

RUIMTE VOOR VERGEVING – TER INLEIDING

F. de Lange

Een dubieus en hachelijk woord

In een krantenrubriek over ‘Dierbare woorden’ schreef Cornelis Verhoeven een stuk over vergeving. Maar hoe dierbaar is ons de vergeving eigenlijk? ‘Wie nadenkt over dat woord’, schrijft Verhoeven, ‘krijgt het akelige gevoel op een drassige bodem te lopen’ (*Trouw* – 03-07-77). Verhoeven wijst op de dubbele betekenis van vergeven: iemand de schuld kwijtschelden én iemand vergif toedienen. Dat kan geen toeval zijn: in dat mooie woord moet wel tegelijk een bitter venijn verstopt zitten. Is vergeving niet ook een subtiele manier om wraak te nemen, nog wat zout in de wonde van de schuld te smeren, onder het voorwendsel dat het om een helende zalf gaat? In het woord ‘vergeving’ proeft Verhoeven iets van ‘bazige superioriteit’, een onverschillige vernedering. De grondbetekenis van het bijbelse woord is in het Grieks en het Latijn afgeleid van het woord ‘wegzenden’ (*‘afieni’, ‘remittere’*). Welnu, degene die wordt vergeven, wordt ook letterlijk weggezonden, schrijft Verhoeven. Hij wordt alleen gelaten met zichzelf. De gever van de vergeving trekt zich terug uit de relatie die hij aanvankelijk onderhield met de ander, en laat de schuldige alleen met zijn last. Die gaat retour afzender. ‘Afgezien van de omvang van de fout, wenst de milde gever daar op geen enkele manier meer bij betrokken te worden. In het vergeven wordt een einde gemaakt aan elke vorm van wederkerigheid.’

Verhoevens opmerkingen geven aan hoezeer de vergeving tot een karikatuur kan worden van wat zij in de christelijke traditie heeft willen zijn. Zijn conclusie dat vergeving een eind maakt aan de wederkerigheid, is immers precies het tegendeel van wat de schrijvers van dit boek willen betogen. Vergeving beëindigt geen relaties, maar heropent en vernieuwt ze, benadrukken de auteurs. Vergeving kan, door alle pijn en moeite heen die ermee gepaard gaan (zij worden in deze bundel bepaald niet ontkend), juist een creatieve impuls geven aan het vlottrekken van verstoorde en vastgelopen verhoudingen. Dit gedeelde inzicht maakt van dit boek een pleidooi voor vergeving. Inderdaad, de auteurs beschouwen vergeving als een dierbaar woord.

Maar laten ze wel gewaarschuwd zijn, juist als theologen. Verhoevens woorden geven uiting aan een diep en terecht *wantrouwen* tegen de schijnbare achteloosheid waarmee de kerk in haar geschiedenis de vergeving heeft gepredikt. Hoe zou men daar in een bundel *theologische* opstellen aan voorbij kunnen en willen gaan? Verhoeven is niet de enige die van het woord ‘vergeving’ een vieze bijsmaak in de mond krijgt. Het woord is al te vaak als goedkope leus gebruikt, een vroom doekje voor het bloeden, een religieuze dooddoener. Friedrich Nietzsche had een scherp oog voor christelijke onwaarachtigheid die wellicht ten diepste voortkomt uit de onmacht om krachtig in het leven te staan. ‘De onmacht die niet vergeldt wordt tot ‘goedheid’ omgelogen, de bange nederigheid tot ‘deemoed’, de onderwerping aan degene die men haat tot ‘gehoorzaamheid’, (...) het zich-niet-kunnen-wreken heet het zich-niet-willen-wreken, misschien zelfs vergeving (‘want zij weten niet wat ze doen – wij alleen weten wat zij doen!’). Ook spreekt men van de ‘liefde tot zijn vijanden’ – terwijl het zweet hen

daarbij uitbreekt. (...) Bedorven lucht! Bedorven lucht!, deze werkplaatsen waar men *idealen fabriceert* – mij dunkt, ze stinken van pure leugens!¹

Vergeving als onmacht? Maar is zij in de geschiedenis van de kerk ook niet even zo vaak gebruikt als een machtsmiddel, een manier om mensen aan zich te onderwerpen? Betekent het woord 'vergeven' in het Grieks niet zoiets als: 'wegzenden'? De kerk heeft lange tijd het omgekeerde gedaan, door de vergeving te gebruiken als middel om mensen aan zich te binden. Had Jezus niet aan de kerk de sleutels van het hemelrijk gegeven? (Mat. 16:19; vgl. 18:18) Door middel van het sacrament van de boete werd een direct verband gelegd tussen enerzijds het eeuwige heil, het instituut van de kerk en het priesterlijke ambt en anderzijds de dreiging voor de ziel van de enkeling om voor eeuwig verloren te gaan. Een verband dat tot een instrument van machtsmisbruik kon worden omgebogen.

Er zit gif in de vergiffenis. Men moet Verhoeven (althans voor een deel) gelijk geven. Zijn conclusie luidt dat vergeving een hachelijke onderneming, een riskant waagstuk is in de handen van mensen. Zij kan beter aan God en aan Hem alleen worden overgelaten. 'Inderdaad, alleen de almachtige kan kwijtschelden en vergeven zonder te kwetsen en iemand met zijn schuldgevoel alleen te laten.' Dat de vergeving door de kerk dan aan het priesterlijk ambt wordt toevertrouwd, dat *namens* God en zo alleen het *ego te absolvo* kan uitspreken, valt te beschouwen als een poging om deze intuïtie in een institutionele vorm te gieten.

Het waagstuk van de vergeving

De aarzeling om vergeving als menselijk handwerk te beschouwen, kan zich ondersteund weten door het boek waar men zich voor vergeving op beroept: de bijbel. 'Een mens die een ander vergeeft – we komen hem niet tegen in het Oude Testament', schrijft oudtestamenticus *Cees Houtman*. Vergeving is in de Hebreeuwse bijbel geen menselijke handeling, maar voorbehouden aan God. Zelfs in het verhaal over de mens die in de christelijke vroomheid als 'toonbeeld van vergevingsgezindheid' wordt beschouwd, dat over Jozef en zijn broers (Gen. 37-50), is vergeving misschien wel ter zake, maar wordt zij als zodanig niet genoemd. Het is God zelf die het lot van Jozefs broers 'ten goede keert' (50:20), niet Jozef. Met gelijke munt betalen, het herstel van de symmetrische wederkerigheid in de relatie door middel van vergelding en genoegdoening (de wet van de *talio*) is meer in trek dan de gratuite eenzijdigheid van de vergeving.

Die lijkt in het Nieuwe Testament echter volop aan het woord te komen. Zo overweldigend dat zij de berekenende wederkerigheid in menselijke reacties overtroeft. Niet alleen lijkt ons daar het beeld van de initiatief nemende, vergevende God indringend te worden getekend, vergeving wordt behalve Godsgeschenk ook mensenwerk. Tot hun ontzetting merken omstanders dat Jezus van Nazareth zonden vergeeft, alsof Hij God zelf is (Mar. 2:5vv.). Jezus, aldus de nieuwtestamenticus *Cees den Heyer* in zijn bijdrage, blijkt in zijn toewending tot zondaren een toonbeeld van 'royale vergevingsgezindheid'. Royaal, omdat het een integraal onderdeel uitmaakt van zijn prediking van het Koninkrijk Gods. Aan het Evangelie naar Matteüs illustreert Den

1. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, par. 14 (in: K. Schlechta (Hrsg.), *Werke in drei Bände*, Bd. II, München 1977, 791).

Heyer hoe hier het waagstuk wordt voltrokken om 'Gods vergevingsgezindheid aan mensenhanden toe te vertrouwen.' Vergeving wordt in de kring rondom Jezus behalve een religieuze ook een morele categorie. 'Hoeveel zal mijn broeder tegen mij zondigen en moet ik hem vergeven?' vraagt Petrus. Jezus antwoordt: 'Ik zeg u, niet tot zevenmaal toe, maar tot zeventig maal zevenmaal' (Mat. 18:21). De menselijke vergevingspraktijk wordt in het Onze Vader als een voorwaarde aan het ontvangen van Gods vergeving gekoppeld: 'Vergeef ons onze schulden, gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren' (Mat. 6:12). Jezus haalt de vergeving als het ware uit de tempel vandaan, en brengt haar op straat. Zij ligt niet langer opgesloten in een religieuze rite, maar is tot een religieuze plicht geworden. Niet alleen de kring rond Jezus zelf, ook de gemeente die zich na zijn opstanding vormt, levend van zijn gedachtenis en in zijn Geest, is te beschouwen als een eschatologische 'vergevingsgemeenschap' waar de praktijk van vergeving wordt ingeoeffend. Een gedachte die ikzelf vanuit de christelijke ethiek in mijn bijdrage nadrukkelijk onderstreep om daarmee het belang van vergeving als morele categorie te benadrukken.

Speelt vergeving een centrale rol in het christelijk geloof? Een zekere schroom in een al te uitbundige verdediging van die stelling zal men zich toch moeten aanmeten. Dat blijkt andermaal uit de bijdrage van Den Heyer, als hij wijst op de terughoudendheid van Paulus in het gebruik van het woord "vergeving". Speelt misschien nog steeds de Farizeeër Saulus een rol in die zuinigheid? Maar niet alleen bij Paulus, ook elders in het Nieuwe Testament speelt vergeving niet de centrale rol die zij later in de christelijke traditie heeft gekregen. De nieuwtestamenticus *Bert-Jan Lietaert Peerbolte* wijdt zijn bijdrage aan de Openbaring van Johannes en concludeert 'dat voor ten minste een deel van de christenen in de eerste eeuw 'vergeving' geen belangrijk thema was.' In de Openbaring van Johannes is eerder de gedachte van vergelding prominent. Niet het hebben van berouw over de zonden, maar het al of niet bij Christus horen is het criterium voor het eschatologisch heil.

Er zit meer in het christendom dan alleen vergeving: vergelding bijvoorbeeld. Desondanks kan men met de filosoof Jean-Yves Lacoste, die een lang overzichtsartikel wijdt aan de geschiedenis van het begrip in het westerse denken, spreken van een 'centralité du pardon dans la tradition chrétienne'. Hij spreekt van 'une vraie innovation' die door het christendom in de godsdienstgeschiedenis werd geïntroduceerd door de vergeving in het hart van de relatie tussen God en mens, en mensen onderling te plaatsen.² De rol die de vergeving in de christelijke religie speelt (het is waar: geen exclusieve, maar desondanks toch een wezenlijke), maakt haar welhaast uniek onder de godsdiensten. In het Onze Vader, het Apostolicum, in doop en avondmaal, in bijbel en belijdenis, in vroomheidspraktijk en kerkelijk ritueel staat de vergeving centraal. Natuurlijk eerst de vergevende God, maar Hij niet alleen. Ook de vergevende mens komt in één adem mee. 'Vergeef ons onze schulden, gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren.' Vergeving heeft in de christelijke traditie niet alleen betrekking op de verhouding tussen God en mens, maar wordt door haar ook nadrukkelijk als een ethische eis geïntroduceerd.

Bestaat er vanuit christelijk perspectief dan zoiets als een plicht tot vergeven? In

2. J.-Y. Lacoste, "Pardon", in: M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris 1996, 1069-1075 (1070).

haar bijdrage stelt *Lieke Werkman* die vraag vanuit de ethiek centraal en geeft er ten slotte een ontkennend antwoord op. Het verhaal dat Simon Wiesenthal in *De Zonnebloem* vertelt over de stervende SS-er Karl die hem, als jood, om vergeving vroeg voor de gruweligheden die hij had begaan, maakt een einde aan elk vanzelfsprekend christelijk spreken over de vergeving. Is het berouw van de dader geen voorwaarde, zijn ook de omvang van het aangerichte kwaad en de wil van het slachtoffer om de relatie met de ander voort te zetten, niet van belang? Wiesenthal vergaf dan ook niet. Maar hoe komt het dan dat hij toch niet loskwam van de vraag of hij wellicht had moeten vergeven? Werkman laat zien dat vergeving weliswaar geen plicht is, maar eveneens niet gezien kan worden als een vrijblijvende luxe. Vergeving moet dan uit de sfeer en het taalveld van rechten en plichten worden gehaald. Zij veronderstelt een relatie van verbondenheid tussen mensen, waarin ook de vraag of het slachtoffer eveneens bereid is het onrecht dat haar of hem is aangedaan, *te dragen* een centrale rol speelt. Er moet een prijs voor vergeving betaald worden, ook door het slachtoffer. Hij of zij moet de last van het kwaad in zijn identiteit willen opnemen. In de christelijke traditie vormen de verhalen van Jezus daarvoor bij uitstek het model. Een plicht tot vergeven spreekt daaruit niet, maar een 'moreel appèl', een 'aansporing' tot vergeven kunnen we in die traditie zeker bespeuren. Werkman spreekt van 'een van God gegeven mogelijkheid waaraan wij ons niet zomaar kunnen onttrekken zonder ontrouw te worden aan onze eigen identiteit'. Dat geldt in elk geval voor christenen.

Een weerbarstige praktijk

Hoe vergeving in de geschiedenis van het christendom uitgroeide tot een centrale kerkelijke praktijk, laat de kerkhistoricus *Auke Jelsma* in zijn artikel zien. In een drieluik voert hij de lezer(es) achtereenvolgens langs de Egyptische woestijnvader abba Mozes (vierde en vijfde eeuw n.Chr.), de middeleeuwse legende van Beatrijs en de zestiende-eeuwse gereformeerde vluchtelingenkerk in Londen. Met symbolische eenvoud toont abba Mozes hoe christenen onderling de vergeving kunnen beoefenen door uit de tredmolen van het 'oog-om-oog'-circuit te stappen en elkaar tegemoet te treden in 'het besef van de eigen onwaardigheid en het geloof in Gods onuitputtelijke mededogen'. De legende van de non Beatrijs die na haar zwerftocht in de zonde dankzij de bemiddeling van Maria haar plaats in het klooster ongemerkt weer kan innemen, ontstaat in een tijd waarin vergeving is uitgroeid tot een sacramenteel instituut waarmee de kerk een bijna totalitaire macht over de geesten uitoefent. Calvijn omschrijft het middeleeuwse sacrament van de biecht dan ook als een 'foltering der zielen', waarvan hij zelf radicaal afscheid wil nemen. Dat laat echter onverlet dat hij (en de gereformeerde kerken in zijn spoor) de vergeving der zonden blijft beschouwen als 'de belangrijkste zaak die men zich denken kan'. Die opvatting slaat zich neer in een kerkelijke praktijk waarin de openbare schuldbelijdenis een belangrijke rol vervult. Wie publiekelijk tot inkeer komt, kan weer worden opgenomen in de christelijke avondmaalsgemeenschap. Zo geldt dat onder meer in de Nederlandse vluchtelingenkerk van Londen, waar Jelsma over schrijft. Hij meldt dat 'niet iedereen bereid bleek deze als vernederend ervaren procedure te ondergaan.' Blijkbaar slaat de bevrijdende ervaring van de vergeving der zonden gemakkelijk weer om in een 'foltering der zielen', als zij (opnieuw) wordt georganiseerd en geïnstitutionaliseerd.

Is het niet beter de vergeving aan God over te laten? Is vergeving, zo ze al wen-

selijk is, in feite niet onmogelijk? In diverse bijdragen aan de bundel wordt de hachelijkheid van vergeving nadrukkelijk gesignaleerd. Het zijn met name de langslepende politieke lijdensgeschiedenissen waarin gemeenschappen generaties lang schuld op schuld hebben geladen, die vergeving tot een bijkans onmenselijke opgave maken. Als het al een opgave is. *Simon Schoon* schrijft vanuit zijn deskundigheid op het gebied van de relatie tussen Joden en christenen niet alleen over het actuele conflict tussen Israël en de Palestijnen, maar ook (het is er niet los van te zien, maar plant zich erin voort) over de holocaust. Vergeving staat niet centraal, schrijft Schoon. Zelden of nooit wordt het woord door Joden of Palestijnen die over hun conflict schrijven, gebezigd. 'Het lijkt zelfs alsof het woord zoveel mogelijk wordt vermeden.' Is het een wonder? Er bestaat bij lange na nog niet de gemeenschappelijke lezing van de geschiedenis, die de voorwaarde vormt voor het proces dat uiteindelijk kan resulteren in verzoening, en waarvan de vergeving een onderdeel vormt. Gerechtigheid, berouw, concrete gedragsverandering, dat zijn zaken die eerst op de agenda staan. Schoon wil niet beweren dat de 'weerstand en zelfs afschuw' die door het woord worden opgeroepen, definitief zullen zijn. Hij hoort van zowel Palestijnse als Joodse zijde geluiden waarin over 'vergeving en nieuw leven voor elkaar' en 'stralen van hoop' wordt gesproken. Maar het zijn enkelingen. Hun stemgeluid wordt overstemd door de explosies van zelfmoordcommando's en door mitrailleursalvo's.

Dat geweld kleurt ook de herinnering van Zuid-Afrikanen. Maar in hun land voltrekt zich na het afscheid van de apartheid op het ogenblik een soort catharsis, op gang gebracht door het werk van de Commissie voor Waarheid en Verzoening, die door de nieuwe regering is ingesteld om bij te dragen aan een proces van nationale eenheid en verzoening. *Leo Koffeman*, hoogleraar kerkrecht en oecumenicus, schrijft over het werk van deze commissie en de rol van de kerken daarbij. Hij is terughoudend over de vruchten van het door de staat opgestarte verzoeningsproces. De amnestie die de commissie verleent, is nog geen vergeving. Voor dat laatste geldt immers, in tegenstelling tot het eerste, dat het een zaak is tussen slachtoffers en daders. 'De verzoening die met het TRC-proces wordt beoogd, kan ruimte creëren voor vergeving. Niet meer en niet minder. (...) Vergeving is in een politiek kader niet te organiseren, al blijft het een perspectief.' Tegelijk is hij van oordeel dat de kerken hier een belangrijke rol zouden kunnen spelen. Daar zou een directe confrontatie van schuldigen en slachtoffers een plaats kunnen krijgen en daarin zouden berouw en vergeving wellicht voluit kunnen functioneren. Vergeving is nodig, schrijft Koffeman, maar voor vergeving is ontmoeting een voorwaarde. Hoe moeizaam die ontmoeting op gang komt, hoe weinig de kerken nog ruimte aan haar bieden en hoezeer zij haar zelf nog in de weg staan, blijkt uit het gedrag van kerken die zich in het verleden aan de apartheid gecommitteerd hebben. Zij gaan de publieke schuldbekentenis waarmee zij berouwwol het aangezicht van de slachtoffers uit de zusterkerken zouden kunnen zoeken, nog steeds uit de weg.

Dat de pijn en de moeite die het zoeken van vergeving kosten, niet alleen op de schouders van anderen worden gelegd, maar ook op de eigen, blijkt niet alleen uit Koffemans opmerking (die helaas een slotopmerking moest blijven) om vanuit dit perspectief eens naar het Nederlandse verleden te kijken: 'Wat levert dan een werkelijke ontmoeting binnen Nederland met vertegenwoordigers van de Molukse en Indonesische kerken op? Trouwens, hebben wij onze eigen rol in kerk en theologie bij het ontstaan van de apartheid werkelijk verwerkt?' De hand in eigen boezem steken – Kof-

feman nodig daartoe uit. *Rinse Reeling Brouwer* doet dat, al is het op een ander terrein. Hij gaat dieper in op de vraag naar vergeving en schuld na het einde van de koude oorlog en doet dat niet alleen als dogmenhistoricus, maar ook vanuit zijn persoonlijke betrokkenheid. Schuldbelijdenissen van Duitse kerken na de Tweede Wereldoorlog zoals die van Darmstadt (1947) resulteerden in initiatieven tot verzoening tussen vroegere vijanden in West en Oost. Dat leidde onder meer tot de oprichting van de Christelijke Vredesconferentie waarbij Reeling Brouwer sinds de jaren zeventig betrokken was. Ook al kan hij wel acht redenen noemen die de toenmalige steun vanuit het Westen voor het socialistische experiment achteraf billijken, hij doet datgene waarmee hij binnen de kring van betrokkenen bij de Vredesconferentie alleen lijkt te staan: hij belijdt schuld. Dit vanuit de ruimte van de christelijke gemeente waarin een woord klinkt dat mensen vrijmaakt om zich af te wenden van de weg die zij in het verleden hebben bewandeld: het woord van vergeving. Wie van deze vergeving niet weten wil, blijft gevangene van de eigen geschiedenis.

Uit de bijdrage van Reeling Brouwer blijkt hoe persoonlijk het politieke kan worden. Dat omgekeerd ook het persoonlijke politiek kan worden, lezen we in het artikel van de praktische theoloog *Ruard Ganzevoort*. Het terrein van de intimiteit kan door het harde en wrede spel van macht en geweld in bezit worden genomen. Ook dan is er sprake van schuld, van slachtoffers. Is er ook sprake van vergeving? Ganzevoort biedt een weergave en een analyse van de ervaringen van slachtoffers van seksueel misbruik en maakt aan de hand daarvan duidelijk 'dat vergeving een riskant begrip is.' Het schenken van vergeving lijkt onmogelijk omdat het slachtoffer zich tegelijk ook schuldig voelt; het vragen van vergeving daarentegen kan een nieuwe manier zijn om het oude machtsmisbruik in de vorm van een morele chantage voort te zetten. Een mogelijke verzoening impliceert niet alleen berouw, maar ook genoegdoening, in de vorm van straf of vergelding. Desondanks mondt het artikel uit in een pleidooi voor een visie op vergeving die het slachtoffer niet 'klem zet tussen schuld en vergeving', maar werkelijk heelt en bevrijdt. Vergeving als de daad van iemand die de autoriteit over zijn leven heeft herwonnen, handelend uit een opnieuw geschonken vrijheid.

Vergeving blijkt een moeizaam proces, maar de pijn waarmee het gepaard gaat, heeft iets van geboortepijn. Uiteindelijk wenkt een heilzame horizon: herstel van verhoudingen, of, als dat te hoog gegrepen is: herstel van een zekere morele gelijkwaardigheid tussen schuldigen en slachtoffers. Beiden gunnen elkaar weer toekomst, bevrijd uit de gevangenschap waarin het verleden hen met elkaar verstrengeld hield. Maar dat wenkend perspectief oogt vaak als een eschatologische werkelijkheid. In het harde handwerk van het dagelijks leven beschadigen mensen elkaar vaak zo onherstelbaar, dat genezing van wonden ondenkbaar lijkt.

In de bijdrage van de dogmaticus *Gerrit Neven* wordt die spanning tussen de verscheurdheid van het menselijk bestaan en de heelheid van de nieuwe schepping van God tot het uiterste opgevoerd. Hij omschrijft vergeving als de pijnlijke ervaring afstand te moeten doen van wat ons in bezit genomen heeft, dat wat wij koesteren als een deel van onszelf, dat wat wij ons eigen hebben gemaakt. Dat behoeven niet alleen onze positieve verworvenheden te zijn waarop wij trots zijn, dat kan zelfs onze schuld zijn, waarmee we zo vertrouwd zijn geraakt dat we het als een wezenlijk onderdeel van onze identiteit zijn gaan beschouwen. In de spiritualiteit van de vergeving behoort de pijn te worden verdisconteerd, waarmee dat wat met ons vergroeid is, wordt 'teruggestoten' (zo vertaalt

Neven het Griekse '*afemi*'). Dit alles impliceert een visie op menselijke identiteit die haaks staat op de idee van mondigheid, die ook de westerse theologie na de Tweede Wereldoorlog heeft gedomineerd. Zwarte stemmen uit Zuid-Afrika, zoals die van L.R. Lekula Ntoane en Steve Biko, openen volgens hem ons opnieuw de ogen voor het antropologische oordeel van Calvijn: '*Nostrī non sumus... sed Dei.*' Wij zijn niet van onszelf. Van wie dan wel? Het antwoord luidt: van een God die geeft, zonder dat wij kunnen zeggen waarom.

Zo blijkt aan het spreken over vergeving ten diepste de ervaring van een gevende God ten grondslag te liggen: het besef dat aan de basis van het menselijk bestaan een uiteindelijk, onverschuldigd geschonken zijn ligt dat mensen beschaamd laat staan, maar dan wel tot hun heil.