

fundamenteel-antropologische aard. Deze hebben in hun kern betrekking op de volgende opties (5):

- Het *menschelijk zijn*, het menselijk bestaan of de humaniteit als zodanig, moet *wesenlijk* als *ethiek* worden bepaald, en het is de ethische dimensie die zin en betekenis verleent aan levensfeiten, gevoelens en interacties, en die er het kritisch fundament van vormt. Dit in tegenstelling tot opvattingen waarbij het ethische voor een toegevoegde dimensie wordt aangezien, die bovenop het natuurlijk of feitelijk gegeven komt — zoals schijn op bier — en slechts zou bestaan voor zover de feitelijke werkelijkheid dit toelaat.
- De ethische grondslag van het menselijk zijn heeft alles te maken met het *aangewezen zijn van de ene mens op de andere*, zodat deze ethische grondslag als *relationeel-ethisch* mag worden benoemd.
- De relationeel-ethische grondslag van het menselijk bestaan laat zich omschrijven vanuit de waarde van en nood aan *rechtaardigheid en billijkheid in relaties*. Als zodanig bestaat hij niet op zichzelf, maar bezit hij een werkwoordelijke vorm, "valt hij te doen".
- Wat *relationeel-ethisch te doen valt*, kan enkel binnen de concreet-betreffende relationele verhouding worden uitgemaakt, en wel in de *dialogus tussen de betrokkenen* (6). De inhoud van de relationele ethiek kan met andere woorden niet a priori, buiten de betreffende relationele verhoudingen om worden geformuleerd, en mag dus niet met een moraal, met een reeks stelregels over wat mag of niet mag, worden gelijk gesteld.

Het is van groot belang om bij elke toepassing van het gedachtengoed van Nagy deze onderliggende fundamenteel-antropologische uitgangspunten — die het tot meer dan een "techniek" of "systeem" maken — uitdrukkelijk een plaats te geven.

(5) Zie A. VAN REIJN EN H. MEULINK-KORF, De ethische dimensie: Een kleine antropologische verkenning, in D. Schlüter (red.), *In het voetspoor van Ivan Nagy: Opstellen over kenmerken en toepassingsgebieden van de intergenerationale familietherapie: de contextuele therapie*, VO-cahier 6, Amsterdam, Voortgezette opleidingen Amsterdam, 1990, p. 143-150; *Id.*, *De Context en de Ander: Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat, Zodeterneer*, Boekencentrum, 1990; *Id.*, Ethiek als perspectief: Een kleine filosofische bijdrage over de grondslagen van de contextuele therapie, in M. MICHELSEN, W. VAN MULLGEN, L. HERMKENS (red.), *Leren over leven in loyaliteit: Over contextuele hulpverlening*, Leuven, Acco, 1998, p. 35-50.

(6) Toegepast op de therapeutische situatie: het gaat niet om "rechtspraak" door de therapeut, maar om "rechtsvinding" (term van de jurist Scholten) door ieder van de betrokkenen (zie A. VAN REIJN EN A. MEULINK-KORF, De ethische dimensie..., CA, 152).

METANOIA

TUSSEN DADER EN SLACHTOFFER RUTMTE VOOR BEMIDDELING, GOEDMAKING, HERSTEL VERGEVING, VERZOENING...?

Driemaandelijks Contactblad
Katholieke aalmoezeniersdienst bij het gevangeniswezen
2de en 3de kwartaal 1999

Metanoia v.z.w. vereniging zonder winstoogmerk van de vlaamsche gevangenisalmozeniers, opgericht met het doel te werken aan mentaliteitsverandering zowel bij gedetineerden, bij pastoraal werkenden, bij de kerkgemeenschap als bij het grote publiek, geeft daartoe onder meer onderhavig tijdschrift uit onder de gelijke naam.

Hoofdredacteur en redactiesecretariaat:

Achiel Neys, Brabançonnestraat 97 - 3000 Leuven

Alle bijdragen verschillen onder de verantwoordelijkheid van de auteur.

Vormgeving en opmaak:
Herman Gysen-De Fraye, Tiensesteenweg 179 - 3010 Leuven

Omslagontwerp:
Rik Bosteels en Jaak Debroux

Administratie (abonnementen, adresbestand en financieel beheer):
Guy Van Dyck, Korte Vianenstraat 4 bus 28 - 2300 Turnhout

Abonnement:
751-0015243-54 v.z.w. Metanoia, Guimardstraat 1 - 1040 Brussel

Abonnementsprijs: 1000 fr.

Als v.z.w. zijn wij echter aangewezen op giften en steun van donateurs en wij stellen ten zeerste uw hogere bijdrage op prijs, die ons helpt ons pastaat op een zinvolle manier uit te bouwen.
Steunabonnement: 2000 fr.

Weldoener: elk bedrag hoger dan 5000 fr.

Verantwoordelijke uitgever:
Frans Sneyers, hoofdaalmozenier, Smalvoortstraat 46 - 2300 Turnhout

Katholieke almozeniers bij het gevangeniswezen

e-mail: jef.w@rvd.be

Website: <http://home.rvd.be/sf15557>

Dit dubbelnummer van *Metanoia* geeft ons het nodige uitstel om de Pastorale Kaart van de Aalmozeniersdienst in het Belgisch gevangeniswezen verder af te werken.

In aansluiting op de thematiek van ons vorig nummer (eerste kwartaal 1999) komen ook in het nummer dat u thans wordt voorgelegd vragen, oriëntaties en praktijkbevindingen aan bod die dienstaar kunnen zijn aan een "herstel-gerichte benadering van een misdrijfgebeuren".

In de drie basisartikelen staat de relatie tussen dader en slachtoffer centraal en worden fundamentele vragen gesteld naar de noodzaak, de mogelijkheidsvoorraarden, de structuur, het verloop en de effecten van een authentiek vergevings- of verzoeningsproces. Didier Pollefeyt, Frits de Lange en Andre Lascaris tekenen voor de bijdragen, die geschreven werden vanuit een christelijk-anthropologisch of ethisch-theologisch perspectief.

Een essentiële rol in het scheppen van de voorwaarden tot mogelijke goedmaking en herstel speelt de bemiddeling tussen slachtoffer en dader. Twee rubriekteksten, van de hand van Ivo Aerisen en Leo Van Garsse, tonen hoe herstelbemiddeling werkt. In aansluiting op hun bijdragen worden, ter illustratie, enkele gegevens opgenomen over het verloop van het bemiddelingsproces. Deze gegevens werden ontdekt aan het Jaarverslag 1998 van de Bemiddelingsdienst Arrondissement Leuven.

In de rubriektekst "Vrijheidstraf en herstelrecht: kan dat?" gaat de aandacht naar de manier waarop in enkele penitentiaire inrichtingen, binnen het kader van een pilootproject dat als actie-onderzoek is opgezet, gepoogd wordt vorm en inhoud te geven aan een "herstel- en slachtoffergerichte detentie". Auteurs zijn de projectmedewerkers Petra Brouckmans, Inge Vandeurzen en Anneli Verstraete.

Ten slotte wordt, onder de titel "*Begrepen Onbehagen*", uitvoerig ingegaan op de case-study naar verzoening tussen een Amsterdams rechercheur en twee leden van de RAF, die in 1977 tijdens een hevig vuurgevecht te Amsterdam-Osdorp zijn gearresteerd. Vooreerst komt het verhaal van de betrokken protagonisten aan bod. Dat verhaal wordt vervolgens vanuit verschillende invalshoeken becommentarieerd. Vervolgens geeft Frans Denkers een boeiende besprekking én van de casus én van de commentaren die daarop werden geleverd.

Uit zijn analyse wordt duidelijk waarom de meeste titels van de bijdragen, niet alleen in verband met de case-study, maar ook in verband met de andere bijdragen uit dit *Metanoianummer*, in vraagvorm zijn gesteld. "Ruimte voor bemiddeling, wedergoedmaking, herstel, vergeviging en verzoening..." is inderdaad niet zo evident als dikwijls wordt verondersteld. De zoektocht naar

ARTIKELEN

VERGEVING: EEN NIEUW BEGIN VOOR DADER, SLACHTOFFER EN SAMENLEVING?

Besprekking (F. DENKERS)	190
Zijn H. van Hoogen en C. Wackernagel over de schreef gegaan?	190
De manipulatieve kracht van een goedkoop berouw	190
Te intiem	191
Vertekende profielsets van de politiezaak	194
Een vertekende publiciteit en egotripperij	196
Een vergevings- en verzoeningsgebeuren?	199
Verschillende interpretaties	201
Argumenten voor vergeving en verzoening	208
Een gebeuren met een paradoxaal effect	
Epiloog — De humanisering van een misdrijfgebeuren (A. NEYS)	211

The quality of mercy is not strained; it droppeth as the gentle rain from heaven upon the place beneath. It is twice blest: it blesses him that gives and him that takes
Shakespeare

De christelijke traditie heeft mede in de hand gewerkt dat in onze cultuur begrippen als "vergeving" en "vergevingsgezindheid" nagenoeg automatisch positief worden geconnoteerd en "haat" en "wrakzucht" haast onmiddellijk moreel worden veroordeeld. De "toornige" God van het Oude Testament is in het christendom immers overwonnen door de God van de liefde, zo werd ons geleerd. Niet ten onrechte voelen slachtoffers van concreet menselijk kwaad zich door dit soort christelijk discours van de "zachte barmhartigheid" vaak in de steek gelaten. In hun gekwetst en geschonden zijn door het menselijk kwaad botsen zij in en rondom zichzelf dikwijls op een totaal onvermogen, en soms een grote opstandigheid tegenover gemakkelijke christelijke aansporingen tot vergeving.

Mensen zijn van nature niet vergevingsgezind. Gruwelijke gebeurtenissen maken bij hen diepe en hevige emoties van afschuw en morele veroordeling los. Dergelijke gevoelens van haat worden vaak al te snel opzij geschoven als "onchristelijk" en "onnemelijk"¹. Hierdoor wordt niet alleen onrecht gedaan aan de diepe van het aangerichte trauma én aan onze spontane menselijke natuur, maar evenzeer aan de zwaarte en de ernst zelf van het kwaad. In feite onthult zich in de roep om vergelding de menselijke worteling in het goede en een diep verlangen naar rechtvaardigheid. In de "heilige" verontwaardi-

¹ T. DEHAENE, Heb elkander lief. Enkele reflecties over vergeving en verzoening, *Duet. Driemaandelijks tijdschrift*, 18 (4), 1993, p. 119.

ging over het menselijke kwaad kunnen gelovige mensen zeus uoa op net spoor komen.

Een cultuur die mensen voortdurend opvordert zich onmiddellijk boven de eigen haatgevoelens te plaatsen, riskeert daarom op de lange duur morele onverschilligheid in de hand te werken of een wereldvreemde religiositeit in het leven te roepen. In haar dagboeken schreef de joodse Etty Hillesum over de morele toorn als

"een bewijzing tegen het kwaad. De ziel staat op en weerstaat het kwaad met diepe verontwaardiging. (...) Als we niet meer in staat waren, woedend te zijn, dan zouden we worden tot 'morele koeien, in onze plompe behagelijkheid' (...) Als er een ondergrond is van zedelijke gekwetsheid, zedelijke smart en niet van persoonlijke wrok in onze toorn, dan is die toorn goed en waardevol en gezond"².

Zelfs diegene die uiteindelijk vergeeft, hoeft deze toorn in zichzelf niet te ontkennen. In de vergeving loochent men de toorn niet, maar slaagt men er wel in de toorn te overschrijden. Maar de beschaving om niet te haten, om zich finaal op grond van de toorn niet te wreken kan slechts genomen worden omdat de haat en het verlangen naar de wraak wel degelijk aanwezig zijn én onderkend worden en hun tijd en plaats krijgen. De vergeving zal iets onvoorspelbaars blijven, terwijl de wraak voorstellbaar en in zekere zin zelfs logisch is. Daarom heeft de vergeving ook tijd nodig, terwijl de wraak meestal onmiddellijk weet hoe te reageren. De wraak behoort tot de menselijke natuur en vertolkt op een reactieve wijze de diepte van de kwetsuur en onze menselijke natuur. De vergeving daarentegen onttrekt zich aan de logica van actie en reactie. Daarmee draagt de vergeving ook de belofte in zich de vicieuze cirkel van geweld en tegengeweld, die intrinsiek is aan de haat en de wraak, een halt toe te roepen.

Geen wraak, maar gerechtigheid

Toch mogen we niet te snel met de vergeving komen aandragen als mogelijk antwoord aan de toorn. Het eerste en meest geëigende antwoord op de morele toorn, en op het risico van de wraak die eraan verbonden is, is immers niet de vergeving, maar wel de gerechtigheid. Op het einde van de

"Op de haat van de berulen was de haat van de slachtoffers het antwoord. En toen de berulen vertrodden waren, zijn de Fransen met hun gedeeltelijk onontvouwen haat alleen achtergebleven. (...) En morgen zal de moeilijkste overwinning die wij op onze vijand dienen te behalen, zich in onszelf moeten afspeLEN, met die superieure inspanning die onze drang naar haar onvormt in een verlangen naar gerechtigheid. Niet vervallen in de haat, niet toegeven aan het geveld, niet toelaten dat onze passies blind worden, dat is wat we nog kunnen doen voor de vriendschap en tegen het hitlerisme"³.

Het woord dat de rechtspraak uitspreekt is inderdaad het eerste en meest betekenisvolle antwoord van de samenleving aan het geweld. Het doorbrekt de elementaire, emotionele en wilde cirkel van wraak en weerwraak. Vooral is het een publieke erkenning van het slachtoffer als iemand die geraakt, vernederd en gekwetst is. In het recht erkent de samenleving de aanklager als slachtoffer en verlaat het de beschuldigde als schuldige. Het recht kan een belangrijke aanzet zijn tot het herstel van het zelfrespect van het slachtoffer, en die erkenning draagt bij tot de rouwarbeid, essentieel voor het slachtoffer, of, als deze verdwenen is, voor diens nakomelingen. De straf, door de rechter opgelegd, heeft een diepe morele betekenis, tenminste, wanneer de straf constructief geconcipieerd wordt, en kan zelfs een "geschenk" zijn voor de dader, die langs deze weg de kans krijgt om met zijn verleden in het reine te komen, zijn schuld af te lossen en opnieuw zijn eigenwaarde op te bouwen.

Rechtspreken: recht helpen of scheef trekken?

In het vervolg van deze bijdrage argumenteren we dat ook vergeving schenden aan zijn tegenstander geenszins betekent dat men afziet van het recht. Integendeel, het recht is onmisbaar voor de vergeving. En de vergeving betekent ook niet afzien van de straf, maar wel van de uitvoering van de haat en de wraak. Het probleem is ons inziens echter dat mensen vandaag alles van de rechtspraak lijken te verwachten. Maar hoe belangrijk de rechtspraak ook is, ze is niet volmaakt en sluit vaak op voorhand vele mogelijkheden en groeikansen voor dader, slachtoffer en samenleving af. Door een beslissing met autoriteit op te leggen, door het aanduiden van een winnaar en

² E. HILLESUM, Etty. *De nagelaten geschriften van Etty Hillesum 1941-1943*, Amsterdam, 1991, p. 417.

³ A. CAMUS, *Combat*, september 1945.

een verliezer, riskeert de beslissing van de rechter het conflict tussen dader en slachtoffer eerder te verscherpen dan te milderen. De beide partijen verlaten dikwijls de rechtbank meer dan ooit tevoren als tegenstanders. Zelfs al is de dader gestraft, voor het slachtoffer is die straf meestal onbevredigend, want ze wordt als disproportioneel ervaren ten aanzien van het aangerichte, unieke en vaak onherstelbaar leed. Ook al zou er harder gestraft worden, zoals sommigen vandaag vragen, dan nog zullen deze straffen, en à la limite zelfs de doodstraf, door de slachtoffers als intrinsiek onvoldoende ervaren worden.

De rechtspraak houdt zich in de eerste plaats bezig met het beoordelen van de feiten van het verleden, en probeert slechts zelden die feiten voorbij te steken door de tegenstanders van gisteren te richten op een toekomst die hen beiden bevrijd van het vaak verpletterende gewicht van het verleden. Rechtspraak draait vaak niet uit op het opnieuw recht helpen van mensen en menselijke relaties. In de huidige rechtspraak worden dader en slachtoffer te dikwijls exclusief extrapolerend benaderd. Ze worden gefixeerd in een rol die vast uitgetekend ligt in de procedures van de strafrechtpleging. Daders verdedigen zich met een advocaat en het verhaal van de slachtoffers is voor de justitie vaak slechts een interessante bron van informatie. Voor de rest is er voor daders en slachtoffers en hun complexe relatie, op zich slechts weinig ruimte in de juridische procedure⁴.

De dader wordt in deze rechtssituatie haast onvermijdelijk in een strijd tegen de rechtspleging gedwongen. Hij wil er zo goed mogelijk onderuit komen. En naarmate iemand onmiddellijk een uitsluitend als dader wordt geëstigmatiseerd, zal hij zich steeds meer het slachtoffer voelen van een repressief strafrechtelijke machine, veleer dan als iemand die zelf leed heeft veroorzaakt aan een medemens. In die context zal de dader meestal zijn eigen apologetisch en ideologisch verhaal construeren. Dit soort zelfrechtaardiging staat zonder meer vergeving in de weg, want vergeving is slechts mogelijk wanneer het aangerichte kwaad door de dader ondubbelzinnig wordt onderkend en het licht op het verleden wordt geworpen. Om *überhaupt* over vergiving te kunnen spreken, moet de dader zijn verantwoordelijkheden erkennen, hierdoor zelf ook binnentrede in de logica van de vergeving en zelf participeren aan deze dynamiek. Bekering zal dus steeds vereist zijn. In een moraliserende cultuur die alle heil lijkt te verwachten van de rechtspraak, is er echter weinig plaats voor schuldbelijdenis en bekering. Het is begrijpelijk dat in zo'n cultuur zonder vergeving zelfrechtaardiging voor de dader vaak de enige realistische uitweg is.

Ook het slachtoffer zal in en buiten de context van het juridisch gevecht zijn verhaal construeren. Het beluisteren van het verhaal van het slachtoffer is cruciaal, ook binnen de rechtspraak zelf. De herinnering als het "vertelde verhaal" van het slachtoffer doet symbolisch en in het openbaar recht aan diens stille pijn. Het toont voor de hele mensheid, in een publiek debat, het aangedane kwaad en de moeilijkheid of onmogelijkheid om het te herstellen.

Ook buiten de rechtspraak wordt pijn dragelijk(er) als men er een verhaal van maakt en als men dit mag (na)vertellen. Belangrijk is dat ook het verhaal van het slachtoffer steeds een wedersamenstelling is van de feiten. Herinnering is nooit een pure reproductie van de geschiedenis, maar ook altijd een reconstructie ervan, die niet alleen bepaald wordt door wat wordt herdacht, maar ook door wie herdenkt, *met welk doel* in het heden of de toekomst voor ogen. Zo zullen in het verhaal van het slachtoffer dader en slachtoffer vaak maximaal geëxtrapoleerd worden en zal sterk de nadruk komen te liggen op de slechte intentie van de dader en op het unieke en onvergelijkbare karakter van het ondergane kwaad.

"Het verleden ondervraagt ons in de mate dat wij het onvergaft", schreef Ricoeur⁵. Anders gezegd, het verleden antwoordt in de mate en op de wijze dat wij het vragen stellen. De herinnering heeft meestal een teleologische dimensie: ze staat niet op zich, maar gebeurt met een welbepaald doel in het heden op het oog (bijvoorbeeld: dat het "nooit meer" opnieuw zou gebeuren). Diegene die herinnert, heeft bovenindien ook na het trauma van het kwaad altijd een geschiedenis neegemaakt, die de herinnering aan de misdaad zal kleuren (bijvoorbeeld "dat de wereld even onverschillig is gebleven").

De herinnering door het slachtoffer is met andere woorden steeds een dialoog tussen het heden en het verleden, waarbij het heden het initiatief neemt en ook houdt. Niet alleen in de handen van de dader, maar ook in de handen van het slachtoffer is de geschiedenis daarom erg kwetsbaar. Het is betekenisvol dat de joodse denker Yerushalmi, die in een religieuze traditie staat waarin de herinnering een centrale plaats inneemt, waarschuwt: "De herinnering is altijd onzeker, in het algemeen bedrieglijk, soms verraderlijk. (...) De herinnering [is] de meest fragiele en de meest eigenzinnige van alle menselijke mogelijkheden"⁶. De herinnering is selectief. Dit maakt dat herinneren ook steeds vergeten inhoudt en dat de herinnering gemakkelijk particuliere belangen en ideologische posities kan dienen. Niet alleen het

⁴ COMMISSIE RECHTVAARDIGHEID EN VREDE, 'En Jezus schreef in 't zand'. Een christelijke kijk op vrijheidsberoving en strafpleid, Acco, 1997, p. 59-60.

⁵ P. RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps racomé*, Parijs, Seuil, 1985, p. 402.

⁶ Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Parijs, Gallimard, 1991, p. 21.

verhaal van de dader, maar ook het verhaal van het slachtoffer kan hierdoor gemakkelijk egocentrisch of ideologisch worden.

De huidige maatschappelijke wende naar het slachtoffer, hoe waarderfol die ook is als noodzakelijke correctie op een eenzijdige aandacht voor en fixatie op de dader, kan gemakkelijk het fenomeen van het "victimisme" of "slachtofferisme" ondersteunen. Het slachtoffer kies er hier principieel voor om in zijn rol van slachtoffer te blijven. Het slachtofferschap lijkt in het heden voor het slachtoffer vaak een onuitputtelijke kredietlijn te openen. Het is merkwaardig hoe in onze samenleving haast iedereen het statuut van slachtoffer opeist: iedereen noemt zich slachtoffer om iets te kunnen claimen. Hiermee riskeert in onze cultuur de betekenis van "slachtofferschap" zelf uitgeholt te worden.

Het toekennen van privileges aan het slachtoffer in het heden, maakt het onrecht uit het verleden nochtans nog niet automatisch goed. Wanneer het slachtoffer weigert om zijn re-constructie van het verleden te reconceptualiseren en zo nodig kritisch te (laten) bevrageren, dan riskeert hij zelf in het spoor van de dader te treden. Het slachtoffer dat neent helemaal en definitief aan de kant van het recht te staan, loopt juist op dat moment het gevaar blind te worden voor de mechanismen van kwaad die door zijn eigen narratieve opstelling voorgebracht worden.

Toch bevat de reconstructie van de feiten door het slachtoffer meestal weinig manifeste onwaarheden. Het probleem is wel dat in deze reconstructie vaak een aantal vooronderstellingen binnensluipen die gestuurd worden door de kwetsuur, meer dan door de feiten. Zo zijn slachtoffers vaak zo overwelddigd en gekrenkt door het ondergane kwaad dat ze *het kwaad en de dader van het kwaad* helemaal met elkaar gaan identificeren. Het luidt dan niet langer: "de dader heeft kwaade daden gesteld", maar wel "de dader is (het) kwaad". De speelruimte tussen daad en dader verdwijnt totaal ("eens gestolen, altijd dieft"). De dader wordt de belichaming van het kwaad, los van diens eigen psychologische, sociale en historische situering.

De erkeming van een spelting tussen kwaad en kwaaddoener is essentieel om een uitzicht op vergeving open te houden. Wanneer de dader totaal niet zijn kwaade daad samenvat en dus helemaal kwaad is, is vergeving per definitie uitgesloten, want het kwaad als zodanig vergeeft men nooit of te nimmer. In de context van deze identificatie van daad en dader ontwikkelen zich vaak ook allerhande vooroordelen en karikaturen. De vermeende "kwaade" identiteit van de boosdoener wordt dermate aangedikt en met allerhande, deels op vergelijksche opstelling gemakkelijk kan worden gelegitimeerd. Spontaan zijn wij op grond van onze morele verontwaardiging over het kwaad geneigd om deze identificatie van daad met dader en met de onvergeeflijkheid die eruit voortvloeit, in te stemmen. Deze voorstellingswijze biedt het onmiskenbaar extra voordeel dat wij onszelf niet hoeven in de ogen te kijken om het kwaad te vinden. Het volstaat op moraliserende wijze het kwaad ondubbelzinnig in

de boosdoener te lokaliseren, netjes met een *cordon sanitaire* te isoleren en te veroordelen.

Omdat in het slachtofferisme het slachtoffer zijn identiteit ontleent aan dienst slachtoffer-zijn, zal hij vaak principieel niet bereid zijn om een reparatie of een restitutie te aanvaarden, en zal hij het ook moeilijk hebben om zijn eigen (unieke) lijden solidair te koppelen aan de lijdenservaringen van anderen. Het is in deze context dat ook de idee veld kan winnen dat vergeven gelijk staat met vergeten.

In zeker zin is dit slachtofferisme niet alleen een drama voor de dader, die resteloos gefixeerd wordt in zijn misdaad, en hierdoor in een apologetische situatie wordt gedwongen, maar ook voor het slachtoffer zelf die zijn hele positie laat bepalen door het ondergane trauma. Slachtoffers investeren dan al hun energie in het telkens opnieuw herhalen van het verhaal van het slachtoffer-zijn, in plaats van zich toe te leggen op het werken aan de eigen kwetsuur. Zonder het te weten geeft het slachtoffer hierdoor enorme macht en controle aan de dader. In de vergeving daarentegen zal het slachtoffer zich onafhankelijk maken van de opstelling van de dader. Zijn vergeving kan zelfs een aanbod zijn waarop de dader niet kan of wil ingaan.

Het slachtofferisme kan ten tenslotte ook gemakkelijk gemanipuleerd worden door zij die geen direct betrokken partij zijn in het kwaad. Het gevaar is reëel dat de re-constructie van het kwaad door buitenstaanders van allerhande pluimage op een eenzijdige wijze wordt ingeroepen om de eigen ideologische doelen te dienen. Zo zullen sommige politieke partijen in hun reclamecampagne proberen uit te pakken met verhalen en foto's van slachtoffers van geweld, meestal om hun eigen grote gelijk te illustreren, bijvoorbeeld inzake thema's als het onveiligheidsgemoed, de doodstraf, etc.

In het slachtofferisme dreigt het slachtoffer — gewild of ongewild — gefixeerd te worden in de repetitie van het ondergane trauma. Het laat dan geen enkele wisselwerking meer toe tussen het herinnerde gebeuren en de actualiteit, tussen de feitelijk ondergane lijdenservaringen en die van anderen, tussen uniciteit en universaliteit. Slachtofferisme is het lijden aan het onvermogen en/of de onwil om de beschuldigende herinnering op te heffen tot een bevrijdende herinnering. Het onderscheid tussen het *herinneren* en het *herhalen* van het verleden is hier cruciaal. Herinneren is niet hetzelfde als het verleden voortdurend repeteren, maar is het openen van het verleden in de richting van een nieuwe toekomst. Op die manier kan de universele waarde van de herinnering ontvouwd worden, hoe particulier die ook is.

Om te vermijden dat een individu het verleden repetitief herhaalt in plaats van het creatief te herinneren, en om te voorkomen dat het verleden gemanipuleerd wordt, dringt zich volgens Ricoeur aan het slachtoffer een hermeneutische eis op van "herinneringsarbeid" en "rouwarbeid". De herinneringsarbeid is gericht op de vorming van een identiteit door het vertellen van het lijdensverhaal. De rouwarbeid is het langzaam proces van onthechting dat toelaat om afstand te nemen ten aanzien van de gebeurtenissen, waarbij die niet worden verdrukt of genegeerd, maar waardoor ze ook niet langer kwet-

sen of een toekomstgericht leven onmogelijk maken. Beide processen van betrokkenheid en onthechting interageren intens met elkaar en leiden tot een herinterpretatie van het verleden die niet reproductief, maar productief is. Op die manier wordt de herinnering iets anders dan een bezwering van het verleden, een soort van nostalgisch fantasme of troostende protheses, maar een beslissing om het trauma uit het verleden op een verantwoorde en bevrijdende wijze uit te dragen in de toekomst.

De go-between

Deze wisselwerking tussen een geïnterpreteerd verleden en een interpretend heden wordt vaak niet alleen ernstig belemmerd door de diepte van de aangewichtheid kwetsuur, maar ook door de opbouw van de rechtspraak zelf, en door de harde, zelfrechtaardige opstelling van de dader, die het kwaad niet wil erkennen. De *restorative justice* of "herstelbemiddeling" is een beweging die het extrapolerende effect van de justitie tracht te corrigeren en die de strafrechtpleging probeert te heroriënteren door de dader en het slachtoffer direct of indirect met elkaar in communicatie te brengen met het oog op restitutie, herstel en probleemoplossing⁷. Dit herstel is erop gericht om de dader te confronteren met de gevolgen van zijn handelingen en het slachtoffer de kans te geven om uit te zeggen wat hem werd aangedaan.

Wij willen hier vooral het belang van de derde instantie of de *go-between* onder de aandacht brengen die in dit proces probeert de aanwezige bronnen van conflictoplossing tussen dader en slachtoffer aan te boren. De derde instantie of bemiddelaar streeft een "*meervoudige partijdigheid*" (Nagy) na⁸. Op die manier oefent hij een temperende invloed uit op de dader-slachtoffer-polarisatie. Alle partijen worden betrokken bij de communicatie over het aangerichte kwaad. De bemiddelaar probeert de mensenrechten en de vrijheid van elke deelnemer te ontdekken, ook die van het zogenoemde "monster". Hij tracht zich in te leven in ieders situatie door zich achtereenvolgens aan de zijde van en zich tegenover elke partij in het conflict te plaatsen, of die nu lijfelijk aanwezig is of niet.

De tussenkomst van een derde persoon is drager van een echte belofte. Zijn meervoudige partijdigheid is geen morele neutraliteit, maar een partijdigheid, eens met de een, dan met de ander. Hij trekt partij voor de een en voor de ander, voor allebei. Hij engageert zich tweemaal, trekt tweemaal partij. Hij

wil niet verdedigen. Hij probeert alle zaken te begrijpen. Alleen op die manier kan hij het vertrouwen van de tegenstanders winnen en de dialoog tussen hen aamoeiden. De bemiddelaar beschikt daarbij over een heel enkele macht om een bepaalde oplossing voor het conflict op te leggen. Hij kan slechts de communicatie vergemakkelijken, zodat beide partijen zich kunnen uitdrukken, misverstanden wegwerken en elkaar verstaan. De bemiddeling is erop gericht om de twee protagonisten om te vormen van tegenstand tot conversatie (*conversari*: "zich wenden naar"). Door zijn tussenpositie kan de *go-between* proberen te komen van een binaire logica van de competitie tot een tertiaire dynamiek van de samenwerking. De bemiddelaar probeert een ruimte te scheppen die een ruimte instelt tussen de protagonisten, zodat elk van hen afstand kan nemen van zichzelf, van de ander en van het conflict dat hen vernietigt. Het is niet de bedoeling een oordeel te vellen, of een oordeel uit te spreken. Het welslagen van het herstel zal in grote mate afhangen van de creativiteit en de praktische wijsheid van de bemiddelaar om twee verschillende universen, elk met hun eigen verhaal, met elkaar in contact te brengen.

In deze dialoog wordt de aandacht gericht op de vraag hoe daders en slachtoffers elk omgaan met rechtvaardigheid en waarheid. Er is ruimte voor het slachtoffer om zijn verhaal te doen, en de dader effectief te tonen hoe diep hij door hem gekweld en veroest is. De dader krijgt de kans om zijn niet-apologetische verhaal te vertellen, waarbij het slachtoffer de speelruimte kan ontdekken tussen daad en dader. Aldus wordt in de herstelbemiddeling een terrein geopend voor confrontatie en gesprek, en eventueel voor schuldbekentenis en "harte barmhartigheid". Hierbij leidt het proces van pijnlijke herinnering en confrontatie niet tot nieuwe haat, maar tot een dieper wederzijds verstaan.

Vergeven omdat we niet kunnen vergeten

Wanneer in de context van zo'n bemiddeling vergeving wordt geschonken, dan is het belangrijk te onderstrepen dat zo'n vergeving het omgekeerde is van de vlucht in het vergeten. Men kan slechts datgene vergeven wat *niet vergeten* is geworden. Levinas herinnert er ons aan dat "het vergeten de relaties met verleden annuleert, terwijl het vergeven het verleden omzet in een gezuiverd heden"⁹. Vergeven is dus ten diepstekinder van vergeten. Menselijke vergeving is nooitzakelijk precies omdat we *absoluut niet kunnen vergeten*. De vergeving gaat trouwens niet over de misdadige gebeurtenissen zelf. Hun spoor moet daarentegen bewaard worden. *Vergeving heeft*

⁷ METANOIA, 4, 1998, p. 103-117.

⁸ I. BOSZORMENY-NAGY, *Tussen geven en nemen. Over contextuele therapie*, Haarlem, 1994.

⁹ E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Parijs, 1992, p. 316.

gen worden. En niemand kan kwalijk genomen worden dat hij of zij geen vergeving kan of wil schenken. Een onvergeeflijke opstelling van het slachtoffer kan en mag met andere woorden niet moreel veroordeeld worden, hoewel deze houding vaak wel als een drama beschouwd kan worden voor het slachtoffer zelf.

Het "enige" wat de dader kan doen, is in zijn eigen bestaan de voorwaarden creëren (schuldbekentenis, bekeriging, straf, restitutie en herinnering), waardoor hij structureel de vergeving "kan" ontvangen. Maar vergeving krijgen is als zodanig pure gratuitéit, een geschenk om niets. Het slachtoffer mag zelfs geen eigen, willekeurige voorwaarden opleggen aan de dader, want dan dreigt zijn vergevingsgezindheid vertroebeld te worden door andere motieven, zoals wreakevoelen, leedvermaak, narcisme of materieel eigenbelang. Dit betekent dat een slachtoffer kan bereid zijn vergeving te schenken aan een dader die niet in staat is om die vergeving te ontvangen, of ongekeerd, dat een dader zo gegroeid is doorheen zijn kwaad dat hij klaar is om vergeving te ontvangen, maar dat een slachtoffer niet in staat is om deze vergeving te schenken. In die zin vergt een vergevingsproces zowel een bekeriging van de dader (weg van diens zelfrechtaardiging) als van het slachtoffer (weg van diens erg energierende identificatie van daad met dader). Wanneer deze dubbele bekeriging zich niet voltrekt, dan ontstaat een feitelijke, dramatische toestand van intermenselijke onvergeeflijkheid.

Op dit punt is het zinvol om het onderscheid tussen "vergeving" en "verzoening" op te roepen. De Canadese pastoraaltheoloog Jean Monbourquette maakt een duidelijk onderscheid tussen beide¹². Vergeving richt zich meer op de innerlijkheid van het slachtoffer die *vanuit het hart* aan de dader vergeving schenkt. Verzoening daarentegen betreft eerder het aspect van het herstel van de relatie *tussen* dader en slachtoffer naar de toekomst toe. Monbourquette onderstreept dat uit vergeving niet automatisch verzoening hoeft te volgen. Veel te vaak wordt er van uit gegaan dat bijvoorbeeld partners die elkaar na een echtscheiding vergeven voor het aangerichte kwaad, automatisch ook opnieuw (moeten) gaan samenleven. Hij ontdekte in zijn pastorale praktijk dat het enorm bevrijdend kan worden voor mensen, en zelfs de mogelijkheid van vergeving in de hand kan werken, wanneer partners de kans krijgen om elkaar te vergeven, zonder dat daaraan *automatisch* de eis van de verzoening wordt gekoppeld of opgelegd. Hiermee is niet gezegd dat verzoening geen authentieke dimensie van een vergevingsproces kan zijn, en er zelfs de volste ontvouwing van kan genoemd worden. In die zin kan "verzoening" sterker genoemd worden dan "vergeving". Maar als we beide onvoldoende onderscheiden, en stellen dat vergeving vanzelf de bereidheid inhoudt om de relatie te herstellen, dan kan dat een hinder zijn voor de vergeving. De vergeving op zich heeft óók een waarde, en soms is verzoening

de rekking op de *sensua* van de dader voor de misdaad. *Le zwaarte van deze schuld kan de herinnering verlammen en het onmogelijk maken om zich aan de toekomst te wijden. Met de gegeven of ontvangen vergeving is noch de dader, noch het slachtoffer aan de herinnering verlost.*

Het slachtoffer is niet bevrijd van de herinnering, wel van het gewicht van de wrok en de haat. Zijn kwetsuur wordt littenaken, onomkeerbaar gegrift in zijn bestaan. Ricoeur spreekt over de genezendende kracht van de vergeving¹⁰, niet alleen voor de dader, maar ook voor de slachtoffer¹¹. Terwijl de *herinnering aan het slachtoffer de mogelijkheid geeft het verleden op een creatieve wijze te reconstrueren, zal de vergeving deze herinnering voor het slachtoffer een productieve toekomst geven.*

In de vergeving kan ook de dader zich herschappen en herstel terugvinden. Hij hoeft zichzelf niet langer kraampachtig op te sluiten in zijn eigen zelfrechtaardende en defensieve positie. De dader is daarmee helemaal *niet* bevrijd van de herinnering, evenmin van de verantwoordelijkheid, maar wel van de verpletterende last van de schuld, en hij wordt gericht op een ver-nieuwd leven. In die zin verschilt de vergeving radicaal van de "amnestie", die samen met de schuld ook de gepleegde feiten probeert weg te wissen. In de vergeving daarentegen wordt de schuld van de dader in het verleden via de herinnering omgezet in een verantwoordelijkheid voor de toekomst.

Vergeving of verzoening?

We wezen reeds op de bereidheid van de dader om een (constructieve) straf te ondergaan als een cruciale voorwaarde voor de vergeving. De straf is een weg waarlangs de dader opnieuw en concreet zijn eigenwaarde en zijn sociale identiteit kan opbouwen. Het is merkwaardig dat in het Nieuwe Testament Jezus aan diegene die Hij vergeving schenkt, vraagt om iets te doen. Hij geeft nooit zomaar vergeving. En toch kan de vergeving door de dader nooit verdient worden, ook niet met de constructief opgenomen straf. De dader kan de vergeving niet afdwingen, enkel vragen. En dit verzoek kan rechtmatig door het slachtoffer geweigerd worden. "*Pardon demandé n'est pas pardonné*" (Ricoeur). Het slachtoffer kan met andere woorden niet gedwongen worden om vergeving te schenken. Vergeving kan, evenmin als liefde, opgeëist worden, ze moet gegeven worden dan "vergeving". Maar als we beide onspijtbetuiging of met de sterkste uithoezing kan die vergeving niet afgedwongen worden.

¹⁰ P. RICOEUR, Le pardon: peut-il guérir?, *Esprit*, 3-4, 1995, p. 77-82.

¹¹ R. BURGGRAEVE, De paradoxale rijdom van de vergeving, *Streven*, 53, 1986, p. 621-627.

¹² J. MONBOURQUETTE, *Comment Pardonner. Pardonner pour guérir. Guérir pour pardonner*, Ottawa, 1992.

omwile van de diepte van de aangerichte kwetsuur of de nieuwe risico's voor het slachtoffer niet meer mogelijk of zelfs niet meer wenselijk.

God in het spel?

Substitutieve vergeving?

Een extra moeilijkheid stelt zich wanneer het slachtoffer niet meer in leven is. Bestaat er zoets als "substitutieve vergeving"? Lange tijd ben ik ervan overtuigd geweest¹³ dat niemand vergeving kan schenken in de naam van iemand anders. Wanneer een slachtoffer dood is, ontstaat een factische, dramatische toestand van onvergeeflijkheid. Recent ben ik geconfronteerd met de keiharde, dramatische gevolgen van een dergelijke opstelling voor daders (en misschien voor nabestaanden van slachtoffers) en ben ik tot de conclusie gekomen dat het even zinloos is *in naam van de slachtoffers* vergeving te weigeren, als om *in naam van de slachtoffers* vergeving te schenken. Ik onderschrijf hier de woorden van Jacques De Visscher:

"*Het vergeven is zaak van levenden, omdat men zich slechts met levenden, en dus niet met doden kan verzoenen. In dat perspectief is het onderhouden van de wrok en de haat in naam van overleden slachtoffers (...) een misschien wel emotioneel begrijpelijke, maar niettemin steriele bezigheid – het is alsof men het voorbij van de geschiedenis eigenmachtig wil blijven behoren en beheersen*"¹⁴.

Als vergeving een zaak van levenden is, dan verplaats de vraag naar vergeving zich naar diegenen die vandaag getroffen zijn door het aangerichte kwaad: nabestaanden, vrienden, en finaal de hele mensheid, want elk kwaad raakt het weefsel zelf van ons menselijk samen-leven. Alleen binnen deze relaties stelt zich de vraag naar de mogelijkheid van de vergeving en opent zich de mogelijkheid dat iemand in naam van en erkend door een "*solidarity of love*" (Monbourquette) vergeving kan uitspreken of ontvangen, niet alleen interindividueel, maar ook collectief.

Vanuit gelovig perspectief is het kwaad niet alleen een breuk tussen mensen onderling, maar ook een breuk in de relatie tussen God en mens. Met opzet hebben we de vergeving hier echter allereerst ontwikkeld als een menselijke realiteit. In de geschiedenis is de vergeving al vlug religieus-institutioneel gevangen gezet, dit zowel in de protestantse prediking van de goedkope genade, als in het katholiek sacrament van de verzoening, dat de vergeving heeft omkleed met een formele context. Wij bepleiten een religieus vergevingsconcept dat niet moraliserend of sacramenteel van buitenaf wordt opgelegd, maar dat opnieuw een aanknoppingspunt weet te vinden bij de reële communicatie en sociale interactie tussen mensen, en waarbij de vergeving tussen God en mens de bron en de vrucht is van de vergeving tussen mensen onderling, in plaats van — al te gemakkelijk — zonder meer de vervanging ervan.

Het is niet verwonderlijk dat mensen in de vergeving een religieuze dieptedimension op het spoor komen, want vergeving heeft fundamenteel te maken met het opnieuw verbinden (re-ligare) van mensen: met zichzelf, met de andere, met de gemeenschap en met God. Vergeving is een act van uitzonderlijke moed. Waar haalt de mens finaal de kracht vandaan om de geschetste logica van actie en re-actie te doorbreken? Het antwoord op deze vraag kan niet zomaar in de "menselijke natuur" gevonden worden. In de vergeving is er *iers anders* aan de orde dan de wetten van de menselijke inter-actie. Hoewel christenen geen monopolie hebben op de interpretatie van die dieptedimension in de vergeving, hoeven zij in een échte plurale samenleving hun beleving ervan ook niet te verdonkermanen. In zijn vergevend optreden verwijst Jezus ondubbelzinnig naar een God die de mens niet geschapen heeft om gekwetst, gewond en geschonden te zijn, maar wel om bermind, geheeld en voltooid te worden, of hij of zij nu slachtoffer of dader is, en hoe diep hij of zij ook afgescheurd is van zichzelf, van de medemens en van God.

Jezus kon vol toorn zijn over het kwaad. Maar let wel: het was toorn, vermengd met smart. Hij was "bedroefd". Dat is wat gewettigde toorn onderscheidt van ongewettigde toorn¹⁵: het is een toorn die "afziet" in de dubbele betekenis van het woord: namelijk die enerzijds *afziet* van de haat en de destructie, maar die anderzijds ook *afziet* omwille van de gebroken relaties tussen mensen onderling en tussen mens en God, en die hunkert naar het herstel ervan. Het schenken van vergeving behoort tot de kern van Jezus' aardse optreden. Het is voor christenen een hoopvol teken dat reeds in het hier en nu het rijk van God kan doorbreken, een voor-smaak van een toegezegde voltooiing van mens en wereld.

¹³ Zie D. POLLEFETT, Vergeving na misdaden tegen de mensheid? Een christelijke antropologie van kwaad en vergeving, *Tijdschrift voor theologie*, 36, 2, 1996, p. 155-178.

¹⁴ J. DE VISSCHER, Over het vergeven van het nooit te rechtvaardigen kwaad, *Wijsgerig perspectief op mens en maatschappij*, 33, 1992-93, p. 113-117.

¹⁵ E. HILLESUM, *op. cit.*, p. 417.

Voor christenen en christelijke kerken is de vergeving dan ook geen blijvende invitatie, maar een opdracht die waar te maken is in het bedien Christelijke kerken zullen in de vergevingsprocessen geloofwaardig zijn wanneer ze op een ondubbelzinnige, niet-apologetische en consistente manier het kwaad bij de naam durven noemen, ook in hun eigen geschiedenis, en wanneer ze ook in hun eigen midden een authentieke cultuur van de barmhartigheid weten te ontwikkelen. Het komende millenniumfeest in de katholieke kerk opent hier bijzondere mogelijkheden, schept grote verwachtingen.

Omdat de vergeving over heel kwetsbare dingen gaat, die bij het gestapte verkeerd gekozen woord kapot kan worden gemaakt, kunnen bij de vergeuf verhalen, symbolen en rituelen een belangrijke rol spelen. Terwijl woorden snel onaangepast klinken of zelfs kweisen, hebben symbolohandelingen de kracht om de kloof tussen daders en slachtoffers zonder veel woorden te overbruggen. Kerken beschikken over een ongelooflijk arsenal van verhalen, liederen en symbolen om die vergeving vorm te geven en om de diepdomme van de vergeving te laten oplichten. Wanneer hun traditie en hun expertise — zoals steeds is gebeurd in de geschiedenis — opnieuw in een vruchtbare wisselwerking treden met de vragen en noden van onze tijd, dan zouden kerken voor mensen van onze tijd wel eens herontdekt kunnen worden, als levende plaatsen van betrokkenheid, mildheid, verbondenheid en genade¹⁶ als *solidarities of love* (Monbourquette) in een "cultuur zonder vergeving".

Didier Pollefeyt

Didier Pollefeyt (*1965) is deeltijds docent aan de Faculteit Godgeleerdheid van de K.U.Leuven waar hij *Theologische ethiek, Theologie van de joods-christelijke betrekkingen en Vraagstukken uit de godsdienstwetenschappen* doceert. Hij is tevens Postdoctoraal onderzoeker bij het Fonds Wetenschappelijk Onderzoek Vlaanderen.

¹⁶ B. ROEBBEN, Het uiteindelijkheidsperspectief van de kwetsbare opvoeder. Naar een nieuwe relatie tussen pedagogiek en theologie, in: P. DE MEY en B. ROEBBEN (red.), *God: omschreven, niet ageschreven. Theologische en godsdienstpedagogische verhandelingen*, Leuven, 1997, p. 147-185.