

Ruimte voor vergeving

door Frits de Lange

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 groot contrast tussen een wijsgerige, seculiere ethiek enerzijds en de christelijke ethiek anderzijds in het gewicht dat men aan vergeving toekent. Met deze inleiding artikel 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 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 overtoellig 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 laat.^[4] Als hij wil, moet elke liberale 'zondaar' - met de dichter Willem Kloos - zijn eigen zonden mee in zijn eigen 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 een collectieve schuldevaring, 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 een zelfde morele standaard met elkaar delen ten opzichte waarvan de schuld kan worden gemeten. Maar voor de één is overspel, belastingontduiking, drugshandel, geweldpleging wel een moreel kwaad, voor de ander niet. De objectiviteit van de schuld die tussen kwaaddoener en kwaadgedane in ligt verdwijnt daarmee. Wat rest zijn op zijn hoogst schuld*gevoelens* bij de één en het *gevoel* slachtoffer te zijn

bij de ander. Gregory Jones spreekt in dit verband van de ‘therapeutisering van de vergeving’: vergeving wordt een onderdeel in de mentale gezondheidstraining van het zichzelf realiserende individu.^[5]

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 in elkaars handen overgeleverd. Die maken ons en breken ons.^[6]

Goedkope genade / De verkerkelijking van de vergeving

Dat de hedendaagse cultuur zich zo ver heeft verwijderd van het christelijke spreken over schuld en vergeving, is niet alleen de schuld van de cultuur die zich verwijderd 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 haar eigen boezem heeft gekoesterd. Bonhoeffer stelde haar aan de kaak in de jaren dertig, toen het nazi-bewind 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 gehekelde. ‘Een wereld waarin de vergeving almachtig is, wordt onmenselijk’, schreef E. Levinas. En: ‘Hij die de 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 gevoed.^[8]

De na-oorlogse secularisatie is in dat opzicht als een heilzaam Godsoordeel te beschouwen. Een kerk die zo op een koopje vergeeft, kan maar beter massaal worden verlaten. Zij predikt de vergeving, maar zij zou haar eerst moeten gaan zoeken. De kerk - en Bonhoeffer had hier vooral zijn eigen protestantse kerk, ook de Belijdende Kerk, in de jaren dertig op het oog, die zweeg over de jodenvervolging - heeft de vergeving als een soort strooigoed rondgestrooid, alsof het niets kost. Geen berouw, geen bekering, geen genoegdoening om verbroken verhoudingen weer recht te zetten. Zij heeft zich in de rechtvaardigingsleer blindgestaard op de zondaar die vergeving verkrijgt, maar het slachtoffer waartegen gezondigd wordt uit het oog verloren. Alles heeft de kerk met de roze mantel van een God die de zondaar genadig is willen bedekken. Zij heeft de zonde niet bij de naam willen noemen, om de zondaar niet al te zeer te ontriefen. Hoe groot ook zijn schuld is, zij is hem toch vergeven door God, de God van Voltaire: 'pardonner, c'est son métier.' Door de vergeving zo te individualiseren en te spiritualiseren, haar tot een religieus automatisme te maken voor de gelovige enkeling, heeft de kerk haar ethische strekking geminimaliseerd. In dieser Kirche findet die Welt billige Bedeckung ihrer Sünden, die sie nicht bereut und von denen frei zu werden sie er recht nicht wünscht.^[9]

Een kostbare vergeving kan niet vanzelfsprekend zijn. Zij kan geen recht zijn dat men op kan eisen. In sommige gevallen moet zij dan ook kunnen worden onthouden. Dan is de eis tot vergeving immoreel. Dan moet het oordeel worden opgeschort en uiteindelijk aan God zelf worden voorbehouden. Er bestaat morele schuld die voor mensen onvergeeflijk is. Die mogelijkheid moet open worden gehouden. De kamparts die een joodse moeder laat kiezen welke van haar twee kinderen de gaskamer in moet (zoals in W. Styron's roman *Sophie's Choice*); de generaal die zijn bloedhonden op een kind afstuurt om ermee te spelen (zoals in Dostojevski's *Gebroeders Karamazov*), is het niet onvergeeflijk? De kerk zou Iwan Karamazov moeten bijvallen in zijn weigering om de harmonie te accepteren, die het geloof in een alles en iedereen vergevende God aan de gelovige aanbiedt. Bij zo'n Schepper zou men met Iwan 'zijn entreebewijs weer willen inleveren'. Met het oog op die onvergeeflijkheid, is het misschien goed dat de hel als onderdeel van de christelijke leer wordt gehandhaafd.^[10]

De kerken uit de Reformatie kwamen tot hun automatisering en spiritualisering van de vergevingsboodschap uit verzet tegen een tweede kerkelijke pervertering van de vergeving, die aan de eerste vooraf ging. De Reformatie verzette zich tegen het kerkelijk monopolie van de vergeving die mensen in een ijzeren greep hield. Via een fijnmazig systeem van voorgeschreven boetepraktijken oefende de kerk macht uit tot in de kleinste ziel en de hoogste troon (denk aan keizer Hendrik IV's vernederende gang naar Canossa!). Zij bereikte, door de vergeving als sacrament exclusief te binden aan het kerkelijk ambt, een welhaast totalitaire disciplinerende van het leven.^[11] Luther brak met deze praktijken. Hij handhaafde weliswaar de biecht - door Calvijn afgeschaft - maar liet haar nog slechts uit twee onderdelen bestaan: boete (*contritio*) en geloof. Beide zijn Gods werk en strekken zich uit over heel het leven. Vergeving is daarbij een zaak tussen God en mens, niet tussen kerkelijk ambt en gelovige. De werken tenslotte zijn de vrucht van Gods vergeving, en niet de voorwaarde daartoe. Daarmee ontzette Luther de christelijke vergeving uit een eeuwenlange kerkelijke gevangenschap, waarin zij niet werd gebruikt om mensen te bevrijden maar om hen te knechten.

Hoe Luthers herontdekking van de christelijke vrijheid later echter weer kon verworden tot ethische onverschilligheid, merken we in de jaren dertig als Bonhoeffer zijn kritiek levert op de prediking van de goedkope genade. De christelijke vergeving werd in de geschiedenis van de kerk, kunnen we concluderen, evenzeer bedreigd door deze 'protestantse' spiritualisering als door de vroegere 'katholieke' juridisering. De verkerkelijking van de vergeving, hetzij in het biechthokje, hetzij vanaf de kansel, heeft ervoor gezorgd dat zij in menig opzicht terecht vergeten en gewantrouwd wordt.

Een menselijke (on?)mogelijkheid

Desondanks doet de hedendaagse ethiek die daarom zonder vergeving denkt uit te kunnen zichzelf te kort. De christelijke vergeving verdient een eerherstel, ondanks haar ontsparingen in de geschiedenis. 'Als God niet bestaat mag alles,' luidde het

adagium van Dostojevski, die daarmee een rechtstreeks verband suggereert tussen secularisatie en moreel relativisme. Maar het is de vraag of dezelfde zin niet eerder precies omgekeerd behoort te luiden. ‘Als God niet bestaat, mag niets. Alles moet alleen maar strenger en strenger worden,’ lezen we bij Harry Mulisch in zijn toneelstuk over de 12e eeuwse ketter *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 ver-geven heeft. ‘Gott vergibt, die Öffentlichkeit nicht’, luidde ooit de titel van een Duits discussieprogramma.^[12]

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 filosofe Hannah Arendt, die in haar klassieke studie *The Human Condition* een pleidooi voert voor vergeving in de sociale ethiek.^[13] 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 inter-subjectieve ‘er tussen’ (‘in between’) van het handelen en de taal. Het kenmerkende van dit handelen is echter dat het in zijn feitelijkheid principieel onomkeerbaar zijn 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 zelfs van een ‘verlossing’ - tegen de onomkeerbaarheid en de onvoorspelbaarheid van het menselijk handelen: de vergeving en de belofte. Arendt beschouwt beide niet als een transcendente 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 slachtoffers 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 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 hergeven.^[14]

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 ‘discoverer 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 o.m. 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 minstens zo indringend over vergeving als het Nieuwe Testament over vergelding (vgl. voor dat laatste bijv. Rom. 12: 19, maar ook de Apocalyps). God wordt in de Hebreeuwse bijbel voorgesteld als een barmhartig God, die bereid is om al Israëls zonden te vergeven. JHWH is in de Hebreeuwse Schrift een God die ‘barmhartig is en genadig, lankmoedig, groot van goedertierenheid en trouw, die goedertierenheid bestendigt aan duizenden, de ongerechtigheid, overtreding en zonde vergeeft.’ (Ex. 34: 6v., vgl. 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 inzetten 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 jood die niet van vergeven wilde weten, in tegenstelling tot de God van Israël zelf. ^[16] In de instelling van het jubeljaar (Levit. 25, 10v.) kan men zelfs zeggen dat de vergeving tot wet geworden is.^[17] 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 karakter verhaald.^[18] Met name in de profetische literatuur overheerst het beeld van een vergevingsgezind God, die zijn barmhartigheid boven zijn toorn laat prevaleren. (vgl. Hos. 11: 8v.; Jer. 3: 12; Jes. 54:8). Het beeld van deze vergevende God is ten tijde van Jezus ook gemeengoed in het jodendom.^[19]

Waarschijnlijk zou Arendt dit alles vanuit haar eigen joodse traditie ook onderschrijven. Waarom dan toch zo 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 samenleven.^[20] Jezus haalt in zijn vergeving en zijn levenspraktijk de vergeving als het ware uit de hemel en verklaart haar tot menselijke noodzaak en 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 (vgl. het 'opdat' en het 'indien' uit Mar.. 11:25v.). De prometheïsche revolutie die Jezus ontketent 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 Mensen macht heeft op 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 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 hemels Vader ook u vergeven; maar indien gij de mensen niet vergeeft, zal ook uw Vader uw overtredingen niet vergeven’ (Mat. 6: 14v.) 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 kwijtgescholden, maar die op zijn beurt een kleine schuld aan een medeslaaf niet wil kwijtschelden. (Mat. 18: 21 - 35) Zijn lot tenslotte 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, vgl. Mar. 11:25; Luc. 17:3v.) Jezus ethiseert hiermee de goddelijke vergeving en ontdoet haar van haar cultische en rituele kader. Hij vergeeft de mensen thuis in Kapernaum, 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) Dat geldt dan wel voor wat we de alledaagse zonden kunnen noemen, hoe diep die ook in het bestaan mogen ingrijpen. Want er zijn ook andere. Het oordeel over wat in onze ogen onvergeeflijke misdaden zijn, waarin zich het ‘radikal Böse’ openbaart - als de kwaaddoener willens en wetens kwaad deed en erbij 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 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 rekening van God (moet ik mijn broeders publiekelijk vergeven?), beantwoordt Jezus zonder schroom met ja. God blijft ook in het evangelie de eerste die vergeeft, de vergeving vindt in hem haar oorsprong. Maar zij blijft niet bij Hem. Hij is niet meer de enige en de laatste. Gods vergeving wordt uit de tempel vandaan gehaald en komt bij Jezus op straat te liggen. Arendt had nog veel nadrukkelijker kunnen verwijzen naar Jezus’ eigen levenspraktijk, waarin de vergeving sociale gestalte aanneemt. Zijn optreden begint als hij ‘de doop de bekering tot vergeving van zonden’(Mar. 1:4) ondergaat en eindigt aan het kruis als hij vergeving zoekt voor zijn moordenaars, die niet weten wat ze doen. (Luc. 23:34). Maar daartussen ligt de tafelgemeenschap met Farizeeën, hoeren en tollenaars, waarin Jezus de vergeving van God belichaamt. Daartussen ook ligt de roeping en vorming van een leefgemeenschap met zijn discipelen, een sociaal experiment, waarin vergeven en bekering tot morele imperatief werd verheven (Luc. 17:4; Mat. 18:15-18; 21v.) Daartussen ook de vele genezingen waarin herstel van het lichaam en vergeving van zonden hand in hand gaan. (Luc. 5: 17 - 26)

Het mooiste verhaal is in dit verband dat van de bekering van de tollenaar Zachëus in Lucas 19. Daar wordt de essentie zichtbaar van Jezus’ vergevingspraktijk: wie de vergeving van God ervaart, wordt als ‘vanzelf’ ook een ver-gevend mens onder de mensen. De genade van God bevrucht hier de menselijke verhoudingen zo dat religie en ethiek bijna naadloos in elkaar over gaan. We zien in Jezus’ handelen iets van de overvloedigheid van het goddelijke

geven, datgene wat Ricoeur Gods 'économie du don', 'la logique de l'abondance' heeft genoemd. De genade van God als overvloedige, nooit opdrogende bron. (vgl. Rom. 5: 15 - 21; Ef. 1:7; 2: 7; 2 Kor. 9: 14) De voorwaardelijke relatie tussen bekering en vergeving blijft daarbij bestaan. Vergeving is een relatiebegrip. Het speelt zich af tussen dader en slachtoffer. Wie als dader geen vergeving wil, zoekt en van het slachtoffer accepteert, krijgt er ook geen deel aan. Vergeving kent voorwaarden. Daarin verschilt Jezus niet van zijn joodse traditie. Maar de urgentie van vergeving is voor Jezus blijkbaar zo groot, de druk om vergeving te forceren zo sterk, dat Hij niet kan wachten tot de schuldenaar zelf initiatieven neemt. Het onvanzelfsprekende, creatieve initiatief van Jezus om tot herstel van verhoudingen te komen - 'vandaag moet Ik in uw huis zijn' - is zo zelfverzekerd, het vertrouwensvoorschot dat daarin genomen wordt is zo groot, dat daarin ruimhartig vooruitgelopen wordt op de boetedoening, die als achteraf vanzelf plaatsvindt. In dit 'zuvorkommendes Handeln' (Rendtorff)^[21] van Jezus blijft het *logische*, implicerende verband tussen bekering (berouw en boete) en vergeving intact, maar verschuift het *causaal* gezien achteloos naar achteren op in de tijd. Eerst vergeving, dan schuldbelijdenis en boete en niet andersom, dat is blijkbaar de christelijke volgorde.^[22] Eerst een voorschot op de ervaring van een herstelde gemeenschap, dan: 'Zie, de helft van mijn bezit Here, geef ik de armen, en indien ik iemand iets heb afgeperst, vergoed ik het viervoudig.' (vs. 8)

Aan het verhaal van Zacheüs laten zich kernmomenten uit de structuur van het proces van vergeving illustreren. Duidelijk wordt dat vergeving meer is dan een verandering in het gevoel, een innerlijke omwenteling, of een enkele, geïsoleerde handeling. Vergeving is een sociaal proces, een taal waartoe we onze toevlucht nemen als we communicatie die is stuk gelopen weer vlot willen trekken. Een taal met een eigen grammatica. Het *doel van vergeving* is uiteindelijk het herstel van geschonden morele verhoudingen. Dit op de toekomst gerichte, prospectieve aspect is primair. De vergeving eindigt niet in het heden: een omkeer in gevoelens jegens anderen, evenmin als in het verleden: het voorbijgaan aan de schuld. Beide zijn weliswaar wezenlijk. Zonder de vrijheid van het initiatief als katalysator - in dit geval dat van Jezus, die namens de slachtoffers spreekt - wordt het

vergevingsproces niet op gang gebracht. Zonder een nieuwe gedeelde verhouding tot het verleden (het retrospectieve aspect van vergeving) geen gedeelde toekomst. De afpersingspraktijk van Zacheüs wordt door het publiek bij de naam genoemd ('een zondig man'), en door hemzelf ook publiekelijk beleden. Maar wie vergeving zoekt en aanbiedt geeft aan dat hij zich niet in dat verleden wil opsluiten, er zich niet meer door wil laten dicteren. Het draait in de vergeving wellicht om een nieuwe verhouding tot het verleden, maar het *gáát* in de vergeving om de toekomst: het weer willen samenleven in één morele gemeenschap. Zachëus, een 'zondig man' (vs. 7) wordt weer tot 'zoon van Abraham' (vs. 10) verklaard.

Het *gevolg van de vergeving* is de toezegging van Zacheüs om tot restitutie en genoegdoening tegenover zijn schuldenaars te komen. Die retributie behoort wezenlijk bij vergeving. Zij is daarvan kenmerk en voorwaarde. Wanneer jij van iemand een pen hebt afgenomen, kun je niet tegen hem volstaan met te zeggen: 'sorry', maar moet je ook de pen teruggeven, zei aartsbisschop Desmond Tutu in het kader van zijn werk als voorzitter van de Commissie van Waarheid en Verzoening in Zuid-Afrika.^[23] De morele rollen worden ook bij Zachëus omgedraaid: hij had de armen als schuldeiser benaderd, nu staat hijzelf bij zijn slachtoffers in het krijt en zoekt hij hun aangezicht. Tot viermaal het bedrag dat hij hen heeft afgenomen, zegt hij hen toe. Iets van de overvloedige 'économie du don' van God zelf slaat door in het exces van deze genoegdoening. Het is een straf die de vergevene met 'over-gave' vrijwillig op zich neemt, ja die hij zichzelf oplegt.

Er zit nog een ander aspect aan dit exces. Een voorwaarde voor de voortgang van het vergevingsproces is het aanbod van vergeving en de acceptatie van de wroeging en de genoegdoening door het slachtoffer. Alleen het slachtoffer kan vergeven (E. Levinas). Het is alsof Zacheus 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, een gezamenlijke lezing van de feiten, in de gezamenlijke wil tot het aangaan van nieuwe betrekkinge transcendeert de vergeving de rechtvaardigheid en wordt iets van liefde zichtbaar. Zij raakt en verandert het hart.

Het begin van 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 iemand die deel uitmaakt van de partijen zelf, maar zich plaatsvervangend buiten de cirkel van het geweld plaatst. In beide gevallen is er sprake van een schepping uit het niets. *Ex nihilo*. Een risicovolle daad, die niet is voorgegeven, nooit vanzelf spreekt. Iets werkelijk nieuws. Wie zo vrede stichter is, wordt geleid door het inzicht dat er geen toekomst voor de betrokken partijen is, dan een gezamenlijke. Hij of zij is in staat in te zien dat een zich ingraven in het eigen gelijk van het slachtofferschap, of de ontkenning van de eigen schuld van de dader een doodlopende weg is.^[24] In het verhaal van Zachäus 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: 'Zacheüs, kom vlug naar beneden, want heden moet ik in uw huis vertoeven.' (vs. 5)

De bron van vergeving tenslotte - 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 de Zoon present stelt onder de mensen.

In dit verband laat de politieke filosofie van H. Arendt ons enigzins 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 ingebed.^[26] 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 ‘senkrecht 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. Wellicht en hoogstens is het een verplichting voor hen die deze plicht vrijwillig op zich genomen hebben. Christenen hebben dat. In die zin - ook verdraagt de taal van morele rechten en plichten zich slecht daarmee - is vergeving wellicht een *religieuze* ‘plicht’ (waaraan we soms niet voldoen, omdat we niet kunnen, maar ook omdat we in naam van de moraal dat net willen.)

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 wenselijk? Is vergeving dan wel mogelijk? Het christelijk spreken over vergeving nodigt hier uit tot een uiterste stap. Het slachtoffer dat de last van het schuldige verleden niet meer wil laten dragen door de dader, maar diens onvermogen of onwil om het te dragen zelf als het ware nog eens op zich neemt.

Het draagt zo de overtreding en haar gevolgen dubbel: één keer als slachtoffer, en nog één keer in de acceptatie van het feit dat de schuld nooit meer goed zal worden gemaakt. Zo kan de dader in zekere zin zijn onvergeeflijkheid worden vergeven, omdat het slachtoffer zich ermee heeft verzoend dat er geen compensatie meer van de dader mag worden verwacht. Men zou in dit verband van een 'plaatsvervangend offer' kunnen spreken, dat het slachtoffer op zich neemt, analoog aan dat van God in Christus.^[27] De schuldige wordt zijn schuld niet toegerekend. Maar dit spreken over vergeving gaat tot over 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 ingeoeffend. 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 praktizeerde, en er een institutionele vorm voor zocht: 'Indien uw broeder zondigt, ga heen, bestraf hem onder vier ogen. Indien hij naar u niet luistert, neemt 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 de gemeente niet luistert, dan zij hij u als heiden en tollenaar.' (Mat 18: 15 - 18)^[28] 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: 14v.)

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)^[29] Voor de vroege gemeente is vergeving in het spoor van Jezus geen principe, geen idee, geen gevoel, maar een *sociale praktijk*.^[30] De gemeente schenkt vergeving in zijn Naam (Luc. 24: 47; Hand. 7: 60; 10: 43; 1 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: 1v.; vgl. 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, waarin 'the politics of forgiveness' (McClendon) de toon bepaalt. 'Weest jegens elkander vriendelijk, barmhartig, elkander vergevend zoals God in Christus u vergeving geschonken heeft' is de levenswet van deze gemeenschap (Ef. 4: 32; vgl. Kol. 3: 13).^[31] 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: 38vv.)^[32] 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 *liefheeft*. (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 vereffening van de morele schuld als mogelijkheid open willen houden.

Jezus' introductie van vergeving als menselijke mogelijkheid en sociale praktijk beoogde een vernieuwing van het menselijk

samenleven. Het is te beschouwen als een mutatie in de morele evolutie van de menselijke soort: een creatieve en succesvolle aanpassing aan veranderde omstandigheden. 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. Een periode die in onze mondiale samenleving tot voltooiing lijkt te komen. De noodzaak tot vergeving neemt alleen nog maar toe.^[33]

De politiek van vergeving

In hoeverre moet de christelijke gemeente deze vergevingspraktijk ook buiten haar eigen sociale kring willen laten gelden? Die vraag is in de geschiedenis van de kerk inzet geweest van 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.^[34] Soms kunnen mensen niet vergeven, en ook als het sociaal wenselijk zou zijn kan niemand het hen moreel afdwingen. En is sommige gevallen is spreken over vergeving sociaal niet wenselijk, omdat het te vroeg is, of te laat, of eenvoudigweg misplaatst. De dader heeft geen enkele wroeging, de misdaad was te groot, de slachtoffers zijn dood en er is niemand die namens hen kan spreken. Soms kan alleen God vergeven. God is niet alleen de bron, maar ook de grens van de vergeving. (De absolutie is daarvan een symbool.)

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

^[1] Zie bijv. P. Singer, (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford 1991.

^[2] Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, New York/ Londen 1932, 223; P. Lehmann, 'A Forgiveness', in: John Macquarrie / James Childress (eds.), *A New Dictionary of Christian Ethics*, Londen 1986, 233 - 236, 234.

^[3] J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1971, 117.

^[4] J. Murphy, 'A Forgiveness and resentment', in: Jeffrie G. Murphy / Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge 1988, 14 - 34, 18v.

5 L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness. A Theological Analysis*, Grand Rapids 1995, 47vv.

^[6] Vgl. Knud E. Logstrup, *Die ethische Forderung*, Tübingen 1959, 7vv.

^[7] E. Levinas, *Difficile Liberté*, Parijs 1963, 37.

Vgl. ook Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, Parijs 1986, m.n. 43, 48, 50, 75.

^[9] D. Bonhoeffer, *Nachfolge* (1937) (*Dietrich Bonhoeffer Werke*, München 1989), 29.

^[10] Jones, a.w. 252. Ook al kan men dan met Jones hopen dat de hel leeg blijft.

^[11] Tot aan de 3e eeuw droeg de kerkelijke schuldbelijdenis een hoofdzakelijk publiek karakter. Vanaf die tijd groeide, met name in de kerk in het Westen, de individuele biecht en boete uit tot een

sacramenteel-juridisch systeem. Het sacrament van de boetedoening kanaliseerde de goddelijke vergeving in een drievoudig proces van *contritio cordis* (berouw), *confessio oris* (de mondelinge bekentenis ten overstaan van een priester) en *satisfactio operis* (de boetedoening, voorgeschreven en gecontroleerd door de kerk). Zie de artikelen over ADie Busse' (R. Hermann) en Adas Busswesen' (P. Meinhold), in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band I, 1957³, 1534 vv. ; resp. 1542 vv.

^[12] Vgl. ook R. Burggraeve, die schrijft over de Aterreur van de ethiek', in zijn: *De bijbel geeft te denken*, Leuven/ Amwersfoort 1991, 221.

^[13] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago / Londen 1957, 236vv.

^[14] ABut 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.' (idem, 240)

^[15] Idem, 238.

16 Armand Abecassis, 'L' acte de mémoire', in: Olivier Abel (ed.), *Le Pardon*. Briser la dette et l'oubli, Parijs 1991, 148 - 168, 168.

17 Françoise Smyth, 'La transgression des origines', in: Abel (red.), a.w., 62 - 82, 80.

^[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 Shriver, a.w. 22vv. Over Jozef, zie de bijdrage van C. Houtman, in: C. Houtman e.a. (red.), *Ruimte voor vergeving*, Kampen 1998, 31 - 44. Vgl. ook Theo L. Hetteema, *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 Jesus*, Londen 1993, 34. Zij is gemeengoed gebleven in de rabbijnse traditie. Zie Louis E. Newman, AThe Quality of Mercy: On the Duty to Forgive in the Judaic Tradition', in: *Journal of Religious Ethics*, Vol. 15/2, Fall 1987, 155 - 172.

[20] Wat Socrates betekende voor ons inzicht in wat denken is, betekent Jezus voor ons inzicht in het handelen, oordeelt Arendt (idem, 246v.).

[21] Trutz Rendtorff, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Band I, Stuttgart e.a., 1980, 52.

[22] Vgl. Dirkie Smit, 'A Confession - Guilt - Truth - and - Forgiveness in the Christian Tradition', in: H. Russel Botman / Robin M. Peterson (eds.), *To remember and to heal. Theological and Psychological Reflections on Truth and Reconciliation*, Kaapstad 1996, 96 - 117, 103.

[23] Gecit. bij Donald W. Shriver Jr., *An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics*, Oxford 1995, a.w., 224.

[24] In veel politieke verzoeningsprocessen is dat creatieve moment van de bemiddelaar of de plaatsvervanger ook zichtbaar. Vgl. Shriver, a.w.

[25] Dat betekent niet dat boete en bekering achterwege kunnen blijven. God is ook de onophoudelijk gevende en hergevende in zijn oproep tot de bekering, waarin de vergeving wordt toegeëigend.

[26] Vgl. Arendt, a.w. 238v.: 'The fact that he - d.i. 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 Jesus of Nazareth which are not primarily related to the Christian message but sprang from experiences in the small and closely knit community of his followers'.

John E. Hare, *The Moral Gap. Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*, Oxford 1996, 240v.

[28] De hieropvolgende passage over 'binden en ontbinden' is de geschiedenis van de Kerk verambtelijkt en gesacramentaliseerd. Zie voor een meer evenwichtige beschouwing over de verhouding van kerk, ambt, sacrament en vergeving: Hans Küng, *De Kerk*, Hilversum 1967 (vert. van: *Die Kirche*, Freiburg 1967), 379 - 386.

[29] Vgl. Jones, a.w. 130vv.

[30] Vgl. Jones, a.w., passim, in navolging van A. MacIntyre, *After Virtue*, Londen 1981. MacIntyre, a.w. 187, omschrijft 'practice' in

een Aristotelische zin als: Aany 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'. Vgl. ook James Wm. McClendon, *Systematic Theology. Ethics*, Nashville 1986, 209 vv. , die spreekt over 'Athe politics of forgiveness' als wezensbepalende 'Askill' binnen de christelijke 'Apractice of community establishment and maintaining'.

^[31] R. Bultmann, *Aaphiemi,*' in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band I, (ik gebruik de Engelse editie, Grand Rapids 1964) , 509 - 512, 512. Vgl. ook Shriver a.w., 43 vv., McClendon, a.w. , 219 vv. , John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids 1972, 115 vv.

^[32] Datt betekent niet dat er geen sprake meer is voor restitutie en straf. Shriver, a.w. 44 omschrijft de vroegchristelijke gemeentethiek als 'Aa 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, a.w., 237 vv.

^[33] In dit verband pleit de oecumenicus Geiko Müller - Fahrenholz, *The Art of Forgiveness. Theological Reflections on Healing and Reconciliation*, Geneve 1997, 80 vv. 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.

^[34] Vgl. het christelijke pleidooi voor *woede* en *vergelding* in het nieuwe Zuid-Afrika door Willa Boesak, *God's Wrathful Children. Political Oppression and Christian Ethics*, Grand Rapids 1995. Zie in de dezelfde context het aangrijpende, persoonlijke pleidooi voor de *klacht* bij Denise Ackermann, 'On Hearing and Lamenting', in: Botman/ Peterson (eds), a.w. , 47 - 56.