

Vergeving en naastenliefde: mogelijk of onmogelijk?

INLEIDING

In het werk van Edith Brugmans wordt dikwijls naar grenzen gevraagd: de grenzen van rechtvaardigheid, de grenzen van de moraal. Ik denk dan bijvoorbeeld aan de fijnzinnige verkenningen in haar Thijmessay *Moreel scepticisme*.¹ Dat tijdens haar afscheidssymposium ‘Vergiffenis en het recht’ de verhouding tussen recht en vergiffenis centraal stond, is dus niet toevallig: ook hier gaat het immers om een grens. Het is een kwestie die verband houdt met de vraag waar recht ophoudt en moraal begint, en die bovendien aanleiding geeft om door te denken over de relatie tussen het morele en het religieuze. Kunnen die wel strikt van elkaar worden gescheiden als het om vergiffenis gaat? Ook elders in Ediths werk zijn al voorboden van het thema van haar afscheidssymposium te vinden – ik denk nu aan een klein artikel in het blad *Speling* waar ze de grens tussen straffende rechtvaardigheid en mededogen heeft onderzocht.² Hier wijst ze er terecht op dat straf eigenlijk altijd tekortschiet. Voor het slachtoffer, omdat de straf door haar matigheid niet wordt ervaren als een gepast antwoord op het leed dat is aangericht. Maar ook voor de dader, want het voldoen van de straf garandeert niet dat de gewetensnood van de misdadiger wordt verlicht. Voor beide partijen is een aanvulling op het strafrecht nodig, in de vorm van de deugd die ‘mededogen’ heet. Mededogen kan de wrok wegnemen die het goede leven in de weg staat. Brugmans stelt dat mededogen de straffende gerechtigheid niet doorkruist, vandaar

het beeld van de aanvulling. Het eerste woord komt toe aan de straffende rechtvaardigheid. Maar als het leed om het geleden onrecht daarna nog voortwoekert als wrok, is het mededogen nodig, om de straffende rechtvaardigheid tot voltooiing te brengen.

Brugmans' voorstelling van de verhouding tussen straf en mededogen is er een van een harmonieuze samenwerking. In haar argumentatie doet ze een beroep op Anselmus en Thomas van Aquino, die ieder op hun manier Gods rechtvaardigheid in verband hebben gebracht met barmhartigheid. Gods *zijn* moet worden uitgedrukt als absolute goedheid; het is een radicale weerstand tegen het kwaad; en van daaruit gebiedt het ons de radicale eindigheid van het kwaad te denken. Van de gelovige wordt daarom gevraagd om tegenover de wrok en het blijvende leed om onrecht de deugd van het mededogen te betrachten. Het zijn genuanceerde overwegingen die – en dat is kenmerkend voor Edith – worden ontwikkeld in gesprek met een literair werk, in dit geval de roman *Beloved* van Toni Morrison uit 1987.

Vragen kwamen ook bij mij op, in verband met deze tekst en het thema van het afscheidssymposium. Als het waar is dat straf en mededogen twee elkaar aanvullende reacties zijn op een overtreding of misdaad, geldt dan hetzelfde voor de verhouding tussen vergiffenis en recht? Mededogen en vergiffenis zijn weliswaar verschillend, maar liggen ook in elkaars verlengde. Ik wil nu een paar verkenningen doen, vooral in de richting van een goed begrip van vergeving. Want ik betwijfel of datgene wat voor recht en mededogen geldt, ook voor de verhouding van recht en vergiffenis kan worden gesteld. De reden: de verhouding van vergiffenis tot het recht lijkt mij radicaler, verstorender en ergeniswekkender te zijn. Mededogen is begrip voor iemands penibele situatie en inlevingsvermogen in de oorzaken die tot een misstap hebben geleid. Vergeving gaat verder: het is de bereidheid om de misstap met alle kwaad die deze heeft aangericht niet meer aan te rekenen. Ver-

giffenis betekent dat de misstap niet meer tussen dader en slachtoffer staat, dat hij van geen betekenis meer is. De dader kan en mag weer verder zonder het drukkende gewicht van de overtreding, hij (of zij) wordt er letterlijk van losgemaakt, en zodoende ervan verlost.

Om de vraag naar de verhouding van recht en vergiffenis te bepalen is in de eerste plaats een verkenning van de notie ‘vergeving’ nodig. In het spoor van Kierkegaard zal ik daartoe een poging doen. Deze keuze is ingegeven door het verlangen vergiving te begrijpen op de meest radicale manier: als een opdracht die volgt uit het gebod van de naastenliefde. Kierkegaard beroept zich hiervoor op het Nieuwe Testament, dat zich hiermee in de lijn van het Eerste of Oude Testament stelt. Zowel van de vergiving als van de naastenliefde kan gezegd worden dat zij niet tot de menselijke mogelijkheden behoren. Het gebod de naaste lief te hebben en hem of haar vergevingsgezind tegemoet te treden wordt dan een ‘onmogelijk’ gebod.³ We kunnen ons afvragen welke gevolgen dat heeft voor de verhouding tussen vergiffenis en recht.

KIERKEGAARD

In een aantal redevoeringen over de liefde, verzameld onder de titel *Wat de liefde doet (Kjerlighedens Gjerniger, 1847)*, heeft Sören Kierkegaard (1813-1855) in een bijna lyrische toonaard uitdrukking gegeven aan het verband tussen naastenliefde, vergevingsgezindheid en barmhartigheid.⁴ Alles begint volgens hem bij de bijbelse duiding van liefde als naastenliefde. Daarmee worden alle andere vormen van liefde van de troon gestoten, om aan deze liefde die ‘in ernst en waarheid van een inniger tederheid is’ de eerste plaats toe te kennen.⁵ De naastenliefde is in Kierkegaards ogen de enige soort liefde die een gebod kan worden: ‘Je moet liefhebben.’⁶ Het gebod is kenmerkend voor de christelijke liefde. Wie zich er werkelijk op bezint zal, zegt hij, ‘met gelovige verwondering ootmoedig toegeven dat zo-

iets in geen mensenhart is opgekomen'.⁷ Het eigenlijk wonderlijke is niet eens dit onvoorwaardelijke gebod de naaste lief te hebben als jezelf. De woorden van het gebod zijn gemakkelijk te verstaan. Het wonderlijke is dat wij ze pas begrijpen als we ze doen. Vandaar de nadruk op het handelen, op de daden van liefde in dit boek. Pas als wij de liefde niet alleen overdenken, maar ook 'doen', zal blijken wat de nieuwtestamentische belofte dat 'alle dingen nieuw' zullen worden inhoudt (2 Kor. 5, 17).

Vergeving is in *Wat de liefde doet* een vorm van naastenliefde, en naastenliefde moeten we zien als een liefde die niemand uitsluit. Wanneer een mens in één enkel ander mens de naaste liefheeft, heeft hij alle mensen lief.⁸ Dit in tegenstelling tot het beminnen en de vriendschap, zij zijn een kwestie van geluk. Kierkegaard bedoelt daarmee dat geluk ons de unieke vriend of de enige geliefde in de schoot werpt. Zo'n geluk kan niet het voorwerp worden van een gebod of opdracht. Als het je overkomt ben je dankbaar, maar een *opgave* kunnen vriendschapsliefde en verliefdheid niet genoemd worden. Alleen naastenliefde kan voorwerp worden van een opdracht, alleen over haar kunnen we met recht zeggen: je *moet* of je *zult* liefhebben.

Maar wie is de naaste, en waar is hij te vinden? Kierkegaards toespraken wijzen op de kortste weg: die loopt via God voor Wie alle mensen gelijk zijn. Deze omweg is nodig om de naaste als naaste te herkennen. Het is betrekkelijk simpel, stelt hij: sluit je deur, ga in gebed en bid tot God. Want hoger dan God is er niet. Als je daarna je deur weer opent, dan staat de naaste eenvoudig voor je: het is de eerste de beste mens die je tegenkomt.⁹ Naastenliefde is daarom in feite een onverschillige liefde: ze kiest haar object niet uit, stelt er geen voorwaarden aan en laat zelfs het verschil tussen vriend en vijand los.¹⁰ De naaste is de andere mens die je niet hebt uitgekozen op basis van een gevoel van verwantschap of passie; het is evenmin de mens wiens gezelschap je van nature graag zou zoeken. Evenals

Levinas (1906-1995) beschouwt Kierkegaard de ander als naaste in zijn aspect van ongewenst-zijn.¹¹

Vergeving vloeit op een natuurlijke wijze voort uit deze onvoorwaardelijke en uiteindelijk onverschillige vorm van liefde die naastenliefde heet. Zij is meedogend en barmhartig, ze ‘verbergt de veelvuldigheid van de zonden’, ze zwijgt over wat ze ervan ziet en hoort, geeft verzachtende verklaringen en is tot vergiffenis bereid.¹²

Van de vergeving benadrukt Kierkegaard bovendien haar verwantschap met het geloof. In geloof wordt aangenomen dat het zichtbare uit het onzichtbare is ontstaan, zegt Paulus (Hebr. 11, 3). Welnu, de vergeving doet het omgekeerde, opnieuw in geloof: ze gelooft het zichtbare weg.¹³ Vergeven is daarmee het tegengestelde van scheppen. Als God scheidt, maakt Hij niets tot iets, de *creatio ex nihilo*. Als Hij vergeeft, maakt Hij iets tot niets, Hij ‘verbergt het achter Zijn rug’. Hoe kunnen wij vergeven? In de eerste plaats door te beseffen hoezeer we zelf vergeving nodig hebben, in de tweede plaats door onszelf niet al te zwaar te maken. ‘Als liefde vergeeft, gebeurt het wonder van het geloof.’¹⁴ Evenals naastenliefde is vergeving ondenkbaar en onvoorstelbaar buiten de ervaring om dat wij zelf vergeving nodig hebben en dagelijks ontvangen.

DE PRAKTIJK VAN DE VERGEVING

Kierkegaards toespraken over de naastenliefde en vergeving als daden van de liefde zijn lyrisch en hoog gestemd, maar ze roepen ook vragen op. Hij heeft bijvoorbeeld nauwelijks aandacht voor de vraag hoe vergeving in de praktijk werkt. Hoe is ze mogelijk, en vooral: *wanneer* is ze onmogelijk? Kan het ‘onvergeeflijke’ voorwerp van vergeving zijn? Is het niet wenselijk, en zelfs geboden, de vergiffenis van een grens te voorzien, omdat een zachte houding tegenover het kwaad averechts werkt?

Een andere set van vragen heeft betrekking op de grens tussen vergevende liefde als menselijke mogelijkheid en

Gods liefde. Anders gezegd: is de goddelijke liefde bij Kierkegaard niet zó alomtegenwoordig, dat het menselijk vermogen tot vergeven en liefhebben er helemaal door wordt opgezogen?¹⁵

Ten slotte kunnen we vragen waar de praktijk van vergeving zoals Kierkegaard die voorstelt uiteindelijk toe leidt. Kan het wel de bedoeling zijn om zonden te verbergen en met de mantel der liefde te bedekken? Of is vergeving pas mogelijk als de dader en zijn omgeving inzien waar het misgegaan is, en moet de misdaad eerst pijnlijk zichtbaar worden, voor we haar liefdevol bedekken?

In de roman *Door mijn schuld* van Désanne van Brederode draait het om deze spanning tussen liefdevolle toedekking en zichtbaarheid. Alleen als de dader de ruimte krijgt zich zijn misdaad toe te eigenen, zal hij er ooit los van kunnen komen. Daarvoor is een ander nodig die de dader wil horen en zien. Het strafrecht is daarvoor niet de geëigende plaats: het stelt wel de schuldvraag, en gaat daarbij noodzakelijk uit van de vrijheid van de verdachte (tenzij onderzoek anders uitwijst),¹⁶ maar bij het innerlijk lijkt het strafrecht halt te houden. Juridische schuld, en zelfs het aanvaarden van juridische aansprakelijkheid, lijken iets anders te zijn dan het inzien van het toegebrachte leed en de erkenning van het eigen aandeel daarin. De vraag is dus of er voor vergeving allereerst een toe-eigening van schuld noodzakelijk is.

Door mijn schuld begint, net als *Schuld en boete* van Dosztojevski, met een moord, of met doodslag. De hoofdpersoon, Gunnar de Wit, brengt in een opwelling, een woedende impuls, zijn vriend Evert om, de man die hij lange tijd als zijn beste vriend beschouwde. De oorzaak van die woede is aanvankelijk een raadsel voor hem: hij leert haar maar langzaam beter kennen. De roman doet verslag van deze zoektocht naar de wortels van een eerst nog onbegrepen agressie. Terwijl Gunnar een jarenlange straf uitzit, blijft zijn vrouw heilig in zijn onschuld geloven. Als hij vrij komt ontdekt hij dat hier de echte gevangenschap pas goed

begint, in het dagelijks gezelschap van zijn echtgenote die maar één interpretatie van het gebeurde accepteert: het verhaal waarin haar man geen schuld heeft aan de dood van Evert. Omdat er geen ruimte is om de ware toedracht te onderzoeken, blijft Gunnar in zijn schuld gevangen. Hij heeft zijn straf uitgezeten en juridisch gezien zijn schuld ingelost, maar er ontbreekt iets: de erkenning van werkelijke (persoonlijke) schuld. Juridische genoegdoening alleen, het ondergaan van de gerechtvaardigde straf, is niet voldoende. In *Door mijn schuld* geldt dat met name voor de dader. Hij dreigt daardoor nooit meer van zijn daad los te komen. Zoals Lady Macbeth haar handen moet blijven wassen, zo blijft de daad die hij niet kan bekennen Gunnar op zijn huid zitten.

VERGEVING EN GELAAT

Om vergeving te kunnen schenken is dus ruimte nodig voor een schuldbekentenis, hoe minimaal ook. Van Brederode laat zien hoeveel tijd het Gunnar kost om tot het inzicht te komen dat de fatale greep naar de steen van die middag in de loop van zijn eigen leven was voorbereid. *Door mijn schuld* laat het verschil zien tussen een dader die door het juridisch proces wordt aangewezen en een dader die zichzelf ook werkelijk als dader ziet. Als er geen ruimte is voor het erkennen van het dader-zijn en de schuld die daarmee gegeven is, blijft vergeving betekenisloos. Dan zijn er alleen twee slachtoffers van de omstandigheden.

Vergeving veronderstelt de aanwezigheid van iemand die naar het hele verhaal wil luisteren, en die in staat en bereid is om de dader in het gezicht (of, in de lijn van Levinas, het *gelaat*) te zien. Daarmee staat ze inderdaad dicht bij de naastenliefde, die Kierkegaard omschrijft als de bereidheid het lelijke te beminnen.

Dit aspect van vergeving komt naar voren in Simon Wiesenthals roman *De zonnebloem*, een verhaal dat, zoals de ondertitel zegt, over de mogelijkheden en ‘grenzen van

vergeving' gaat.¹⁷ De vertelling is gebaseerd op een gebeurtenis die Wiesenthal zelf heeft meegemaakt toen hij gevangen zat in een concentratiekamp in Polen. Tewerkgesteld in het ziekenhuis wordt hij door een verpleegster bij het bed van een zwaargewonde Duitse soldaat gebracht, Karl, die hem vertelt over zijn leven, zijn jeugd, zijn aansluiting bij de ss tegen de wil van zijn ouders, en zijn aandeel in de moord op de joden van een dorpje in Polen. Het is bij tijden een verschrikkelijk verhaal, en Wiesenthal is nauwelijks in staat het helemaal te beluisteren. Regelmatig wil hij weglopen, maar iets verhindert dat. De soldaat zegt dat hij niet kan sterven zonder dat iemand – een jood – hem vergiffenis heeft geschonken. Daarom heeft hij de verpleegster gevraagd of ze een jood naar zijn bed zou willen brengen. Wiesenthal, ongeveer even oud als de stervende soldaat, hoort het verhaal aan, maar is niet in staat de gevraagde vergeving uit te spreken. Uiteindelijk verlaat hij zwijgend de ziekenkamer. Vervolgens spreekt hij met verschillende mensen over dit voorval, omdat hij niet zeker is of hij juist gehandeld heeft. Had hij de stervende vergiffenis moeten schenken? Maar in wiens naam en op grond waarvan? Zou hij door vergeving te schenken de slachtoffers van de ss'er niet verraden hebben? En waren zij niet de enigen geweest die de soldaat hadden kunnen vergeven?

De vraag of hij er juist aan deed om de man niet te vergeven resoneert ook in Wiesenthals verdere levensloop, die gewijd was aan een onvermoeibaar streven om de nazimisdadigers voor het wereldlijke gerecht te brengen. Wat betekent vergeving in die context? Uit dit boek blijkt dat de mogelijkheid van vergeving en verzoening voor hem een echte vraag was, die naast het streven naar juridische genoegdoening aan hem bleef knagen. Dezelfde vraag is daarom voorgelegd aan een groot aantal mannen en vrouwen in wie Wiesenthal vertrouwen had: schrijvers, juristen, theologen, psychiaters en mensenrechtenactivisten. Hun reacties werden onder de titel *Symposium* aan de roman toegevoegd. Ze zijn, zoals te verwachten is, heel di-

vers. Wat wel opvalt is dat veel respondenten Wiesenthals weigering het verlossende woord van vergeving te spreken goed kunnen begrijpen. Vergeving was in deze situatie toch echt onmogelijk. Wel merken sommigen op dat zijn bereidheid het hele verhaal van de soldaat te beluisteren als een daad van naastenliefde moet worden beschouwd, en daarmee als een begin van vergeving en verzoening.¹⁸

VERGEVING, RECHT EN NAASTENLIEFDE

Zelf werd ik bij het lezen van *De zonnebloem* vooral getroffen door Wiesenthals blijvende onrust over de vraag of hij juist gehandeld had. Het verzoek van Karl, de stervende soldaat, bleef hem ook na de oorlog achtervolgen; het is voor Wiesenthal een reden om naar Stuttgart te reizen, waar Karls moeder woont. Zij vertelt hem hoe haar zoon zich vrijwillig bij de ss aansloot, wat een verwijdering bracht tussen hem en zijn vader. De moeder blijft Karl intussen als 'een goeie jongen' beschouwen, en Wiesenthal heeft niet de moed dat beeld bij te stellen. Ook deze terughoudendheid wordt door de deelnemers aan het symposium als een vorm van naastenliefde en een eerste stap naar verzoening beschouwd.

Naar aanleiding van Wiesenthals novelle dient zich opnieuw de vraag aan hoe vergiffenis zich tot het recht verhoudt. De reactie van Jean Améry (1912-1978) in *Symposium* zet de zaak op scherp, als hij schrijft het vraagstuk van de vergeving vanuit het standpunt van de atheïst te willen benaderen. Vergiffenis is een louter psychologische gebeurtenis die aan de toestand zelf niets wezenlijks verandert. Wat telt zijn de rechtspleging en het politieke onderzoek. Améry roept Wiesenthal daarom op de vraag naar vergeving los te laten en zich met volle inzet te richten op zijn werk als directeur van het Documentatiecentrum. Recht is belangrijker dan vergeving; de concentratie op vergeving is gevaarlijk omdat ze ertoe kan leiden dat de moordenaars hun gerechte straf ontlopen.

Echter, in Wiesenthals weergave van de gebeurtenissen is ook een andere toon te beluisteren. Als hij Karls moeder na de oorlog bezoekt, ervaart hij niet alleen afstand. Hij vraagt zich tijdens het bezoek ook af wat hen onderling verbindt: is het misschien het leed dat ze ieder op hun eigen manier ervaren?

TOT SLOT: MOET JE VERGEVEN?

Als er alleen recht is, dan heeft de troost nergens een plaats. Levinas zegt dat er ook in een rechtvaardige wereld nog barmhartigheid en vertroosting nodig zijn: zij richten zich op het individu.¹⁹ Dit is het perspectief dat ontbreekt in de bijdrage van Améry: hij wil niet weten van relaties tussen individuen, en evenmin van de zieleroerselen van Wiesenthal, bij wie het zoeken naar rechtvaardigheid op onvoorspelbare momenten wordt doorkruist door de vraag naar de mogelijkheid van vergeving.

Maar hoe verhouden zich vergiffenis en recht, als niet eens duidelijk is of vergeving tot de menselijke mogelijkheden behoort? Kan het een dan wel een aanvulling op het andere zijn? Zal er ooit een balans zijn tussen vergiffenis en recht? Of moeten we Martinus Nijhoff nazeggen dat Gods barmhartigheid 'groter dan zijn wet' is?²⁰

De korte rondgang langs de twee romans leidde tot het inzicht dat de notie van vergeving in relatie tot schuld niet gemist kan worden, omdat het juridische schuldbegrip niet voldoet. Wiesenthal beschouwt achteraf gezien de woorden van de stervende soldaat als een echte schuldbekentenis.²¹ In *Door mijn schuld* hebben de veroordeling door de rechter en de gevangenisstraf weinig betekenis, want ze helpen de dader niet zich zijn daad toe te eigenen.

Schuld erkennen en vergiffenis vragen of schenken vooronderstellen elkaar. Ze maken de toegang mogelijk tot de ethisch-religieuze dimensie van het kwaad, waardoor de dader, als een vrij mens, schuld kan bekennen en tegelijkertijd belijden dat hij tegenover het kwaad onvrij is

geweest en daarom niet begrijpt waarom hij deed wat hij deed. ‘Vergeving’ is in dit opzicht geen aanvulling op de juridische benadering van schuld, maar een doorkruising daarvan. Om precies te zijn: een doorkruising van het vrijheidsbegrip dat door het recht noodzakelijk wordt voorondersteld.²² Vergeving laat zien dat met het raadsel van de vrijheid ook het raadsel van het kwaad gegeven is. In het Onzevader, dat oer-christelijke gebed, wordt de vraag naar vergeving daarom direct gevolgd door twee andere smeekbeden: ‘leid ons niet in verzoeking’ en ‘verlos ons van het kwaad’.

Ten slotte nog iets over het theologische of religieuze karakter van de vergeving. Dat is een moeilijk punt: moeten we ervan uitgaan dat alleen gelovige mensen tot vergevende naastenliefde in staat zijn? Dit blijkt allerm minst het geval te zijn. Toch heeft het zin om op de religieuze herkomst van het begrip ‘vergeving’ te wijzen. Derrida merkt op dat we – ook in kritische zin – moeten blijven bedenken dat het woord ‘vergeving’ pas verstaanbaar wordt vanuit de context van de godsdiensten die zich in het spoor van Abraham bevinden. Het woord zélf vooronderstelt dus enige vertrouwdheid met die vorm van religiositeit.²³

Kierkegaard stelt het vermogen tot liefdedaden en vergevende handelingen in het licht van de verhouding die iemand heeft tot de God van de liefde. Hij opent het boek over de daden van de liefde met een gebed, religieuzer kan het bijna niet, en benadrukt aan het einde dat vergeving en naastenliefde niet mogelijk zijn zonder de nabijheid van God. God is de derde, van wie het wezenlijke is dat Hij niet alleen liefde is, maar ook liefde *doet*.

Zo’n opmerking hoeft echter niet te worden verstaan als een aandringen op een massieve goddelijke presentie. Kierkegaards beschouwing over het verband tussen schepping en vergeving wijst zelfs in een andere richting. Waar ruimte voor vergeving komt, waar iemands verhaal wordt gehoord in mededogen, daar gebeurt iets dat aan God en aan het goddelijk scheppingsvermogen herinnert. En als

ik in de loop van dit betoog heb geopperd dat vergeving en naastenliefde misschien onmogelijk zijn, dan bedoel ik daarmee dat ze zich in de ervaring voordoen als iets dat we niet zelf tot stand hebben gebracht. Ook al zetten we feitelijk zelf de stap naar vergeving: de inspiratie om te vergeven, de mogelijkheid van het vergeven lijkt afkomstig van elders, buiten onszelf. De ruimte om die stap te zetten wordt ervaren als geschonken, niet door onszelf gemaakt. Een geschapen ruimte.²⁴

LITERATUUR

- Désanne van Brederode, *Door mijn schuld*. Amsterdam: Querido 2009.
- Edith Brugmans, 'Mededogen als voltooiing van straffende rechtvaardigheid', *Speling* 1996-2, pp. 56-63.
- Edith Brugmans, 'Rechtvaardigheid en haar grenzen', in: Idem, G. Glas en S.J.M. Waanders (red.), *Rechtvaardigheid en verzoening. Over de fundamenten van de moraal in een tijd van geweld*. Budel: Damon 2000, pp. 13-29.
- Edith Brugmans, *Moreel scepticisme. Thijmessay* (Annalen van het Thijmgenootschap 93.4). Nijmegen: Valkhof Pers 2005.
- Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Londen: Routledge 2001.
- Werner G. Jeanrond, *A Theology of Love*. Londen: Continuum 2010.
- Ferry de Jong, *Straf, schuld & vrijheid. Pijlers van ons strafrecht*. Amsterdam: Sijbbolet 2012.
- S. Kierkegaard, *Wat de liefde doet. Een aantal christelijke overwegingen in de vorm van toespraken* (Nederlandstalige Sören Kierkegaard Werken 2). Damon: Budel 2007.
- Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté*. Parijs: Albin Michel 1976.
- Emmanuel Levinas, *God en de filosofie*, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Theo de Boer. Den Haag: Meinema 1990.

Paul van Tongeren, *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugde-ethiek*. Amsterdam: Sun 2003.

Lieke A. Werkman, 'Gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren... Over de vraag of vergeven moet', in: C. Houtman en F. de Lange e.a. (red.), *Ruimte voor vergeving*. Kampen: Kok 1998, pp. 159-170.

Simon Wiesenthal, *De zonnebloem. Over de grenzen van vergeving*. Haarlem: Becht 1997 (oorspr.: *Die Sonnenblume. Von Schuld und Vergabung*, 1970, gebruikt: *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*. Revised and expanded edition. New York: Schocken Books 1997).

NOTEN

- 1 Edith Brugmans, *Moreel scepticisme. Thijmessay* (Annalen van het Thijmgenootschap 93.4), Nijmegen: Valkhof Pers 2005.
- 2 Edith Brugmans, 'Mededogen als voltooiing van straffende rechtvaardigheid', *Speling* 1996-2, pp. 56-63.
- 3 Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Londen: Routledge 2001, pp. 32-33, wijst op iets soortgelijks als hij zegt dat vergeving eigenlijk nooit mogelijk of denkbaar is. Ze behoudt altijd het element van een vergeving van het onvergeeflijke. De onmogelijkheid om te vergeven behoort dus tot het wezen van de vergeving.
- 4 Oorspronkelijk verschenen in 1847; de paginanummers in de hiernavolgende noten verwijzen naar de Nederlandse vertaling die in 2006 is uitgebracht: S. Kierkegaard, *Wat de liefde doet. Een aantal christelijke overwegingen in de vorm van toespraken* (Nederlandstalige Sören Kierkegaard Werken 2). Damon: Budel 2007.
- 5 Kierkegaard, *Wat de liefde doet*, p. 55.
- 6 Ibidem, pp. 33 en 70.
- 7 Ibidem, p. 33.
- 8 Ibidem, p. 70.
- 9 Ibidem, p. 63.
- 10 Ibidem, pp. 73 en 80.

- 11 Ibidem, pp. 402-405; Emmanuel Levinas, *God en de filosofie*, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Theo de Boer. Den Haag: Meinema 1990, p. 29.
- 12 Kierkegaard, *Wat de liefde doet*, p. 313.
- 13 Ibidem, p. 320.
- 14 Ibidem, p. 321.
- 15 Werner Jeanrond brengt dit als bezwaar in tegen de visie van Kierkegaard die wat dat betreft op één lijn zou staan met het Augustijnse liefdesbegrip: Werner G. Jeanrond, *A Theology of Love*. Londen: Continuum 2010, pp. 108-113. Zie ook: ibidem, pp. 57-61.
- 16 Over de vragen rond vrijheid die hiermee samenhangen, zie: Ferry de Jong, *Straf, schuld & vrijheid. Pijlers van ons strafrecht*. Amsterdam: Sijbbolet 2012.
- 17 Naar aanleiding van *De zonnebloem* stelt Werkman de relevante vraag of christelijke ethiek de vergeving kan en mag opleggen: Lieke A. Werkman, 'Gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren... Over de vraag of vergeven moet', in: C. Houtman en F. de Lange e.a. (red.), *Ruimte voor vergeving*. Kampen: Kok 1998, pp. 159-170.
- 18 Een van hen is Albert Speer (1905-1981), Hitlers minister van oorlog, die in dat verband ook vertelt over de verlichting die hij ervaren heeft door zijn eigen ontmoeting met Wiesenthal. Zie: Simon Wiesenthal, *De zonnebloem. Over de grenzen van vergeving*. Haarlem: Becht 1997 (oorspr.: *Die Sonnenblume. Von Schuld und Vergebung*, 1970, gebruikt: *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*. Revised and expanded edition. New York: Schocken Books 1997), pp. 217-218.
- 19 Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté*. Parijs: Albin Michel 1976, pp. 125-126.
- 20 Een regel uit het gedicht 'Het Veer' (1931). Overigens staan deze woorden ook bij Nijhoff in het teken van de troost.
- 21 Wiesenthal, *De zonnebloem*, pp. 97-99.
- 22 De Jong, *Straf, schuld & vrijheid*, pp. 80-84, stelt terecht dat de symbolische orde van het recht zich immuun moet houden voor de suggestie dat er binnen de causale wetten

van de natuur plaats is voor vrijheid. Voor het strafrecht zijn noties als schuld en vrijheid onontbeerlijk.

- 23 Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, p. 43. Deze opmerking heeft ook een kritische ondertoon in de richting van het werk van de Zuid-Afrikaanse Waarheids- en Verzoeningscommissie, die ervan uitging dat vergeving een neutraal begrip is. Zie over het functioneren van deze Waarheids- en Verzoeningscommissie tevens hierna, de bijdrage van Piet Meiring aan deze bundel.
- 24 Paul van Tongeren, *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugdeethiek*. Amsterdam: Sun 2003, p. 146, noemt vergeving daarom een 'theologische' deugd, die iets van ons eist wat we op eigen kracht niet kunnen realiseren.