldig tegenover hem of haar staat. Vergeven? Dat kan, en het strekt iemand wellicht tot eer. Maar het hoeft niet en men kan het van niemand verwachten, laat staan eisen. In de liberale ethiek is vergeving een wat in de christelijke traditie een overtollig werk genoemd werd, een *opus supererogationis*³. Zij is geen morele eis. Daartegenover is eerder onvergeeflijkheid in sommige gevallen — als er geen sprake is van spijtbetuiging en genoegdoening of als de morele schuld daarvoor te groot is — een morele plicht. Daarmee bewaart men immers zijn eigen waardigheid en zijn zelfrespect, terwijl men ook de kwaadstichter in zijn autonomie intact laat⁴. Als hij wil, moet elke liberale "zondaar" — met de dichter Willem Kloos — zijn eigen zonden mee in zijn graf kunnen nemen.

Het liberale zelf beschouwt zijn relaties als ophaalbruggen, die het op elk gewenst moment kan op- en neerlaten. Het zelf in dit mensbeeld is een eiland van neutraliteit dat, als Zwitserland in oorlogstijd, zijn morele integriteit denkt te kunnen bewaren door van niemand in het bijzonder loyaliteit te verwachten, en met niemand in het bijzonder solidair te zijn. Tolerantie is de hoogste liberale deugd; men houdt er geen speciale vrienden en vijanden, en geen publiek moreel oordeel over de persoon en het gedrag van anderen op na.

Het liberale zelf is een individu zonder *geschiedenis* en *lotsverbondenheid*. Zijn morele individualisme en relativisme impliceert ook dat er geen sprake is van collectieve schuldervaring, het deel uitmaken van een schuldgemeenschap. (En slechts wie van schuld weet, weet ook van vergeving). Het oordeel, de erkenning en de vereffening van schuld tussen twee partijen houdt in dat beide zoeken naar een zelfde morele standaard ten opzichte waarvan de schuld kan worden vastgesteld. Maar voor een liberaal mensbeeld bestaat er tussen individuen slechts een moreel niemandsland. Wat rest zijn op zijn hoogst *schuldgevoelens* bij de één en het *gevoel* slachtoffer te zijn bij de ander. Gregory Jones spreekt in dit verband van "therapeutisering van de ver-

geving": vergeving wordt hoogstens een onderdeel in de mentale gezondheidstraining van het zichzelf realiserende individu⁵.

Een christelijk geïnspireerde antropologie zal daarentegen benadrukken dat het leven en het lot van anderen onvervreemdbaar deel uitmaakt van de menselijke identiteit, een intrinsieke verbondenheid zowel in de tijd als in de ruimte. Wij zijn als mensen in elkaars handen overgeleverd. Die maken ons, maar breken ons ook⁶.

Goedkope genade: de verkerkelijking van de vergeving

Dat de hedendaagse cultuur zich verwijderd van het christelijke spreken over schuld en vergeving, is niet alleen de schuld van de cultuur die afscheid neemt van haar christelijke bronnen, maar ook van de kerk, die ontrouw is geworden aan haar oorsprong. De kerk heeft een *goedkope vergeving* gepredikt, en de genade als een theologisch principe, als een vanzelfsprekend a priori, een algemene waarheid gehanteerd. De goedkope genade is een doodsvijand van de kerk geweest, die zij in haar eigen boezem heeft gekoesterd. Bonhoeffer stelde haar aan de kaak in de jaren dertig, toen het nazibewind de gruwelijkste misdaad in de geschiedenis van de mensheid aan het voorbereiden was en de kerk zondag aan zondag vanaf de kansel de vergeving van God bleef verkondigen, zonder de zondaar en zijn zonde aan te klagen. Het is geen wonder dat de wereld van die vergevingsboodschap na de oorlog niets meer moet hebben.

Het zijn met name joodse overlevenden van de Holocaust die de goedkope vergeving hebben geheeld. "Een wereld waarin de vergeving almachtig is, wordt onmenselijk", schreef E. Levinas. En: "Hij die wereld geschapen heeft kan de misdaad die de ene mens tegen de andere pleegt niet verdragen, niet vergeten"⁷. Levinas beroept zich op de theologie van de joodse traditie, maar men kan zich afvragen of het niet meer nog de onvoorstelbare geschiedenis van het joodse lijden is die door de kerk gedoogd, ja afgeroepen is, dat zijn verzet tegen de vergeving heeft gevoed⁸.

⁵ L.G. JONES, *Embodying Forgiveness. A Theological Analysis*, Grand Rapids, 1995, p. 47 e.v.

⁶ Vergelijk K.E. LOGSTRUP, *Die ethische Forderung*, Tübingen, 1959, p. 7 e.v.

⁷ E. LEVINAS, *Difficile Liberté*, Parijs, 1963, p. 37.

⁸ Vergelijk ook V. JANKÉLÉVITCH, *L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, Parijs, 1986, met name p. 43, 48, 50, 75.

³ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford, 1971, p. 117.

⁴ J. MURPHY, A Forgiveness and resentment, in: J.G. MURPHY en J. HAMPTON (eds.), *Forgiveness and Mercy*, Cambridge, 1988, p. 14-34, 18 e.v.

Tanchelijn. Mensen worden dan meedogenloos aan elkaars oordeel overgeleverd, samenleven wordt een eindeloze cirkelgang waarin ze elkaars erkenning zoeken, maar aan elkaars verwachtingen niet kunnen voldoen en onder elkaars oordeel moeten bezwijken. Dan krijgen we een genadeloze samenleving die alleen nog maar eist, maar niets geeft, omdat ze ook niets te vergeven heeft. "Gott vergibt, die Öffentlichkeit nicht", luidde ooit een titel van een Duits discussieprogramma¹².

Daarom heeft de ethiek vergeving nodig. Daarom — zo kunnen we eraan toevoegen — heeft de ethiek ook het bijbelse spreken over vergeving nodig. Die toevoeging komt niet voort uit apologetische interesse. Zij kan zich van steun verzekerd weten uit onverdachte hoek. Het is de joodse filosoof Hannah Arendt, die in haar klassieke studie *The Human Condition* een pleidooi voert voor vergeving in de sociale ethiek¹³. Zij beschouwt de samenleving niet in de liberale zin als een constructie van autonome individuen, maar als een netwerk van relaties, waarin mensen deel hebben aan elkaars levensverhaal. Relaties tussen mensen zijn niet in termen van doel en middel te omschrijven. Ze zijn ook niet te beheersen, zoals een handwerksman zijn materiaal beheerst. Ze hebben een eigen statuut, en bestaan niet anders dan in het milieu van handelingen (*praxis*) en taal. Het gebinte van de samenleving bestaat uit dit kwetsbare web van het intersubjectieve "er tussen" ("*in between*") van het handelen en de taal. Het kenmerkende van dit handelen is echter dat het in zijn feitelijkheid principieel onomkeerbaar is en in zijn gevolgen onvoorspelbaar. Het verleden is niet te herroepen, de toekomst is ongewis.

Dat maakt samenleven tot een hachelijke zaak. Er zijn twee remedies — Arendt spreekt in dit verband zelfs van een "verlossing" — tegen de onomkeerbaarheid en de onvoorspelbaarheid van het menselijke handelen: de vergeving en de belofte. Arendt beschouwt beide niet als een transcendent gave, maar nadrukkelijk als *menselijke* mogelijkheden die vanuit de noodzaak van het samenleven zelf geboren worden. Zonder vergeving zouden de daden uit het verleden als een zwaard van Damocles boven het hoofd van elke nieuwe generatie blijven hangen, en zouden we slachtoffer blijven van het verleden. Zonder het maken van beloften zouden we niet duurzaam met elkaar in relatie kunnen treden. Beloften scheppen eilandjes van zekerheid in een oceaan van onzekerheid. Vergeven en beloven hangen samen, in zoverre ze beide het samenleven als een vorm van wederzijdse afhankelijkheid, een *pluraliteit* beschouwen: we kunnen onszelf niet vergeven net zo min als een belofte die we alleen aan onszelf doen iets betekent. We zijn wezenlijk aangewezen op anderen, op hun voorbijgaan aan onze morele schuld tegenover

¹² Vergelijk ook R. BURGGRAEVE, die schrijft over de "terreur van de ethiek", in zijn: *De bijbel geeft te denken*, Leuven, Amersfoort, 1991, p. 221.

¹³ H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, Londen, 1957 p. 235 e.v.

hen, waarmee zij ons bevrijden van ons verleden, op hun vertrouwen dat we in de toekomst dezelfde fout niet meer zullen maken, waarmee ze ons onze vrijheid hergeven¹⁴.

Het inzicht dat in een gemeenschap van mensen die duurzaam met elkaar samen willen leven vergeving een noodzaak is, danken we, aldus Arendt, aan Jezus van Nazareth en zijn invloed op onze westerse cultuur. Hij is de "*discover of the role of forgiveness in the realm of human affairs*"¹⁵. Nu verdient dat woord "ontdekker" wel enige nuance. Het suggereert alsof vergeving een christelijke uitvinding is. Die suggestie zou onder meer het valse dualisme kunnen bestendigen tussen de "joodse" God van vergelding en een "christelijke" God van vergeving. Niets is minder waar. De Hebreeuwse bijbel spreekt minste zo indringend over vergeving als het Nieuwe Testament over vergelding (vergelijk voor dat laatste bijvoorbeeld Rom. 12: 19, maar ook de Apocalyps). JHWH is in de Hebreeuwse Schrift een God die "barmhartig is en genadig, lankmoedig, groot van goedertierendheid en trouw, die goedertierendheid bestendigt aan duizenden, de ongerechtigheid, overtreding en zonde vergeeft" (Ex. 34: 6 v., vergelijk Joël 2: 13; Jona 4: 2). Hij weet ook van straf en vergelding, maar het derde en vierde geslacht dat Hij daarmee bezoekt staan in geen verhouding tot de duizenden geslachten die in Gods vergeving delen. In de priesterlijke geschriften is dit geloof uitgedrukt in de inzetting van een Grote Verzoendag, waarin de priesters ritueel de overtredingen van heel het volk verzoenen. In de vierde bede in de liturgie van Jom Kippoer wordt het boek Jona gelezen, het verhaal van de profeet die met humor te kijk wordt gezet als de jood die niet van vergeven wil weten, in tegenstelling tot de God van Israël zelf¹⁶. In de instelling van het jubeljaar (Levit. 25: 10 v.), kan men zelfs zeggen dat de vergeving tot wet geworden is¹⁷. In een aantal bijbelse geschiedenissen — de beroemdste is de geschiedenis van Jozef, waarin het kwaad van mensen door God "ten goede wordt gedacht" (Gen. 50: 20), maar ook te denken is aan de verzoening tussen Jacob en Esau (Gen. 32 en 33) — wordt van Gods vergevende karak-

¹⁴ "But trespassing is an everyday occurrence which is in the very nature of action's constant establishment of new relationships within a web of relations, and it needs forgiving, dismissing, in order to make it possible for life to go on by constantly releasing men from what they have done unknowingly. Only through this constant mutual release from what they do can men remain free agents, only by constant willingness to change their minds and start again can they be trusted with so great a power that to begin something new", A. ARENDT, *op. cit.*, p. 240.

¹⁵ *Ibid.*, p. 238.

¹⁶ A. ABECASSIS, L'acte de mémoire, in: O. ABEL (ed.), *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Parijs, 1991, p. 148-168, 168.

¹⁷ F. SMYTH, La transgression des origines, in: O. ABEL (ed.), *op. cit.*, p. 62-82, 80.

ter verhaald¹⁸. In de profetische literatuur ten slotte overheerst het beeld van een vergevingsgezinde God, die zijn barmhartigheid boven zijn toorn laat prevaleren (vergelijk Hos. 11: 8 v.; Jer. 3: 12; Jes. 54: 8). Het beeld van deze vergevende God is ten tijde van Jezus ook gemeengoed in het jodendom¹⁹.

Waarschijnlijk zou Arendt die alles vanuit haar eigen joodse traditie ook onderschrijven. Waarom dan toch exclusief Jezus opgevoerd als de "ontdekker" van vergeving? Omdat zij er iets aan toevoegt: Jezus laat de vergeving een nadrukkelijke rol spelen "in the realm of human affairs". Hij maakt van vergeving meer dan een religieuze categorie; voor hem wordt vergeving een eis uit de politieke ethiek. Arendt legt alle nadruk op Jezus' geniale inzicht in de structuur van het duurzaam menselijk samenleven²⁰. Jezus haalt in zijn prediking en zijn levenspraktijk de vergeving als het ware uit de hemel en verklaart haar tot menselijke noodzaak én mogelijkheid. Oude Testament en Nieuwe Testament staan niet tegenover elkaar als recht tegenover liefde. Wet tegenover Evangelie, God der wrake en God van liefde, vergelding en vergeving. Evenmin verhouden zij zich als voorwaardelijke tegenover onvoorwaardelijke vergeving: ook christelijke vergeving impliceert bekering (vergelijk het "opdat" en het "indien" uit Mar. 11: 25 v.). De prometheïsche revolutie die Jezus ontketent — en daarmee radicaliseert hij zijn joodse traditie — is dat hij het goddelijk vuur van de vergeving voor ons uit de hemel heeft gehaald, en heeft laten zien dat het als een mogelijkheid en noodzaak in ons eigen handelen ligt besloten. "Uw zonden zijn u vergeven", zegt Jezus tegen de verlamde te Kapernaüm. "Wie kan zonden vergeven dan God alleen?", reageren dan de schriftgeleerden en Farizeeën ontzet. Maar Jezus antwoordt "dat de Zoon des Menschen macht heeft op de aarde zonde te vergeven" (Luc. 5: 17-25). Voor Arendt valt alle nadruk hier op dit "op aarde". Niet alleen God heeft blijkbaar de macht om te vergeven, vergeven is een *menselijk* vermogen. Sterker nog: de vergeving van God wordt door Hem zelfs afhankelijk gemaakt van de menselijke vergeving. Jezus' commentaar op de

¹⁸ Zelfs in het verhaal van Kaïn en Abel toont God zich in zekere genadig door aan de wraak een halt toe te roepen (Gen. 4: 13-16). Zie hierover D.W. SHRIVER jr., *An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics*, Oxford, 1955, p. 22 e.v. Over Jozef, zie de bijdrage van C. HOUTMAN, in: C. HOUTMAN, e.a. (red.), *Ruimte voor vergeving*, Kampen, 1998, p. 31-44. Vergelijk ook T.L. HETTEMA, *Reading for Good. Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Ricoeur's Hermeneutics*, Kampen, 1996.

¹⁹ E.P. SANDERS, *The Historical Figure of Jezus*, Londen, 1993, p. 34. Zij is gemeengoed gebleven in de rabbijnse traditie. Zie L.E. NEWMAN, *The Quality of Mercy: On the Duty to Forgive in the Judaic Tradition*, *Journal of Religious Ethics*, vol. 15/2, herfst 1987, p. 155-172.

²⁰ Wat Socrates betekende voor ons inzicht in wat denken is, betekent Jezus voor ons inzicht in het handelen, oordeelt Arendt (A. ARENDT, *op. cit.*, p. 246 v.).

bede uit het Onze Vader "en vergeef ons onze schulden gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren" luidt: "Want indien gij de mensen hun overtredingen vergeeft, zal uw hemelse Vader ook u vergeven; maar indien gij de mensen niet vergeeft, zal ook uw Vader uw overtredingen niet vergeven" (Mat. 6: 14 v.). Dit voorwaardelijk karakter van de goddelijke vergeving wordt nog eens krachtig ondersteund door de gelijkenis van de slaaf die een grote schuld door zijn heer wordt kwijtscholden, maar die op zijn beurt een kleine schuld aan een medeslaaf niet wil kwijtschelden (Mat. 18: 21-35). Zijn lot ten slotte is foltering in plaats van de aanvankelijke kwijtschelding. "Alzo zal ook mijn hemelse Vader u doen, indien gij niet, een ieder zijn broeder, van harte vergeeft" (vs. 35, vergelijk Mar. 11: 25; Luc. 17: 3 v.). Jezus ethiseert hiermee de goddelijke vergeving en ontdoet haar van haar cultische en rituele kader. Hij vergeeft de mensen thuis in Kapernaüm, niet meer in de tempel in Jeruzalem. Zo leidt hij de vergeving binnen "in the realm of human affairs".

In de visie van Arendt introduceert Jezus in zijn levenspraktijk en in zijn gelijkenissen de gedachte van vergeving als een gewoon dagelijks handwerk, tot zeven maal per dag (Luc. 17: 4), ja als het moet nog meer: tot zeventig maal zeven maal (Mat. 18: 22). Het oordeel over wat in onze ogen onvergeeflijke misdaden zijn, waarin zich in de omvang en de aard van het kwaad het "radikal Böse" openbaart — als de kwaaddoener willens en wetens bij het kwaad insisteert of omdat het kwaad groter is dan wij zouden kunnen bestraffen; de joodse Arendt legt zich hier, zo kort na de oorlog, in haar beschrijvingen een uiterste ascese op — dat oordeel komt toe aan God zelf op zijn Dag des Oordeels, als het tijd is voor de vergelding (*apodounai*), en niet meer voor vergeving (*aphiemi*) (Mat. 16: 27). Maar in het gewone leven biedt vergeving volgens Arendt een weldadige opening en is zij in staat om vastgelopen verhoudingen weer vlot te trekken. Zij is daarmee het exacte tegendeel van wraak, die dader en slachtoffer eindeloos in de cirkel van het kwaad gevangen houdt, door deze rollen eenvoudig om te keren. Wraak is gebaseerd op repetitie, je kunt op elke klap een tegenklap verwachten. Vergeving daarentegen is een creatieve innovatieve daad, die niet te voorspellen is, ook niet verwacht mag worden; met de plicht tot vergeving correspondeert geen recht. De vergeving is in de optiek van Arendt daarmee eigenlijk een handeling *par excellence*: hier doet een mens werkelijk iets *nieuws*.

De structuur van vergeving

Arendts situering van de christelijke vergeving "in the realm of human affairs" verdient steun. Jezus introduceerde de vergeving als noodzaak en mogelijkheid voor elke vorm van duurzaam menselijk samenleven. De vraag die Jozef uiteindelijk merkwaardig in het midden laat en uiteindelijk voor

van deze genoegdoening. Het is een straf die de vergevene met "over-gave" vrijwillig op zich neemt, ja die hij zichzelf oplegt.

Er zit misschien nog een ander aspect aan dit exces. Een voorwaarde voor de voortgang van het vergevingsproces is de acceptatie van de genoegdoening door het slachtoffer. Het *slachtoffer* vergeeft in laatste instantie. Het is alsof Zacheüs in dit verhaal, waarbij Jezus met zijn initiatief plaatsvervangend is vooruitgelopen op de rol van zijn slachtoffers, de kans dat het slachtoffer van de afpersing de herstelbetalingen niet zal accepteren tot een minimum wil beperken.

Is vergeving dan wel iets anders dan *gerechtigheid*? Ook de retributieve rechtvaardigheid is immers gericht op herstel van wederkerigheid, en eist daarvoor genoegdoening en sancties. Er bestaat in dit opzicht een duidelijke structuurverwantschap tussen rechtvaardigheid en vergeving. Het verschil lijkt mij te liggen in de radicaliteit waarmee de subjectiviteit van dader en slachtoffer in het proces betrokken is. Het vergevingsaanbod van het slachtoffer, de wroeging en de wil tot genoegdoening van de dader maken hen tot andere mensen voor zichzelf en tegenover elkaar. In de gezamenlijke wil tot erkenning van het verleden die leidt tot een gedeelde lezing van de feiten, in de wil tot het aangaan van nieuwe betrekkingen transcendeert de vergeving de rechtvaardigheid en wordt iets van liefde zichtbaar. Zij raakt en verandert het hart.

Het begin van de vergeving ligt in Jezus' initiatief. De cirkelgang van geweld en wraak, kwaad ondergaan en de ander kwaad doen kan vaak — dat blijkt in politieke conflicten — niet anders dan van buitenaf (*extra nos*) worden doorbroken. *Eén moet de eerste zijn*; of als belangeloze middelaar van buiten, of als betrokkene, die zich buiten de cirkel van geweld en wrok plaatst. In beide gevallen is er sprake van een schepping uit het niets. *Ex nihilo*. Een risicovolle daad, die niet is voorgegeven, niet vanzelf spreekt. Iets werkelijk nieuws. Er zit een transcendent moment in de vergeving. Het inzicht dat er geen toekomst voor de betrokken partijen is, dan een gezamenlijke, is een voorwaarde voor vergeving, maar leidt op zichzelf niet tot vergeving. Het inzicht dat een zich ingraven in het eigen gelijk van de slachtofferrol, of de ontkenning van de eigen schuld door de dader een doodlopende weg is, is op zichzelf nog niet voldoende²⁴. Iemand moet — zoals de zoon in de gelijkenis van de Verloren Zoon (Luc. 15: 20) — *opstaan* en weg van de vergeving daadwerkelijk inslaan. In het verhaal van Zacheüs belichaamt Jezus deze rol. Hij is niet zelf het proces van vergeving, maar brengt het op gang. Hij spreekt Zacheüs aan en nodigt hem uit tot het oefenen van gemeenschap, een kunst die deze als morele outsider allang was verleerd. Hij wordt door Jezus echter niet op zijn schuld, maar bij zijn roepnaam aangesproken:

²⁴ In veel politieke verzoeningsprocessen is dat creatieve moment van de bemiddelaar of de plaatsvervanger ook zichtbaar. Vergelijk D.W. SHRIVER jr., *op. cit.*

"Zacheüs, kom vlug naar beneden, want heden moet ik in uw huis vertoeven" (vs. 5). Hier geschiedt meer dan recht, hier is sprake van liefde.

De bron van vergeving ten slotte — of moeten we zeggen: om te beginnen? — is in dit alles uiteindelijk God zelf. De creatieve, status quo doorbrekende oproep tot Zacheüs die het proces van vergeving inzet, wordt door Jezus geheel in het kader van zijn zending geplaatst. "De Zoon des mensen is gekomen om het verlorene te zoeken en te redden" (vs. 10). Het messiaans-eschatologisch bewustzijn waaruit Jezus leeft, maakt van de vergeving een urgente zaak. Het is de ver-gevende Vader die eindeloos geeft en her-geeft (Luc. 15: 12-32)²⁵, die in Jezus present is.

In dit verband laat de politieke filosofie van H. Arendt ons enigszins in de steek. Zij probeert Jezus' sociale "ontdekking" van de vergeving als het ware geheel te "onttheologiseren", door haar los te pellen uit de overweldigende Godservaring waarin zij ligt ingebed²⁶. Jezus' intense en intieme omgang met de gevende God leidt echter niet alleen tot de "ontdekking" van de vergeving, maar vindt in deze ervaring ook haar enige ultieme rechtvaardigingsgrond. Er zit in de vergeving een scheppend genade-moment, een breuk tussen verleden en toekomst "senkracht von oben", die leidt tot een omslag, een bekering in en tussen mensen, die het onmogelijk maakt haar als een vanzelfsprekendheid of als een eis te presenteren. Dat heeft consequenties voor de ethiek. Vergeving kan mijns inziens ook niet als een morele regel, of als een algemene morele verplichting worden omschreven. Vergeving is een goed, geen plicht. Hoogstens is het een verplichting voor hen die, zoals christenen, deze plicht vrijwillig op zich genomen hebben. In die zin is vergeving een *religieuze* "plicht" (waaraan christenen vaak niet voldoen, omdat ze niet kunnen, of ook omdat ze dat in naam van de moraal niet willen)²⁷.

²⁵ Dat betekent niet dat boete en bekering achterwege kunnen blijven. Ook in de oproep tot bekering is God de onophoudelijk gevende en her-gevende.

²⁶ Volgens H. ARENDT, *op. cit.*, p. 238 e.v.: "The fact that he — dit is Jezus van Nazareth, FdL — made this discovery in a religious context and articulated it in religious language is no reason to take it any less seriously in a strict secular sense". ARENDT rekent de vergeving tot "certain aspects of Jezus of Nazareth which are not primarily related to the Christian message but sprang from experiences in the small en closely knit community of his followers".

²⁷ Een ingezonden brief uit een krant in februari 1998: "Kun je vergeven? Ik weet het niet. Wie zegt dat ik de man moet vergeven die in februari vorig jaar mijn oudste dochter vermoordde? Hij zelf zegt het niet eens, vraagt er ook niet om. Kan ik hem vergeven? Ik zou het niet weten hoe, zonder mijn dochter te beledigen". In een interview daarop volgend verklaarde hij: "Wat me hoog zit is het gemakkelijke gepraat over vergeving, waar ik overigens zelf ook altijd aan mee heb gedaan. (...) Ik geloof ook niet dat vergeven koste wat kost een christelijke opdracht is. (...) De bijbel is geen etiquette-boek, geen 'Hoe hoort het eigenlijk'. De bijbelse verhalen zijn verhalen van mensen. Over hun kracht en onmacht. Over wat sommigen op bepaalde momenten konden en anderen niet. Ik zeg

Vergeving is een proces, een communicatieve kringloop tussen dader en slachtoffer, een keten waaruit geen schakels kunnen worden weggebroken, zonder dat het proces stagneert. Maar wat als de dader geen wroeging ervaart, niet van genoegdoening weten wil, of onbereikbaar (bijvoorbeeld overleden) is? Is vergeving dan wel mogelijk? Het christelijk spreken over vergeving nodigt hier uit tot een uiterste stap, zonder tot daar te dwingen: het slachtoffer doet die stap als het het onvermogen of de onwil van de dader om de last van het schuldige verleden te dragen zelf op zich wil nemen. Degene aan wie kwaad berokkent is, draagt zo het kwaad en zijn gevolgen als het ware dubbel: één keer als slachtoffer, en nog één keer in de acceptatie van het feit dat de dader de schuld nooit meer goed zal maken. Zo wordt de dader in zekere zin zijn onvergeeflijkheid vergeven. Men zou in dit verband van een "plaatsvervangend offer" kunnen spreken, naar analogie van het verhaal dat de christelijke traditie van Christus vertelt²⁸. Maar ik denk dat dit spreken over vergeving gaat tot voorbij de reële grens van wat tot de menselijke mogelijkheden behoort. Hier is sprake van heiligheid. En men kan van anderen niet eisen, wat men van heiligen eist (Levinas).

De kerk als vergevingsgemeenschap - vergeving als sociale praktijk

In de kring van Jezus' leerlingen werd vergeving als een van God gegeven, menselijke noodzaak en mogelijkheid in de vorm van een sociaal experiment ingeoefend. De reeds aangehaalde gelijkenis van de vergeven, maar niet-vergevende slaaf (Mat. 18: 21-35) wijst op de intrinsieke samenhang van de ervaring van goddelijke en menselijke vergeving. Aan het daaraan voorafgaande schriftgedeelte laat zich illustreren hoezeer de Jezusgemeenschap het proces van vergeving ook praktiseerde, en er een institutionele vorm voor zocht: "Indien uw broeder zondigt, ga heen, bestraf hem onder vier ogen. Indien hij naar u niet luistert, neem dan nog een of twee met u mede, opdat op de verklaring van twee getuigen of van drie elke zaak vaststa. Indien hij naar hen niet luistert, zeg het dan aan de gemeente (*ekklesia*). Indien hij naar

ook niet 'Wat zal ik blij zijn als ik het ooit kan'. Ik weet niet of ik het moet kunnen. Ik weet alleen dat ik het nu niet kan" (*Trouw* van 6 februari 1998).

²⁸ J.E. HARE, *The Moral Gap. Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*, Oxford, 1996, p. 240 e.v.

de gemeente niet luistert, dan zij hij u als heiden en tollenaar" (Mat. 18: 15-18)²⁹. Duidelijk wordt in deze woorden — waarin het onderscheid tussen de tijd vóór Pasen en na Pasen vervloeit — hoezeer Jezus' vergevingspraktijk school maakt in de gemeente. Maar Jezus lijkt vergeving niet te willen beperken tot de kring van de zijnen. Hij spreekt niet alleen over de broeders in het bijzonder, maar over de mensen in het algemeen. "Want indien gij de mensen hun overtredingen vergeeft, zal uw hemelse Vader ook u vergeven, maar indien gij de mensen niet vergeeft, zal ook uw Vader uw overtredingen niet vergeven" (Mat. 6: 14 v.).

De opstandingservaring wordt in de jonge gemeente geïnterpreteerd als een vernieuwing van de schepping, vernieuwing ook van de oude sociale verhoudingen, zoals die onder Jezus was begonnen. Na Pinksteren zet de kerk dan ook Jezus' vergevingspraktijk voort. "Ontvangt de Heilige Geest. Wie gij hun zonden kwijtscheldt, die zijn ze kwijtgescholden; wie gij ze toerekent, die zijn ze toegerekend", geeft de Opgestane in het Johannesevangelie aan zijn discipelen mee (Joh. 20: 21)³⁰. Voor de vroege gemeente is vergeving in het spoor van Jezus geen principe, geen idee, geen gevoel, maar een *sociale praktijk*³¹. De gemeente schenkt vergeving in zijn Naam (Luc. 24: 47; Hand. 7: 60; 10: 43; Joh. 2: 12). Niet meer de persoon van Jezus, maar de herinnering aan Hem in zijn verhalen, en het symbool van de doop (Hand. 2: 38; Hebr. 6: 1 v.; vergelijk Mar. 1: 4 en par.) en het avondmaal (Mat. 26: 28) stellen de autoriteit van Gods "zuvorkommendes Handeln" in zijn vergeving present. De gemeente verstaat zichzelf als eschatologische gemeenschap, waarin de oude, onvergeeflijke mens vernieuwd wordt in een proces van heiliging, een "politics of forgiveness" (McClendon). "Weest jegens elkander vriendelijk, barmhartig, elkander vergevend zoals God in Christus u vergeving geschonken heeft" is de levenswet van deze gemeenschap (Ef. 4:32;

²⁹ De hieropvolgende passage over "binden en ontbinden" is in de geschiedenis van de Kerk verambtelijkt en gesacramentaliseerd. Zie voor een meer evenwichtige beschouwing over de verhouding van kerk, ambt, sacrament en vergeving: H. KÜNG, *De Kerk*, Hilversum, 1967 (vertaling van: *die Kirche*, Freiburg, 1967), p. 379-386.

³⁰ Vergelijk L.G. JONES, *op. cit.*, p. 130 e.v.

³¹ Vergelijk L.G. JONES, *op. cit.*, *passim*, in navolging van A. MACINTYRE, *After Virtue*, Londen 1981. A. MACINTYRE, *op. cit.*, p. 187, omschrijft "practice" in een Aristotelische zin als "any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity". Vergelijk ook J.W. MCCLENDON, *Systematic Theology. Ethics*, Nashville, 1986, p. 209 e.v., die spreekt over "the politics of forgiveness" als wezensbepalende "skill" binnen de christelijke "practice of community establishment and maintaining".

vergelijk Kor. 3: 13)³². De kerk wordt de sociale test- en oefenruimte van nieuwe sociale verhoudingen, waarin niet alleen de geweldsspiraal van de wraak, maar zelfs de vergelding van het oog om oog, tand om tand moet worden overwonnen (Mat. 5: 38 e.v.)³³. Een te hoog gegrepen ideaal? De erkenning dat men *vijanden* heeft en zal blijven houden, spreekt voor het realisme van de Jezusgemeenschap. Niet alle vijanden zullen tot vrienden worden en sommige aanvankelijke vrienden worden wellicht tot latere vijanden. Het minste — of is het het meeste? — wat van haar echter wordt gevraagd is dat zij haar vijanden *liefhoeft* (Mat. 5: 44). Men moet de morele communicatie met hen niet definitief willen verbreken. Onophoudelijk — "voor zover het van u afhangt" (Rom. 12: 18) — moet men herstel van de morele gelijkwaardigheid door de verheffing van de morele schuld als mogelijkheid open willen houden.

De politiek van vergeving

Jezus' introductie van vergeving als menselijke mogelijkheid en sociale praktijk beoogde een vernieuwing van het menselijk samenleven. Hij stond aan de beginperiode van een stedelijke, kosmopolitische cultuur, waarin vijanden en vreemdelingen steeds meer tot vormen van intensief samenleven veroordeeld zijn, ook al willen ze en kunnen ze dat in eerste instantie niet. De noodzaak tot vergeving lijkt in onze mondiale samenleving alleen nog maar toe te nemen. Er is steeds minder ruimte voor een *exit option* waarbij schulddigen en slachtoffers uit elkaars wereld verdwijnen kunnen. Zij zijn tot samenleven veroordeeld.

In hoeverre moet de christelijke gemeenschap deze vergevingspraktijk ook buiten haar eigen sociale kring willen laten gelden? Die vraag is in de ge-

³² R. BULTMANN, *aphiemi*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band I (ik gebruik de Engelse editie, Grand Rapids, 1964), p. 509-512, 512. Vergelijk ook D.W. SHRIVER jr., *op. cit.*, p. 43 e.v.; J.W. MCCLENDON, *op. cit.*, p. 219 e.v.; J.H. YODER, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, 1972, p. 115 e.v.

³³ Dat betekent niet dat er geen sprake meer is voor restitutie en straf. D.W. SHRIVER jr., *op. cit.*, p. 44 omschrijft de vroegchristelijke gemeente-ethiek als "a process of restorative justice with room in it for punitive justice". Maar straf en genoegdoening staan beide in het kader van de praktijk van een nieuwe gemeenschap die "deelt in de vriendschap van de drieënige God" (JONES). Hoe moeizaam dat proces desondanks kan verlopen illustreert Paulus in 1 Cor. 2: 5-10. Voor de kiem van vergeving die reeds in het "oog om oog, tand om tand" van de *lex talionis* zit opgesloten, zie R. BURGGRAEVE, *op. cit.*, p. 237 e.v.

schiedenis van de kerk inzet geweest van ingrijpend verschil van mening. Nu eens wordt de vergeving opgesloten in het kerkelijk sacrament, de prediking of beperkt tot de omvang van de christelijke gemeente, dan weer wordt zij zo ruimhartig uitgestort over de wereld, alsof het eschaton reeds is aangebroken.

De grootste fout die men mijns inziens in de kerk kan maken, is dat men aan de vergeving slechts een exclusief-religieuze of kerkelijke strekking toekent. Vergeving is, zo heb ik willen betogen een van God gegeven seculiere, menselijke mogelijkheid. De op één na grootste fout die de kerk kan maken, is echter dat zij de wereld tot vergeving *tot elke prijs* wil dwingen. Soms is vergeving helemaal niet aan de orde, ook christelijk gesproken niet, en maakt men er meer mee stuk dan men heelt. Soms kunnen mensen niet vergeven, en zelfs als het sociaal wenselijk zou zijn kan niemand het hen moreel afdwingen. En in sommige gevallen is spreken over vergeving, ook sociaal niet wenselijk omdat het te vroeg is of te laat, of eenvoudigweg misplaatst³⁴. De schuldige heeft geen enkele wroeging of is niet meer bereikbaar, de misdaad was te groot, de slachtoffers zijn dood en er is niemand die namens hen kan spreken. Soms kan alleen God vergeven. Dat wil zeggen: soms kunnen we mensen alleen nog in de vergeving van God aanbevelen³⁵. God is niet alleen de bron, maar ook de grens van de vergeving.

Het spreken over vergeving blijft alleen gezond en verdraaglijk, zolang het vergeving als een onmogelijke mogelijkheid blijft beschouwen.

Prof. F. de Lange

³⁴ In dit verband pleit de oecumenicus G. MÜLLER-FAHRENHOLZ, *The Art of Forgiveness. Theological Reflections on Healing and Reconciliation*, Genève, 1997, p. 80 e.v. voor de kwijtschelding van de financiële schuldenlast waarmee de rijke industrielanden de Derde Wereld economisch in hun greep houden. Het pleidooi is inmiddels in een kerkelijke actie omgezet ("Jubilee 2000"), die ernaar streeft de armste landen met ingang van het volgende millennium hun onbetaalbare schulden kwijt te schelden.

³⁵ Vergelijk het christelijk pleidooi voor woede en vergelding in het nieuwe Zuid-Afrika door W. BOESAK, *God's Wrathful Children, Political Oppression and Christian Ethics*, Grand Rapids, 1995. Zie in dezelfde contact het aangrijpende, persoonlijke pleidooi voor de *klacht* bij D. ACKERMANN, *On Hearing and Lamenting*, in: R.H. BOTMAN en R.M. PETERSON (eds.), *op. cit.*, p. 47-56. Dat zou ook mijn antwoord zijn op de bekende vraag van Simon WIESENTHAL in zijn autobiografie *The Sunflower*: wat zou jij doen als je in mijn situatie bevond: de stervende nazi-soldaat die mij om vergeving vraag om de misdaden die hij begaan heeft aan mede-joden daadwerkelijk vergeven, niet vergeven, of — zoals WIESENTHAL zelf deed — zwiingend opstaan en vertrekken. Het antwoord van G. JONES: "I cannot speak for your victims — and perhaps, I cannot even speak for myself — but in, the name of God I embrace you, and I tell you: 'Your sins are forgiven'" (*op. cit.*, p. 288) gaat mijns inziens een stap te ver. Wij kunnen beroep doen op God, maar ons niet in zijn plaats stellen.