

ISSN 1385-4739

Mededelingen van de Levinas-Studiekring

Halfjaarlijks Bulletin



LEVINAS - STUDIEKRING

4^e JAARGANG, juli 1999, nummer 1/2

Mededelingen van de Levinas Studiekring
Halfjaarlijks Bulletin

Redactie:

J. Duyndam
L. Levy
M. Poorthuis
R.D.N. van Riessen

Redactie-assistent

G.L. Keijzer
Theologische Universiteit Kampen

Correspondentieadres:

R.D.N. van Riessen
Theologische Universiteit Kampen
Postbus 5021
8260 GA Kampen

Bijdragen en aankondigingen van publikaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen worden gestuurd naar bovenstaand adres. De tekst wordt ingeleverd op diskette in een versie van Word of WP 5.1 of hoger en in tweevoudige outprint.

De *Mededelingen* worden gratis toegestuurd aan de leden van de *Levinas-studiekring*. Niet-leden kunnen zich abonneren door storting van 250 frank of 15 gulden op één van de postrekeningen van de Levinas-kring: 000-1686181-30, Akkerstraat 37a, B-8830 Hooglede (voor Vlaanderen) en 5179094, Heemraadserf 19, 3991 KA Houten (voor Nederland) Giften worden in dank aanvaard.

ISSN 1385-1739

Plaats van uitgave: Houten (Nederland)

WOORD VOORAF

Woord vooraf

De vierde jaargang van onze *Mededelingen* verschijnt - evenals de derde - als dubbelnummer. Drie artikelen over het thema vergeving vormen de hoofdmoot van dit nummer, omdat dit thema ook centraal zal staan in de zomerweek van de Levinas Studiekring, die van 26 tot 29 juli zal worden gehouden aan de Internationale School voor Wijsbegeerte.

Joachim Duyndam doet in zijn artikel een poging een definitie van vergeving te geven; vervolgens formuleert hij de voorwaarden waaronder vergeving mogelijk is. Marcel Poorthuis geeft een uitleg van de bijbelse idee van verzoening en vergeving, waarbij hij de Talmoed en de joodse filosofie betreft. In een column becommentarieert Liesbeth Levy de moeilijke weg naar politieke verzoening.

We sluiten het nummer af met een respons van Marcel Poorthuis op het juist verschenen boek van Victor Kal *Levinas en Rosenzweig, De filosofie en de terugkeer tot de religie*.

Namens de redactie

Renée van Riessen

Stappen naar vergeving

door Joachim Duyndam

In dit artikel, dat bedoeld is als discussie-stuk, zal ik min of meer schematisch proberen een definitie van vergeving te geven en, in samenhang daarmee, een aantal voorwaarden te formuleren waaronder vergeving mogelijk is. Deze voorwaarden zijn te beschouwen als stappen die te zamen het vergevingsproces vormen. De stellende en stellige vorm waarin onderstaande definities en voorwaarden zijn geconcipieerd, laten onverlet dat het hier om een bediscussieerbaar *standpunt* gaat, en niet om onfeilbare evidenties.

- 1 De term vergeving kan verwijzen naar:
 - 1.1 een complex proces of gebeuren waarin twee handelende subjecten betrokken zijn, dader en slachtoffer genoemd;
 - 1.2 de specifieke handeling binnen dat proces waardoor het slachtoffer de dader iets vergeeft.

In dit artikel wordt met de term vergeving naar de eerstgenoemde betekenis verwezen, dus naar het vergevingsproces als geheel, met twee handelende subjecten. Deze subjecten, dader en slachtoffer, zijn doorgaans individuele personen, maar ook groepen kunnen partij in een vergevingsproces zijn. De tweede genoemde betekenis verwijst mijns inziens naar het *uitspreken* van de vergeving door het slachtoffer tegenover de dader ('ik vergeef het je') en daarmee, als de laatste stap van het vergevingsproces, het daadwerkelijk voltrekken ervan dat beider handelingen daarbinnen completeert.

- 2 Aan vergeving gaat altijd iets vooraf.
 - 2.1 Iemand, een (individuele of collectieve) dader, heeft iemand

anders, een (individueel of collectief) slachtoffer, iets ernstigs aangedaan. Dit ernstigs, de *misstap* genoemd, kan uiteenlopen van een krenking of belediging, een trouwbreuk, tot aan psychische en lichamelijke schade en geweld.

2.2 De misstap heeft een *breuk* teweeggebracht in de *relatie* die dader en slachtoffer voordien hadden.

2.2.1 Een breuk kan betekenen dat het vertrouwen geschonden is, dat er geen wederzijds respect meer is, en dat de onderlinge communicatie verstoord is – dat wil zeggen de communicatie zoals die vóór de breuk was of zoals die voor beiden wenselijk is of zoals die passend wordt geacht bij de aard van de relatie.

2.2.2. In principe kan het daarbij om elke vorm van relatie gaan: familie, vriendschap, collega's, burens, teamgenoten, zakelijke partners enzovoort. Maar ook – en misschien wel juist – in (machts)ongelijke relaties, zoals die tussen ouders en kinderen, docenten en studenten, leidinggevend en ondergeschikten en tussen hulpverleners en patiënten of cliënten kunnen misstappen breuken in de relatie veroorzaken. Zelfs als dader en slachtoffer elkaar tevoren niet kenden (zoals in het geval van aanranding door een onbekende) is er op het moment van de misstap sprake van een relatie, zij het meteen van een geschonden relatie.

3 Vergeving is het helen van de breuk (2.2.1) die door de misstap (2.1) in de relatie (2.2.2) is ontstaan, niet door de misstap ongedaan te maken (hoe zou dat kunnen? wat gedaan is is gedaan), ook niet door de misstap te verzwijgen of te verdringen, laat staan te vergeven (opnieuw: hoe zou dat kunnen?), maar doordat dader en slachtoffer samen *teruggaan in de tijd* naar het moment of de periode van de misstap om de *betekenis* van de verleden misstap voor het heden zodanig te veranderen dat de relatie weer toekomst heeft.

Het teruggaan in de tijd behelst de navolgende stappen (4) en impliceert de volgende randvoorwaarden (5):

4.1 Stappen te zetten door de dader:

4.1.1 De dader vraagt het slachtoffer om vergeving.

Mogelijke obstakels: de dader wil of durft niet om vergeving te vragen; is bang voor de afhankelijke positie waarin hij dan terecht komt ten opzichte van het slachtoffer (quod est sic); is bang voor het risico dat de vergeving geweigerd wordt.

4.1.2 De dader erkent de misstap als misstap; weet van zijn aandeel; neemt de verantwoordelijkheid voor de misstap op zich.

Mogelijke obstakels: de dader voert excuses aan, bijvoorbeeld door de schuld van de misstap bij het slachtoffer te leggen.

4.1.3 De dader geeft de misstap openlijk toe tegenover het slachtoffer; spreekt de bekentenis ervan uit.

Mogelijke obstakels: de dader erkent de misstap alleen innerlijk; of meent dat hij zichzelf kan vergeven.

4.1.4 De dader heeft spijt van en wroeging over zijn misstap.

Mogelijke obstakels: als de dader zijn daad onaangedaan erkent en bekennt, beschouwt hij deze niet (echt) als misstap, en kan er geen vergeving volgen.

4.1.5 De dader belooft een dergelijke misstap in de toekomst niet meer te begaan.

Mogelijke obstakels: zie complicatie nr 6.1

4.2 Stappen te zetten door het slachtoffer:

4.2.1 Het slachtoffer spreekt de dader op zijn misstap aan (verwijten, beschuldigen).

Mogelijke obstakels: Het slachtoffer wil de dader in stilte vergeven, zonder dat er iets wordt uitgesproken en zonder dat de dader het hoeft te weten.

4.2.2 Het slachtoffer neemt de misstap serieus, realiseert zich de pijn, de krenking en de gekwettheid die er het gevolg van zijn.

Mogelijke obstakels: het slachtoffer bagatelliseert de misstap; schuift de pijn, krenking en gekwettheid van zich af of ver-

dringt deze; of verbergt dit alles achter 'begrip' voor de dader ('hij had het ook moeilijk', 'hij kon niet anders', 'eigenlijk vroeg ik erom geslagen te worden').

- 4.2.3 Het slachtoffer toont openlijk de pijn, krenking en gekwetstheid aan de dader.

Mogelijke obstakels: het slachtoffer houdt deze voor zichzelf, waardoor de dader onbewust kan blijven van de impact van zijn misstap.

- 4.2.4 Het slachtoffer wacht met het voltrekken (uitspreken) van de vergeving totdat de dader om vergeving vraagt.

Mogelijke obstakels: het slachtoffer wil de dader vergeven zonder dat deze erom vraagt; of erger: lokt de vraag om vergeving bij de dader uit (vgl. Rav en de slager).

- 5 De stappen (4) zijn te beschouwen als voorwaarden voor vergeving. De stappen worden gezet onder de volgende verdere randvoorwaarden:

- 5.1 Er is een duidelijke en onverwisselbare rol-onderscheiding tussen dader en slachtoffer; beiden kunnen elkaars stappen niet van elkaar overnemen.

- 5.2 Er is een (voldoende mate van) gedeelde situatiedefinitie; wanneer dader en slachtoffer de aard en de ernst van de misstap en de situationele context ervan verschillend interpreteren en opvatten, kan het niet tot vergeving komen.

- 5.3 Het slachtoffer voltrekt (spreekt uit) de vergeving in vrijheid; heeft dus de vrijheid de dader vergeving te weigeren. Morele of fysieke druk op het slachtoffer om te vergeven maakt deze waardeeloos.

- 6 De volgende complicaties bemoeilijken het vergevingsproces:

- 6.1 Misstappen zijn vaak niet op zichzelf staande handelingen, maar maken deel uit van een patroon (een patroon van onderdrukking, overspel, fysiek geweld binnen een huwelijk, seksueel misbruik,

vernedering van een ondergeschikte door zijn chef, familievetes, pesten, discriminatie, enzovoort).

- 6.2 In veel situaties waarin een dader een slachtoffer iets heeft aangedaan, incidenteel of patroonmatig, waardoor er een breuk in hun relatie is opgetreden die zij nu via vergeving proberen te helen, is er sprake van een dubbele dader-slachtoffer structuur. Dat wil zeggen dat als A dader is ten opzichte van B met betrekking tot een bepaalde misstap, er vaak, al dan niet als gevolg van deze misstap, een andere misstap is waarvan B de dader is ten opzichte van A. Deze tweede misstap, ook al is zij een gevolg van de eerste, is een *andere*, met een *andere* dader (namelijk het slachtoffer van de eerste misstap) en een *ander* slachtoffer (de dader van de eerste misstap). Het onderkennen van deze dubbele dader-slachtoffer structuur impliceert niet dat de dader 'eigenlijk' ook slachtoffer zou zijn (van dezelfde misstap), evenmin impliceert het een 'blaming the victim', maar het betekent dat er bij een dubbele dader-slachtoffer structuur twee *verschillende* vergevingsprocessen aan de orde zijn.

- 7 Een gelukte vergeving kan het volgende bewerkstelligen:

- 7.1 De misstap (wordt zoals gezegd (3) niet ongedaan gemaakt maar) verandert van betekenis; de verleden misstap oefent niet meer zijn destructieve werking uit op het heden waardoor de partners van de relatie uit elkaar gehouden worden (breuk) en geen toekomst heeft.
- 7.2 De belofte van beterschap (4.1.5) draagt eraan bij dat de relatie weer toekomst heeft.
- 7.3 Het voltrekken (uitspreken) door het slachtoffer van de vergeving nadat alle stappen zijn gezet heelt de breuk die door de (misstap van de) dader werd geïnitieerd.
- 7.4 De vergeving heeft de relatie veranderd. De relatie is niet meer zoals zij vóór de breuk was. Soms heeft de vergeving de relatie zelfs verbeterd: dat wil zeggen dat het vertrouwen, het respect

- en de communicatie (2.2.1) niet zomaar op het oude niveau zijn hersteld maar daar nu bovenuit zijn gestegen.
- 7.5 Deze verandering betekent dat vergeving verder gaat dan de vereffening van schuld door het recht (maar deze uiteraard niet overbodig maakt).
- 7.6 Uit deze verandering blijkt verder dat er wérkelijk iets met het verleden gebeurd is, en niet alleen in het innerlijk, de herinnering of fantasie van dader en slachtoffer.
- 7.7 Daarom is vergeving niet een kwestie van onderhandelen (wat iets in de tegenwoordigheid van het heden is), maar van tijdreizen naar het verleden. Praten over verandering (onderhandelen) kan in het heden, werkelijke verandering is iets in de tijd, met dimensies van verleden en toekomst.
- 8 Juist omdat vergeving verandering is, is het niet op voorhand zeker dat het lukt. Het vergevingsproces houdt iets ongewis. Dader en slachtoffer kunnen nog zo bereid zijn om tot vergeving te komen, daarbij alle voorwaarden vervullen en de onderscheiden stappen zetten, maar of het echt tot vergeving komt, is onzeker. Dader en slachtoffer hebben de vergeving, ook samen, niet helemaal in de hand.

Verzoening en vergeving

door Marcel Poorthuis

Vergeving en verzoening: voor de één klinken de woorden bedreigend, voor de ander als iets uit een ver verleden, afkomstig uit een religieuze wereld die veraf lijkt te staan van de hedendaagse vragen waarmee mensen zitten. Soms wordt echter in onrechtsituaties opeens weer teruggegrepen naar die oude woorden. Vooral het woord verzoening heeft enerzijds een onwerkelijke of zelfs bedreigende klank, anderzijds een hoge actualiteitswaarde, men denke maar aan Zuid Afrika en aan Bosnië. Ook in onrechtsituaties kan het woord nog heel verschillend klinken: als oproep om vergevingsgezind te zijn maar ook als oproep om aan herstel te werken.

Verzoening

Het woord verzoening wordt vaak massief gehanteerd en dreigt zo heel wat aansprakelijkheid te verhullen. Het perspectief maakt veel uit: wie spreekt over verzoening en tegen wie? Is het de dader, het slachtoffer, of een relatieve buitenstaander zoals een vertegenwoordiger van religieuze, politieke en juridische instanties? Al die verschillende relaties dienen te worden onderscheiden en serieus genomen te worden. Het woord verzoening dient vanuit die verschillende relaties te worden begrepen. Een massieve hantering van het begrip loopt het gevaar om het onrecht alleen maar toe te dekken en daarmee voort te zetten. Verzoening heeft een betekenis vanuit actuele politieke situaties en vanuit de situatie van intermenselijke verhoudingen. Maar verzoening als het herstel van de relatie heeft ook een religieuze connotatie: het herstel van de relatie tussen mens en God. Over dat laatste gaat het hier het hier met name, maar dan wel verbonden met de relatie van mens tot medemens.

Ik stel mij voor om in het onderstaande enkele bijbelse noties aan een nader onderzoek te onderwerpen en die telkens in verband te brengen met een meer filosofische bezinning op verzoening.

Het minst gelezen boek van de bijbel, het boek Leviticus, brengt de verschillende offers ter sprake die nodig zijn om verzoening te verkrijgen. De complexe categorieën die de geleerden nog steeds voor raadsels stellen, maken één ding duidelijk: voor het bijbelse bewustzijn is God degene die vergeving schenkt, maar het ritueel bewerkt verzoening. Preciezer gezegd: het door de priester gebrachte offer bewerkt verzoening (Lev. 2-5).

Het Hebreeuwse woord 'kipper' betekent 'verzoenen, bedekken'. In deze betekenis schuilt een merkwaardige paradox als we het verbinden met het tijdsbewustzijn, met de omgang met het verleden. Bedekken kan immers op twee manieren gebeuren: door het verleden onder ogen te zien of door het te verdringen. In het laatste geval: het verleden verdringen kunnen we ons er niet van losmaken en blijft het ons achtervolgen. Maar als we het verleden werkelijk onder ogen zien, het 'doorwerken' en ervan leren, kunnen we het verleden werkelijk achter ons laten en is het onrecht bedekt. Verzoening als bedekken impliceert: het is niet verdwenen alsof het er nooit geweest is, maar het is wel bedekt en oefent geen negatieve invloed meer uit.

Het is van belang om te zien dat het boek Leviticus overtredingen jegens de medemens op andere wijze behandelt dan overtredingen louter jegens God (welke dat ook mogen zijn). Waar in het laatste geval het offer door de priester verzoening bewerkt en God vergeeft, is in het eerste geval het offer niet voldoende om de overtreding jegens de medemens te verzoenen. Het is de eeuwige les van de profeten: onrecht jegens de naaste kan niet door verzoening met God worden uitgewist. Het boek Leviticus met zijn schijnbaar droge opsommingen houdt diezelfde lijn vast:

"als iemand overtreding begaat en ontrouw wordt jegens God en tegenover zijn naaste ontkent dat hij iets in bewaring heeft, of dat hem iets ter hand is gesteld of dat hij iets heeft weggeroofd..." (Lev 6,2).

Ik neem in mijn uitleg aan dat met het ontrouw worden tegen God en met het vergrijp tegenover de naaste één en dezelfde overtreding is bedoeld. Dan is volgens deze tekst het ontkennen van een onderpand of het beroven van een ander direct ook een overtreding jegens God, waarvoor verzoening gevraagd moet worden en waarna God zal vergeven. Maar in tegenstelling tot alle voorgaande gevallen is deze overtreding ook een overtreding jegens de naaste en moet die naaste eerst tevreden gesteld worden. Het geroofde of afgeperste dient te worden teruggegeven, vermeerderd met 1/5 deel en wel aan degene aan wie het behoorde (Lev 6,5).

Het betekent dat de dader zich niet met God kan afzonderen in een religieus 'onderonsje' of in een ritueel waardoor hij vergeving kan krijgen. Van meet af aan is de naaste geïmpliceerd in het proces van verzoening en vergeving. Men zal hier formuleringen van de Frans-joodse filosoof Levinas in herkennen. Inderdaad kan niemand, zelfs God niet, de misdaden vergeven die de ene mens de andere mens aandoet (*Het menselijk gelaat*, p.45). Het is duidelijk dat Levinas hier geen revolutionaire gedachten van hemzelf formuleert, maar eenvoudig de bijbelse richtlijnen vertolkt. Maar let wel, het bovenstaande citaat geldt alleen voor overtredingen jegens de medemens. Voor overtredingen alleen jegens God blijft de medemens buiten vizier. Nu kan men tegenwerpen dat die overtredingen niet bestaan of ook dat die geheel tot het domein van de religie behoren en dus geen filosofische of algemeen menselijke betekenis hebben. Heeft Levinas de neiging om de bijbels-joodse traditie te reduceren tot het louter ethische, dus de overtredingen van mens tegen God geheel te negeren? De beschuldiging dat Levinas het jodendom als ethische religie voorstelt, is vaker geuit, het meest recent door Victor Kal. Nu is het naspeuren van de religieuze ervaring ten behoeve van de filosofische reflectie nog iets anders dan een volledig beeld

geven van wat een religie behelst. Elke religie, ook de joodse bevat veel meer aan rituelen, gebeden en ervaringen dan in een filosofische reflectie kunnen worden opgenomen. Bovendien spreekt Levinas ook wel over de relatie van mens tot God zonder die te reduceren tot die van mens tot medemens. Anderzijds is Levinas' afwijzing van het Heilige dat ontzag inboezemt (R. Otto) wel een indicatie dat voor Levinas het heilige zich bij voorkeur (en misschien wel exclusief) manifesteert in het gelaat van de medemens. De zaak is te complex om het hier snel af te doen; zeker is dat Levinas de bijbelse gedragslijnen vertolkt, maar minder zeker is of hij alle facetten van het boek Leviticus recht doet.

Keren we terug naar de bijbelse idee van verzoening. Door al die technische begrippen van de toenmalige bijbelse werkelijkheid heen zouden we verzoening als volgt kunnen decoderen: de weg naar het volle leven weer terugvinden. Verzoening bevat zowel de omgang met het verleden als het uitzicht naar de toekomst en is gericht op het wegnemen van blokkades in beide richtingen.

Verzoening is dus niet zozeer een dekmantel of een 'doekje voor het bloeden', maar een concrete weg om het samenleven weer mogelijk te maken. Verzoening is bovendien een relatiewoord, allereerst tussen dader en slachtoffer of minder geladen geformuleerd: tussen de dader en de benadeelde partij.

De religieuze context

Zowel dader als slachtoffer kunnen geblokkeerd zijn in het vinden van de weg naar het volle leven. Het volle leven: daarmee bedoel ik vanuit een religieuze context: het leven naar Gods bedoeling. Deze religieuze context kan heel verschillend worden ervaren en verwoord terwijl ook veel mensen de noodzaak van een religieuze context in het geheel niet zien. Maar wij zijn in dit artikel juist geïnteresseerd in het onderzoek naar de betekenis van de religieuze context. Welnu, de één zal hier spreken over: je volledig aanvaard weten door God, de ander zal spre-

ken over Gods verzoening in Christus, een derde zal het contact met de goddelijke bron die diep in jezelf opwelt, maar nu is opgedroogd, weer willen zoeken. En zelfs als iemand dergelijke grote religieuze woorden helemaal niet in de mond zal willen nemen, zal zo iemand toch misschien kunnen aanvoelen dat hier gaat om een kracht die het leven van mensen radicaal kan vernieuwen. Niet voor niets spreken religies over herboren worden, een bad tot vernieuwing van het leven, alsof we weer even pasgeboren kinderen zijn en de last die op onze schouders lag is afgeworpen.

Een mens kan zo gekwetst zijn dat dat contact met die bron verdwenen lijkt, dat het besef door God aanvaard te zijn is verschrompeld zodat besef van eigenwaarde heeft plaatsgemaakt voor schaamte en een gevoel van vernedering.

Een slachtoffer kan zo gekwetst zijn dat het richtinggevend perspectief: leven naar Gods bedoeling, niet meer ervaren wordt, alsof Gods liefde een lege huls is geworden.

Ook de dader staat in het krachtenveld van verzoening. Een dader kan zover afgedwaald zijn van Gods bedoeling dat hij zelfs de drang om zijn leven te vernieuwen niet meer ervaart. Het proces van verzoening, of anders gezegd: van terugkeer naar het volle leven, raakt zowel dader als slachtoffer. Het proces van verzoening omvat derhalve hen beiden. Maar hoe precies, dat moeten we nader onderzoeken. We doen dit door ons nu te richten op de verhalende kant van de bijbel, en wel op een verhaal waarin de verzoening een zeer prominente rol speelt: het verhaal van Jozef en zijn broers.

Het boek Genesis vertelt hoe de broers van Jozef hem naar het leven stonden. En later, vele jaren later, stonden zij weer oog en oog met elkaar. Nu was de machteloze machtig geworden, Jozef was van de diepte van put en gevangenis opgeklommen tot onderkoning van Egypte. De broers waren in zijn macht. Hij speelt lange tijd met hen: als een kat met een muis. De gedachte dat de misdaad na al die jaren misschien

wel verjaard was kwam kennelijk niet bij Jozef op. Hij liet zich niet zo gemakkelijk verzoenen. Maar toen zag hij dat de broers Benjamin niet wilden achterlaten en dat ze zelfs bereid waren om in zijn plaats in Egypte achter te blijven. Dit trof Jozef: hij was immers zelf wél door hen in de steek gelaten! De broers hadden kennelijk intussen iets geleerd: een essentiële voorwaarde voor verzoening. Was Jozef hierdoor getroost voor het onrecht? Er komt nog iets bij: Jozef weet zich onder goddelijke bescherming en herkent Gods zorg in zijn leven en dat stemt hem mild, zo vertelt de bijbel ons. Uiteindelijk maakt Jozef zich bekend en hij valt zijn broers in de armen. Verzoening alom, zo lijkt het. Zo zouden de religieuze tradities het misschien ook graag zien. Verzoening als het happy end van het verhaal.

Maar toen hun vader Jacob stierf, maakten de broers zich opnieuw zorgen. Zou Jozef zich misschien nu op ons gaan wreken, nu onze vader er niet meer is? En weer is er het zoeken naar verzoening, weer wordt alles opgerakeld. Ik zal hier niet de hele geschiedenis uit de doeken doen, maar wil nagaan wat we uit dit kort vertelde verhaal kunnen leren over verzoening.

1. Jozef is degene die een centrale rol in het proces van verzoening inneemt. De broers krijgen geen verzoening buiten Jozef om.
2. Er is een lange tijdsduur nodig voor verzoening. Het gaat niet ineens, niet zonder slag of stoot.
3. Er blijken verschillende fasen in het proces te onderscheiden.
4. De dood van Jacob is een katalysator voor verzoening: zowel het conflict als wegen naar een oplossing worden erdoor geactiveerd. Anders gezegd: als wij mensen niet sterfelijk zouden zijn en daaraan bij tijd en wijle herinnerd worden, zou verzoening nooit hoeven plaats te vinden. Engelen verzoenen zich niet met elkaar.
5. Voor Jozef betekent het ontdekken van Gods zorg voor hem door alle beproevingen heen een belangrijk motief voor vergevingsgezindheid. Maar dan nog neemt hij er ruim de tijd voor!

Nu is de centrale plaats van het slachtoffer in het proces van verzoening typerend voor de bijbel. In allerlei vormen van genoegdoening aan het slachtoffer betekent verzoening het herstel van een verbroken relatie. Verzoening is dus een relatiewoord. Het bijbels strafrecht impliceert concrete genoegdoening aan het slachtoffer, bijvoorbeeld in de vorm van geldelijke compensatie. Het impliceert ook dat de aard van de straf voor de dader in betrekking staat tot de begane overtreding, zodat de straf zelf bijdraagt tot herstel van het begane onrecht. Dit dus zowel ten aanzien van het slachtoffer als ten aanzien van het toekomstig gedrag van de dader.

Maar bijbelse verzoening is nooit louter een zaak tussen dader en slachtoffer alleen. Het is duidelijk dat die twee partijen zo in een spiraal van geweld terecht zouden komen. Het strafrecht treedt namens de samenleving op als objectieve instantie die tussen beide partijen bemiddelt. Dit is in ons strafrecht nog steeds zo en dat is maar goed ook. Alleen is er een nieuwe eenzijdigheid gegroeid, waar pas de laatste jaren aandacht voor komt. Het strafrecht neemt het begane onrecht over van het slachtoffer en handelt de zaak met de dader af. Maar daarmee is de verzoening niet langer binnen een relatie gesitueerd en heeft het slachtoffer het nakijken. De criminoloog Herman Bianchi heeft de aandacht gevestigd op deze eenzijdigheid van ons strafrecht en in dit verband gewezen op bijbels ideeën over omkeer en verzoening, waarbinnen de plaats van het slachtoffer wél serieus wordt genomen.

Een bijbels model van omkeer en verzoening

Laten we eens kijken hoe een bijbels model van omkeer en verzoening eruit ziet. Ik maak hierbij gebruik van joodse interpretaties maar wil ook aandacht besteden aan soms vergeten christelijke opvattingen dienangaande.

Ik onderscheid drie hoofdmomenten in het proces van verzoening: omkeer, vergeving en reiniging. Van alle drie geldt dat ze meer zijn dan

alleen maar innerlijke processen; alledrie kunnen in termen van handelen worden uitgelegd, zowel ritueel als ook moreel.

Omkeer

Omkeer ('tesjoeva') is meer dan alleen de innerlijke akt van berouw en bestaat uit de volgende elementen:

De dader laat zijn overtreding achter zich en bant ze uit zijn gedachten en neemt zich vast voor het niet meer te doen. *Hij moet het misdane met woorden uitspreken.*

Het belang van het onder woorden brengen ligt erin dat een dader zich op twee manieren aan zijn fouten kan onttrekken: door ze te negeren of door de concreetheid ervan te verdoezelen onder een algemeen besef van zondigheid. Door het begane onrecht uit te spreken treedt de dader uit de beslotenheid van zijn eigen geweten waarin het begin van berouw ontstaat maar ook de mogelijkheid van zelfbedrog schuilt. Pas door de concreetheid van de overtreding onder woorden te brengen beseft hij wat hij heeft gedaan en voelt hij zich genoopt aan het concrete herstel ervan te werken.

Het moet hem werkelijk berouwen: zoals bij de profeet Jeremia staat: "Ik heb berouw gehad en ik heb mij op mijn dij geslagen". Met andere woorden, het berouw gaat zo diep dat het een blijvende herinnering is, zoals Jacob na het gevecht met de nachtelijke tegenstander mank liep. Over de noodzaak van het blijvend in herinnering houden van de overtreding bestaat overigens discussie (zoals over ongeveer alles discussie bestaat in de Talmoed).

Het ene standpunt zegt: door je iets goed voor ogen te houden, blijf je beseffen wat je fout hebt gedaan en kun je het in de toekomst vermijden.

De ander zegt: nee, als je echt omkeer hebt gedaan heb je gebroken met het verleden en ben je als een nieuwe mens. Als je dan toch je fouten telkens blijft herinneren ben je zoals het boek Spreuken plastisch zegt: "Hij is als een hond die terugkeert tot zijn eigen braaksel" (Spreuken

26,11; *Bab. Talmoed Yoma* 86b). Hierachter gaan verschillende visies op verleden en toekomst schuil: het ene standpunt stelt dat alleen door herinnering fouten in de toekomst worden vermeden. Anderzijds: het gaat om de vernieuwing van het leven in de toekomst en niet om een zich blijven wentelen in het verleden. Om het in moderne termen te zeggen: volledige reclassering is mogelijk, maar de discussie gaat er om of het verleden uitgebannen moet worden of juist als waarschuwend herinnering levend moet blijven wil men recidive voorkomen. Wanneer heeft iemand omkeer gedaan? De Talmoed (*Yoma* 86b) zegt: "Als hij in dezelfde omstandigheden verkeert en het niet meer doet". Het uiteindelijke criterium ligt niet in zijn intenties maar in zijn handelen.

Vergeving

Hoe kan vergeving worden verkregen?

Hij wendt zich tot degene tegenover wie hij heeft misdaan en maakt het gedane onrecht weer goed en biedt schadeloosstelling aan. Als het gaat om overtredingen tussen mens en mens kan vergeving door God niet plaatsvinden zonder dat het met de naaste in orde is gemaakt (vgl. *Matteus* 5,24 en *Misjna Yoma*, 8,9). Ook als mijn medemens mij heeft vergeven, moet ik nog mijn innerlijk hernieuwen door het met God in orde te maken. Het hele proces van omkeer en vergeving staat of valt met de verbinding en de wisselwerking tussen de relatie van mij tot de medemens en van mij tot God.

Deze regels van omkeer en vergeving, door de Middeleeuws-joodse filosoof Maimonides geformuleerd, gaan in feite terug tot de periode van de rabbijnse literatuur, deels gelijktijdig en deels na het Nieuwe Testament. Er is overeenkomst tussen deze regels en gedachten uit de christelijke boetepraktijk: *contritio cordis*, *confessio oris*, *satisfactio operis*. Wroeging in het hart, belijden met de mond, herstel door handelen jegens het slachtoffer; ook hier gaat aan de vergeving bij de dader

een vernieuwing van gedachte, woord en daad vooraf. Dat deze boetepraktijk versmald is geraakt tot een kerkelijk ritueel met te weinig oog voor intermenselijke verhoudingen doet aan de grondgedachte niets af. Het is duidelijk dat vergeving zonder een bewustwordingsproces van de kant van de dader, dat wil zeggen zonder een proces van omkeer, in het geheel niet mogelijk is. De reden: zonder bewustwording kan er niets worden veranderd. Nu zou men zich kunnen voorstellen dat iemand die onrecht heeft ondergaan, als slachtoffer zelf het gevoel heeft dat die situatie afbreuk doet aan zijn eigen verlangen naar vernieuwing en leven naar Gods bedoeling. Immers, haat kan ook destructief voor het slachtoffer werken, omdat een mens nu eenmaal niet daarvoor op de wereld is. Haat doet afbreuk aan de werkelijke bestemming van de mens, hoe gerechtvaardigd overigens ook. Ook kan het gebeuren dat iemand die het slachtoffer van onrecht is geweest, later op bijzondere wijze het goede van het leven leert kennen: een ontmoeting, de geboorte van een kind, of wat dan ook. Dergelijke gebeurtenissen kunnen helpen om weer zicht te krijgen op het eigen bestaan als geschenk van God, al was er lange tijd geen sprake van dat het leven als geschenk werd ervaren. Ik wijs er nog even op, dat Jozef in Egypte na de ellende van de gevangenis trouwt en twee zonen krijgt. De naam van één van die zonen is veelzeggend: *Menasse*, d.w.z.: God heeft mij mijn ellende doen vergeten (Gen 41,51). Misschien dat vergeving pas mogelijk is als het slachtoffer op een of andere wijze weer goedheid heeft ervaren. Maar voordat aan de hand van de naam *Menasse* een overhaaste verzoening wordt gepreekt wel dit: het hele kat-en-muisspel tussen Jozef en zijn broers moet na de geboorte van *Menasse* nog beginnen!

De eigen waardigheid als mens kan door de ervaring van zegen weer ontdekt worden, al was die waardigheid tijden lang onder aangedaan onrecht bedekt geweest. Het is de liefde van God waardoor precies deze mens uitzicht op het goede leven krijgt. Zo iemand kán zeggen (het hoeft niet!): ik wil dit moois niet laten afbreken door negatieve gevoelens. Zo iemand voelt: wat mij betreft ben ik met de zaak klaar; ik ver-

geef je. Hier komen we in de intieme dimensie van het vergeven terecht, waarvoor geen algemene regels te geven zijn. Zo'n houding van vergeven kan precies nooit van een ander verwacht worden, maar het behoort geheel en al tot het onverwachte van het bestaan als zoiets gebeurt. Om het anders te zeggen: ik mag het alleen van mezelf eisen, niet van een ander. Kom ik het bij een ander tegen, dan is dat 'genade', volledig niet te calculeren.

Als een slachtoffer zich op deze wijze losmaakt van de negatieve en afbrekende sfeer, door de dader te vergeven, moeten we niet denken dat de dader daarmee het proces van omkeer óók wel heeft doorlopen. De dader is immers nog niet eens toe aan inzicht in zijn eigen daden. Hij blijft dus sowieso verplicht om het hele proces van omkeer door te lopen. Dit behoort echter niet de verantwoordelijkheid van het slachtoffer, maar van de gemeenschap. In het geval dat het slachtoffer de dader bij voorbaat vergeeft, maar dit doet uit een soort van mededogen met de dader, dreigt het gevaar dat die vergeving alleen maar een bewijs is dat de macht van de dader over het slachtoffer nog steeds voortbestaat. Dan is die vergeving geen bijdrage tot verzoening, maar voortzetting van de situatie van onrecht en onderdrukking. Het is aan de hulpverlening om hiervoor scherp oog te houden. Onverschilligheid van het slachtoffer voor het lot van de dader kan zelfs een belangrijke stap zijn op weg naar herwonnen besef van eigenwaarde.

Doorgaans zal een slachtoffer wachten met vergeving tot er meer duidelijkheid is of de dader werkelijk inzicht heeft in hetgeen hij heeft misdaan. Ik hoorde van een vrouw die was aangereden door een dronken automobilist en blijvend gehandicapt was ofschoon ze geestelijk heel sterk uit de strijd was gekomen. Zij zei: "Ik hoef hem niet te zien, maar het enige dat ik wil weten is of hij ervan geleerd heeft". Die wetenschap kon voor haar bijdragen tot zoiets als verzoening met haar eigen situatie. In haar woorden klinkt duidelijk mee hoe het proces van omkeer in dienst moet staan van een nieuwe werkelijkheid, van levensvernieuwing

en dan ook voor het slachtoffer verzoenend kan werken. Het gaat er in het geheel niet om dat dader en slachtoffer vrienden worden, wel dat het proces van verzoening zich niet geheel buiten het slachtoffer om kan voltrekken, zoals in ons strafrecht nogal eens het geval is/was. Hiermee wordt aan het slachtoffer zelfs het recht om te vergeven ontnomen.

Niet vergeven?

Waarom zou een slachtoffer eigenlijk willen vergeven? Heeft iemand niet het volste recht om te volharden in het aangedane onrecht? Het antwoord van omstanders zou moeten zijn: wellicht ja. Hier ligt een grens waar omstanders, en mogelijk ook hulpverleners, niet voorbij kunnen.

Ik herinner aan het bezoek van een Japanse kardinaal enige tijd geleden in Nederland. Deze kardinaal wilde bijdragen tot verzoening ten aanzien van wat Japan in de Tweede Wereldoorlog aan Nederlanders heeft aangedaan. De stichting die het gedenken van slachtoffers van de jappenkampen behartigt, had laten weten dat deze kardinaal niet bij de herdenking kon zijn, maar wel na afloop een eigen gebaar kon maken. Een kennis van mij begeleidde namens de katholieke kerk in Nederland deze man die namens zijn volk en vanuit zijn geschiedenis een gebaar van verzoening wilde maken. Sommige oorlogsslachtoffers moesten door de politie worden tegengehouden omdat die de kardinaal te lijf wilden. Maar andere oorlogsslachtoffers gingen naar de man toe om hem te omhelzen. Ik denk dat wij hier als omstanders moeten zeggen: zowel de ene als de andere houding heeft recht op ons diepe respect. Hier ligt een grens die wij niet kunnen overschrijden. Het opmerkelijke was in elk geval dat deze Japanse kardinaal het ook zo zag en respect voor beiden kon opbrengen.

Dit lijkt me eveneens geldig voor hulpverleners. Wel moet worden gezegd dat een hulpverlener ook in volle solidariteit met het slachtoffer niet het slachtoffer zelf is. Volstreekte solidariteit met en opkomen voor het slachtoffer is de juiste houding als men minachting voor het aang-

edane leed wil vermijden. Maar een volstreekte identificatie is onjuist omdat het leed van de slachtoffer nu eenmaal niet de pijn van de hulpverlener is. Een volledige identificatie neemt de mogelijkheid weg dat ook het slachtoffer nieuwe wegen geboden krijgt die het zelf in eerste instantie niet zag.

Hier stuiten we op een moeilijk dilemma: vergeving komt alleen toe aan het slachtoffer, zeiden we eerder. Hoe kan de hulpverlener dan bijdragen tot perspectief zonder het risico te lopen druk op het slachtoffer uit te oefenen? Mijns inziens kan een hulpverlener niet voor het slachtoffer uitmaken wanneer de tijd voor vergeving is aangebroken. Er is misschien maar één ding dat een hulpverlener kan doen, maar misschien is dat ene wel allesbepalend. De hulpverlener kan het slachtoffer helpen de weg naar de goedheid van God, of naar die innerlijke bron, of naar Gods verzoenende liefde weer terug te vinden. Alleen al door er te zijn en door er betrouwbaar te zijn, breekt de hulpverlener iets van het geschokte vertrouwen in de mensheid en uiteindelijk in God weer open. Het gaat om het herwinnen van een besef van eigenwaarde dat religieus gezien samengaat met de ontdekking van Gods liefde voor precies dit mensenkind dat ik ben en zoals ik dat ben. Zo speelt de hulpverlener toch een belangrijke rol in het proces van verzoening, ook al houdt hij zich op grote afstand van een direct appèl op verzoening. Het lijkt weinig, misschien is het allesbepalend.

Nu is er een merkwaardige tekst uit de Talmoe die ik in dit verband wil voorleggen. Let wel, de status van deze religieuze tekst is niet die van een onfeilbare autoritas, een gezaghebbende bron, waarmee de lezer dient in te stemmen. De Talmoe biedt discussies, geen stellingen. Het gaat in de Talmoe om de vraag: wat te doen als de dader werkelijk omkeer heeft gedaan, maar het slachtoffer volhardt in het niet willen vergeven? Er kan kennelijk volgens de Talmoe ook een gehechtheid aan het aangedane onrecht bij het slachtoffer ontstaan dat zich zijn gekwetstheid niet wil laten ontnemen. Hoe begrijpelijk ook, de terug-

keer tot het werkelijke leven en samenleven wordt hiermee geblokkeerd voor beide partijen. Hier ziet de Talmoed een belangrijke taak voor de gemeenschap. Het advies luidt als volgt: men neemt drie bekenden mee die morele druk op de persoon uitoefenen. Lukt dat niet dan onderneemt men een tweede poging met nieuwe mensen. En men onderneemt een derde poging met nog een nieuwe groep. Is het dan nog niet gelukt dan gaat men zijns wegs, dat wil zeggen dat de dader aan zijn verplichting heeft voldaan. Waarom drie keer? Volgens de Talmoed hebben de broers ook drie maal aan Jozef om vergeving gevraagd (Gen. 50,17).

Met andere woorden: de dader is als het ware de gijzelaar van het slachtoffer die de macht heeft om al of niet te vergeven. Die macht van het slachtoffer wordt erkend en kan hem niet worden ontnomen. Maar de gemeenschap is erbij om die macht een maat te geven en om het proces van verzoening te begeleiden. Immers, de dader is degene die, als hij het volledige proces van omkeer heeft doorlopen, hernieuwd wil terugkeren in de samenleving. De samenleving heeft er baat bij dat dat proces van terugkeer dan ook mogelijk gemaakt wordt. De positie van de samenleving is te vergelijken met de rol van de oudere broer in de parabel van de verloren zoon: in plaats van te volharden in eigen voortreffelijkheid en de teruggekeerde overtreders met blijvend wantrouwen tegemoet te treden (waardoor ze geïsoleerd blijven en de kans op recidive toeneemt), is de samenleving verantwoordelijk voor reclassering in de ware zin van het woord. Sommige teksten zeggen dat degene die werkelijk omkeer doet hoger staat dan degene die rechtvaardig is. "Groot is de omkeer want ze reikt tot Gods troon" (*Bab Talmoed Yoma 86a*). Gelukkig zijn er ook andere teksten die zeggen dat iemand die goed is en rechtvaardig dichter bij God is dan een zondaar die omkeert!

Welnu, als de dader dan werkelijk omkeer heeft gedaan en vervolgens zich tot drie maal toe in een relationeel proces van verzoening heeft begeven, met behulp van anderen, dan heeft hij daarmee aan zijn verplichtingen voldaan, meent de Talmoed. Onrecht? Ja, maar misschien gaat het bij verzoening om een soort van economie van het onrecht: hoe

houden we het onrecht binnen de perken en hoe kiezen we voor het minste onrecht?

Hiermee hebben we één en ander verhelderd van de eerste fasen van het proces van verzoening: de omkeer en de vergeving. Maar het denken over verzoening is niet compleet als we niet ook de fase van 'reiniging' erbij betrekken.

Verzoening en 'reiniging'

Ik wil nu overgaan tot een merkwaardig onderscheid dat gemaakt wordt tussen verzoening (*kapparah*) en reiniging (*taharah*). Volledige omkeer blijkt behalve het bovenstaande ook nog 'reiniging' te omvatten. Een voorbeeld: in de Talmoed kan iemand die verslaafd is aan dobbelen, niet als getuige optreden, ook al is hij met dobbelen gestopt. Pas als hij zijn dobbelstenen kapot heeft geslagen is hij weer aanvaardbaar als getuige. Slechte daden hebben niet alleen slechte effecten maar hebben ook een verontreinigende werking: ze infecteren de leefsfeer en werken verslavend. "Als iemand iets slechts herhaalt, lijkt het hem alsof het geoorloofd is", zegt de Talmoed (*Bab. Talmoed Yoma 86b*) met gevoel voor psychologie. Alleen een wilsbesluit om met het slechte op te houden en het daarop volgende individuele herstel is dus wel voldoende voor vergeving, maar niet voor de vernieuwing van de leefsfeer die de overtredingen in de toekomst moeten voorkomen: de reiniging. Zoals de vernieuwing van de mens twee momenten omvat: vergeving en reiniging, zo omvat het kwaad ook twee dimensies: de daad zelf en de weg ernaar toe, oftewel: de daad en de verslaving, de innerlijke neiging. Hier kunnen we spreken van de verontreinigende werking van het kwaad: door iets kwaads te doen, creëer ik niet alleen het onrecht van die daad, maar creëer tegelijkertijd een neiging ertoe. Het kwaad omvat derhalve meer dan afzonderlijke daden. Daarom omvat ook de omkeer meer dan herstel van afzonderlijke daden, maar impliceert onderzoek naar de weg die tot het kwaad leidt en de 'training' om van die weg af te komen.

MARCEL POORTHUIS

Verandering van woonsituatie, van sociale contacten, ja zelfs het veranderen van de naam worden wel genoemd als concrete middelen.

Als we dit proces van 'taharah', reiniging, vertalen naar de moderne situatie, komen we bij zulke zaken als therapeutische training, afkicken, etc. Maar ook komt hierbij de verantwoordelijkheid van de samenleving om de hoek kijken. 'Reiniging' is structureel en kan niet alleen op de verantwoordelijkheid van de dader worden afgeschoven. Anders wordt hulpverleners louter 'sleutelen in de marge'.

DE WET VAN DE WAARHEID

De wet van de waarheid

door Liesbeth Levy

In haar boek 'Mensen om mee te praten' verzucht de Italiaanse schrijfster Natalia Ginzburg dat misschien wel het grootste ongeluk van onze tijd is, dat het voor mensen zo moeilijk geworden is in gebeurtenissen de slachtoffers en onderdrukkers te herkennen. Bij ieder feit dat voorvalt, persoonlijk of openbaar, aldus Ginzburg, zoeken onze gedachten wanhopig oorzaken en eventuele schuldigen, om uiteindelijk angstig stil te blijven. Er lijken ontelbare oorzaken te zijn en de werkelijkheid is te kronkelig en te complex voor het menselijk oordeel.

Wie de kranten leest, ziet deze observatie bevestigd en geïllustreerd. Zo stond 28 november 1998 in NRC/Handelsblad een interview met Cornelis Thenu, een van de zeven Molukse treinkapers. Op dezelfde pagina stond een interview met een van de slachtoffers die die kaping heeft overleefd, Ger Vaders. Thenu betreurt weliswaar dat er slachtoffers zijn gevallen, maar is van mening dat het noodzakelijk verlies was. Hij deed wat hij moest doen, hij kon niet anders. Geen berouw, geen excuses, geen verzoening.

De werkelijkheid lijkt te complex en te kronkelig voor het menselijk oordeel. Kronkelig en complex omdat er sprake lijkt te zijn van een omkering van waarden. Door aandacht te besteden aan de politieke achtergronden van de daad, zonder over deze daad als misdaad een oordeel te vellen, wordt voorbij gegaan aan het onderscheid tussen dader en slachtoffer. Door het relaas van dader en slachtoffer naast elkaar te plaatsen, lijkt het alsof het aan de lezer is te oordelen. Dat oordeel wordt bemoeilijkt door de impliciete boodschap dat het onderscheid tussen goed en kwaad, tussen dader en slachtoffer in onze tijd definitief is vervaagd.

Een nog treffender voorbeeld van kronkeligheid vind je in de berichtgeving rond de aanhouding van de Chileense dictator Pinochet. Ook hier blijkt sprake te zijn van een gebrek aan berouw, een ontbrekende behoefte aan excuses en verzoening, terwijl kranten ook melden dat Pi-

LIESBETH LEVY

nochet dagelijks over martelingen werd geïnformeerd. Het gaat in het geval van Thenu om een misdaad in de context van een rechtsstaat, in het geval van Pinochet gaat het om de misdaden van een dictatoriaal regime. Dit maakt het oordelen nog gecompliceerder.

Hoe kan worden rechtgesproken over een periode waarin geen recht bestond? We worden als het ware gevraagd de geschiedenis te herschrijven vanuit het perspectief van de slachtoffers. Dit type geschiedschrijving zou garanderen dat er recht gedaan wordt. In een tijd waarin dit onderscheid tussen daders en slachtoffers ter discussie staat, lijkt dit echter onmogelijk. De vraag hoe een natie moet omgaan met een misdadig verleden is daarom een van de meest beklemmende vragen van onze tijd.

Het instellen van de Waarheids- en Verzoeningscommissie in Zuid-Afrika is in dit kader een opmerkelijk experiment. Na veertig jaar apartheid is besloten om daders en slachtoffers samen de geschiedenis van de apartheid te laten schrijven. Onder leiding van Nelson Mandela werd daartoe onder voorzitterschap van bisschop Desmond Tutu een commissie ingesteld die tot doel had een zo breed mogelijk beeld te schep- pen van de oorzaken, aard en verspreiding van de grove schendingen van de mensenrechten tijdens het apartheidsregime.

Zowel de uitvoerders als de bestrijders van de apartheid zouden aan een kritisch onderzoek worden onderworpen. De wet bepaalde verder dat allen die meenden in de periode tussen 1960 en 1994 de mensenrechten te hebben geschonden, een beroep konden doen op een amnestieregeling in ruil voor het opbiechten van de waarheid. Zij konden worden ontslagen van rechtsvervolging, mits duidelijk werd dat zij uit politieke motieven gehandeld hadden.

Het is vooral deze amnestieregeling die botst met het rechtvaardigheidsgevoel. Er wordt geen onderscheid gemaakt tussen twee soorten daders, degenen die het systeem in stand wilden houden en degenen die het systeem wilden bestrijden. Omdat voor de Waarheidscommissie iedereen gelijk is, rijst de vraag hoe rechtvaardig deze 'wet van de waarheid' is. Is deze niet in strijd met het grondrecht op vergelding? Ook blijft de vraag bestaan of het werk van de Waarheidscommissie niet een

DE WET VAN DE WAARHEID

uniek voorbeeld is van het verwerken van een misdadig verleden. Een verwerking die de spiraal van wraak en haat doorbreekt en de verdringing, en wellicht ook de herhaling van een misdadig verleden, voorkomt. Tevens is het vraagstuk van de goedkope genade, van vergeven en vergeten aan de orde. Hoe je er ook tegenover staat, het werk van de Waarheidscommissie is van grote waarde. Het is een bewonderenswaardige poging om na veertig jaar apartheid een menswaardige maatschappij op te bouwen én zet ver buiten de landsgrenzen aan tot een constructief debat over de vraag hoe als natie om te gaan met een misdadig verleden.

Gisteravond was in Zaal de Unie in Rotterdam de première van de voorstelling 'The Story I am about to Tell'. In deze voorstelling (in het kader van het door het Nederlands Architectuur Instituut georganiseerde South African Seasons) vertellen drie slachtoffers van het apartheidsregime en drie acteurs hun persoonlijke belevenissen. De verhalen zijn ontstaan in de context van het werk van de Waarheids- en Verzoeningscommissie, zodat vragen over waarheid, verzoening en gerechtigheid steeds ter sprake zullen komen.

Credo quia absurdum of: de redelijkheid van de religie.

door Marcel Poorthuis

Respons op Victor Kal, *Levinas en Rosenzweig, De filosofie en de terugkeer tot de religie*. Zoetermeer 1999.

Op vrijdag 4 juni werd bovenstaand boek gepresenteerd in Amsterdam. Het nu volgende is een uitgebreidere versie van mijn respons op dit boek.

Victor Kal is een grondige denker die de grote thema's uit de filosofie confronteert met basisteksten uit de religieuze tradities. Zo brengt hij de verhouding tussen autonomie en heteronomie - een filosofische vraag - in verbinding met het bevel van God aan Adam om zijn zoon te offeren. Het gevolg is een denkspoor van grote diepgang en zeggingskracht.

Filosofie bestaat uit twee stromingen: caféfilosofen, zoals Socrates en Sartre die het geroezemoes nodig hebben om te denken. En filosofen van de afzondering en de stilte. Victor Kal behoort ongetwijfeld tot de laatste groep, maar nu zijn we dan toch in een café om met hem van gedachten te wisselen.

Het gaat om twee denkers: Rosenzweig en Levinas.

Volgens Kal streeft Levinas ernaar om vooral de universele elementen van het jodendom naar voren te brengen. Maar, zo oppert Kal, is dat niet iets dat joodse denkers al sinds de Verlichting doen en is het resultaat niet een soort van opheffing van de bijzonderheid van het jodendom in morele algemeenheden? Zo bezien zou het werk van de filosoof Levinas een exponent zijn van de assimilatie.

Inderdaad is het streven om aan te tonen dat de religie samenvalt met allerlei aanvaarde Westerse waarden zoals menselijke waardigheid, vrijheid en autonomie een doodlopende weg. Het is immers niet de taak van de religie om louter waarden naar voren te brengen die toch al aanvaard zijn in het Westerse denken. De religie verliest hiermee haar eigenheid en wordt juist omdat ze zo plausibel is,

simpelweg overbodig. Rosenzweig benadrukt daarentegen volgens Kal het particularistische van het jodendom. Een jood moet bij Rosenzweig wel jood blijven, omdat de christelijke waarheid voor hem als jood (maar alleen voor hem als jood verbonden met het joodse volk) overbodig is. Omgekeerd mag een christen geen jood worden omdat de christelijke waarheid, namelijk dat niemand tot God de Vader komt behalve door Christus, voor de christen geheel waar is. De christelijke opdracht is om als stralen van de ster door de wereld te gaan en heel de wereld met de Messiaanse boodschap te vervullen. Het jodendom, eeuwig, zondert zich daarentegen af van de werelden is altijd al bij de Vader.

Is Rosenzweig hiermee een denker die het religieuze particularisme serieuzer neemt dan Levinas? Dat is wat Kal origineel en tegendraads betoogt. Mijn taak is om daar niet voetstoots mee akkoord te gaan.

Ik ben het geheel eens met Kal dat Levinas niet een joodse denker is in die zin dat hij bepaalde joodse ervaringen toegankelijk wil maken. Nee, Levinas wil geen levensbeschouwing naar voren halen, maar werkelijk denken en in die zin vragen naar de betekenis van het subject, van de tijd en van de ander ter sprake brengen die voor ieder mens betekenis hebben, althans voor ieder mens die wil denken. Het is me wel eens gebeurd dat mensen na een college van mij over Levinas meenden dat het jodendom hun weg was. Alhoewel ik zo'n gedachte kan respecteren, heeft het niets met een goed begrip van Levinas te maken, die juist niet een levensbeschouwing wil propageren. Heel wat van het jodendom is simpelweg irrelevant is in het licht van een filosofische vraagstelling. Vragen waar Levinas of Rosenzweig staan in het jodendom hebben vaak niet meer dan biografische betekenis – het is een soort pottekijken, hoe kosjer leven zij? - en raken niet het project van hun filosofie. Iedere religie bestaat namelijk uit een groot aantal rituele en conventionele elementen die van grote betekenis zijn voor het religieuze leven en waarin de gelovigen zijn weg dient te vinden, maar geen universele betekenis hebben. De vraag welke gebeden wanneer gezegd moeten worden is van het hoogste belang voor elke religie inclusief het jodendom, maar is geen vraag van filosofische importantie. Van de filosofie kun je niet leren dat het zinvol is om te bidden.

Valt dan de religie geheel buiten de scopus van de filosofie? Dat is wat nogal wat filosofen denken, maar hier gaan zowel Rosenzweig als Levinas andere wegen. Als filosofie zich namelijk wil buigen over levenservaringen en die wil doordenken, hoeft de religie daarvan niet te worden buitengesloten. De filosofie was juist vervallen tot bloedeloze abstracties omdat ze het leven uit het oog is verloren en de grote levensvragen niet meer in het vizier had. Dit is de inzet van de fenomenologie en de ervaring van de godsdienst wordt door Rosenzweig en Levinas binnen dit fenomenologisch streven betrokken. Een voorbeeld: als ik wil begrijpen wat de tijd is, ben ik er dan om naar een horloge te verwijzen? Geenszins, de kwantitatieve tijd is slechts een beperkt perspectief op de werkelijkheid. Zelfs de natuurwetenschappelijke blik op de werkelijkheid biedt slechts een beperkt perspectief, al geloven sommige wetenschappers van niet. Het zou dan kunnen zijn dat de religie met haar ervaring van heiliging van de tijd door gebed een dimensie van tijdservaring kent die voor de filosofie van betekenis is. Niet als enige waarheid, noch als onfeilbare gezagsbron, maar als levende ervaring waarover de filosofie zich buigt. Het gebed ontplooit zich niet in de tijd, maar de tijd ontplooit zich in het gebed.

Hetzelfde geldt voor de geleiding van de week in heilige en profane tijd, sabbat dan wel zondag. De tijd en de tijdservaring zijn niet te scheiden. Deze religieuze elementen van gebed en rustdag zijn weliswaar nog geen *denken*, maar *geven* wel te denken.

Zo kan Rosenzweig claimen dat de drieslag schepping, openbaring en verlossing iets uitzegt over de verhouding van mens tot de tijd en de wereld, dat verder gaat dan een louter subjectieve illusie die geen stand zou houden voor de zogenaamde objectieve kwantificeerbare tijd. De drieslag schepping – openbaring – verlossing bezit zijnsstatus.

De asymmetrische relatie tussen mij en de ander

Levinas gaat met Rosenzweig mee, zij het dat hij van meet af aan alle religieuze uitspraken duidt in het licht van mijn verhouding tot de andere mens. Dit is volgens hem geen reductie, maar concretisatie en onthult de wijze waarop religie van betekenis is. Maar hier heft Kal de vinger: is religie alleen maar dat? Is dat niet een salonfähig maken van de religie voor de Westerse mens, waardoor het eigene dreigt te verdampen in algemene morele aanbevelingen?

Daar zit wat in. Maar Levinas doet meer dan wijsgerige evidenties vervolgens terugzoeken in de religie. Bedenk het volgende maar eens: de bijbelse religie benadrukt niet zozeer de gelijkheid van alle mensen als wel de uitverkiezing van een bepaald volk of zelfs de roeping van een bepaald persoon tot Messiaanse existentie. Nogal wat joodse Verlichtingsfilosofen hebben deze ongelijkheid geminimaliseerd. Levinas niet. Hij verbindt deze notie van uitverkiezing met de vraag naar het subject en duidt het als een surplus aan verantwoordelijkheid van mij ten opzichte van de ander. Het jood-zijn heeft dan de functie van paradigma te zijn voor het subject-zijn. Het universalisme van Levinas is dus gefundeerd op een uiterst particularisme: mijn surplus aan verantwoordelijkheid ten opzichte van de ander. Ik ben meer verantwoordelijk voor de ander dan de ander voor mij. Dit surplus valt op het niveau van het menszijn niet te beschrijven, maar komt alleen tot zijn recht als ik het verschil ik-ander ter sprake breng. Alhoewel hier natuurlijk een echo van Kierkegaard valt te beluisteren – Kal wijst daar ook op – namelijk dat de algemene categorie mens nog niets zegt over mijn ik-zijn, mijn subject zijn, radicaliseert Levinas dit subjectivisme door het te verbinden met de verantwoordelijkheid voor de ander.

Levinas en het "traditionele" jodendom

Is Levinas met zijn zoektocht naar de betekenis van de subjectiviteit ver verwijderd van het traditionele jodendom? Wel voor zover Levinas hier helemaal niet in gaat op wat het specifieke van de joodse religie uitmaakt, bijvoorbeeld in vergelijking met andere religies. Maar hij stelde zich die vraag ook helemaal niet. Hierin verschil ik met Kal. Levinas wil helemaal geen beschrijving geven van het jodendom,

maar vraagt zich alleen af of in het licht van de vraag naar het subject en diens verantwoordelijkheid bepaalde noties uit de rabbijnse traditie van belang zijn. Als hij dan leest: "beschouw jezelf en de wereld als in een weegschaal: één goede daad van jezelf kan het lot van de hele wereld ten goede keren", dan heeft hij gelijk als hij de asymmetrische verantwoordelijkheid herkent, een appèl tot handelen voorbij de zorg om mezelf. Ook heb ik gelijk als ik zeg dat de Bergrede, bijvoorbeeld het gebod om de andere wang toe te keren alleen vanuit diezelfde asymmetrische verantwoordelijkheid te begrijpen is en volledig geperverteerd wordt als het tot een algemeen voorschrift of ethiek wordt gemaakt. Mag ik een ander zeggen dat hij de andere wang moet toekeren als hij geslagen wordt, misschien wel door mij? Levinas benut de Talmud om de asymmetrie te doordenken. De Talmud, de literatuur bij uitstek waaruit het traditionele jodendom leeft, speelt bij Rosenzweig een geringe rol, en in het boek van Victor Kal nog minder. Hoe kan Kal dan vervolgens argumenteren dat Levinas meer assimilerend is dan Rosenzweig? De reserve jegens theologische uitspraken is geen bewijs van assimilatie, maar gaat terug op de Talmud zelf. De bijbel is als zodanig niet toegankelijk voor redelijke doordenking, de Talmud wel, meent Levinas omdat die het appèl op de redelijkheid al kent. Groter is de rabbijn dan de bijbelse profeet, want de profeet heeft wonderen nodig terwijl de rabbijn het met argumenten afkan. En iedereen kent het verhaal dat bij een discussie tussen twee rabbijnen allerlei wonderen toch het pleit niet kunnen beslechten. Zelfs een hemelse stem wordt de mond gesnoerd: "de Tora is niet in de hemel". Duidelijker kan de reserve jegens charisma en spreken namens God niet gesteld worden.

Levinas is geen godsdienstfilosoof

Is Rosenzweig inderdaad particularistischer of trouwer aan het jodendom dan Levinas? Volgens mij niet. Rosenzweig stelt zich wél de vraag naar de verhouding tussen jodendom en christendom, terwijl Levinas zich in deze beperkt tot kritische vragen. Rosenzweig kent aan het christendom een essentiële plaats toe in de manifestatie van de waarheid, in tegenstelling tot traditioneel-joodse bronnen. Bij Levinas is

dat minder duidelijk. Voor het overige houdt Levinas doorgaans vast aan het traditioneel joodse standpunt dat het christendom geen categorie is die een eigen betekenis zou hebben in de joodse opvatting. Er zijn maar twee soorten mensen voor het jodendom: joden en niet-joden.

Levinas neemt van Rosenzweig wel het idee over dat de waarheid zich principieel als niet totaliseerbaar voordoet en in tweevoudige gestalte zich manifesteert. Levinas situeert die gedachte echter op een ander vlak: namelijk op de verhouding van de ene mens tot de andere mens. De waarheid is pluriform, niet omdat er twee religies bestaan (Rosenzweig), inmiddels weten we dat er nog meer zijn, maar omdat de ander principieel anders is dan ik (Levinas). Dat is waar Levinas telkens naar vraagt, niet naar de verhouding tussen religies.

Annexatie van Levinas door de theologie?

Kom ik tot een andere belangrijke kwestie: heeft de religie de filosofie geannexeerd, bijvoorbeeld die van Levinas? We zijn tegenwoordig kritisch als het de religie betreft, dus we zouden graag heftig ja willen knikken. Filosofen zouden zich zelfs breed willen maken tegen een confessionele samenzwering rond Levinas. Maar wat bedoelen we met annexatie? Feit is dat theologen bekend waren met Rosenzweig, lang voordat de filosofen in Nederland hem ontdekten. Kal spreekt over "de nagenoeg onbekende Rosenzweig" (p. 16), maar in mijn studietijd waren er al theologiestudenten die de eerste bladzijde van de *Stern der Erlösung* van buiten kenden. Ook was Levinas al jaren bij Duitse theologen bekend voordat de Duitse filosofen zich met zijn denken inliet. Maar het feit dat theologen de primeur hadden als het gaat om de introductie van deze denkers, zal niet de bron zijn van de beschuldiging van annexatie.

Laten we ons de vraag stellen: wat wordt bedoeld met annexatie? Elke filosoof die waarheid uitzegt, kun je niet langer buiten de deur houden, maar moet je wel bijvallen. Je kunt niet zeggen: het is waar maar ik denk er anders over. Annexatie is dus geen overname van het gedachtegoed van een denker: dit is onvermijdelijk. Annexatie van Levinas zou wellicht dit zijn: overname van diens denken zonder dat de

impact van zijn denken op de theologie serieus wordt genomen. Levinas heeft een zeker aanzien, dus tooi je de theologie met zijn naam. Alsof de theologie onveranderd kan blijven als je zegt dat de andere mens de unieke plaats van de openbaring is. Alsof de theologie onveranderd kan blijven als je zegt dat algemene uitspraken over de mens en een algemene moraal onmogelijk zijn geworden en het enige wat rest mijn verantwoordelijkheid is. Dat het woord God pas in verband met mijn unieke verantwoordelijkheid betekenis krijgt.

Geen transformatie van het jodendom nodig?

Nu dringt zich vanzelf de vraag op: wat moet er veranderen in de religie als je vanuit de filosofie terugkeert, hetzij die van Rosenzweig, hetzij die van Levinas? De achterflap zegt ons dat de religie een totale transformatie moet doormaken. In een tijd waarin de religie volgens velen in elk geval niet meer voldoet, klinkt dat ferm. Maar is het ook zo? Bij Rosenzweig is het curieus dat een jood alleen maar joodser wordt als hij de filosofie van Rosenzweig serieus neemt, net zoals de christen alleen maar christelijker wordt. Bij Levinas is het eerste nog duidelijker: Er is geen enkel traditioneel joods element aanwijsbaar dat volgens Levinas ook maar een tittel of jota zou moeten veranderen. Rituelen en gebeden zijn uiteraard niet universeel geldig, maar hebben althans voor het joodse leven de betekenis van permanente waakzaamheid ten behoeven van een moraliteit die wèl universeel is. Dat er meerdere religieuze wegen zijn - bijvoorbeeld het christendom - om die moraliteit te bereiken zou door Levinas als eerste worden erkend.

Er is binnen het jodendom van Levinas geen caesuur: niets is achterhaald, maar alles hangt af van de interpretatie. Sterker nog: Spinoza die de historisch-kritische methode en het hele kritische Schriftverstaan heeft geïntroduceerd, heeft van de rabbijnse denktrant niets begrepen, aldus Levinas. De Verlichting, volgens velen toch een breuk met een soort vroomheid die onhoudbaar is geworden, betekent bij Levinas al helemaal geen breuk. Het postmodernisme dat het einde van de grote verhalen zou aankondigen, heeft het jodendom van Levinas al evenmin tot een anachronisme gemaakt. De moderne zogenaamd-wetenschappelijke filologische exegeese en de academische filosofie

MARCEL POORTHUIS

hebben het genie van het jodendom nooit doorgrond, aldus Levinas. Hebben we met Levinas dan met een fundamentalist te doen? Die vraag komt in elk geval dichterbij de waarheid dan te menen dat hij bijdraagt tot assimilatie, wat Kal zegt. Zijn dan de Talmoedscholen de plaatsen waar het jodendom zich in zijn eigenheid manifesteert? Ja en nee. Ze hebben zich ingekapseld in een soort innerlijke van de wereld afgekeerde vroomheid en in een confessionele vraagstelling waardoor de werkelijke kracht en universele reikwijdte van de Talmoedische discussies doorgaans niet meer gehaald wordt. De confrontatie met de Westerse filosofie is onontkoombaar, ook voor de traditionele Talmoedstudie, wil men de diepte ervan recht doen. Dat een rund dat een buurman verwondt of een vuur dat overslaat, achterhaald zouden zijn in een industriële samenleving wil er bij Levinas niet in. Beide voorbeelden bediscussiëren de vraag of ik verantwoordelijk ben ook voor datgene wat zich aan mijn directe bewustzijn onttrekt. Het jodendom is pas in verval volgens Levinas wanneer het denkt dat de Talmoed werkelijk alleen maar over runderen spreekt.

Kal vraagt aandacht voor de joodse bijdrage aan het Westerse denken en doet dit welsprekend. Maar de filosofische betekenis van een religie valt niet samen met de volle rijkdom van die religie: gelukkig niet.

Eindigen we met een citaat van Levinas:

De dagelijkse trouw aan rituele handelingen vraagt een moed die kalmer, nobeler en groter is dan die van een soldaat.

Zou dit citaat voor Victor Kal geen aanleiding kunnen zijn om zijn betoog nog eens tegen het licht te houden?