

Inhoudsopgave

Column

Vergeving en herstel 3
Geert Corstens

Vergeving in de rechtszaal 7
Klaartje Freeke

Redactioneel

Vergeving: een veelbetekenend verschijnsel 8
Janny Dierx, Jacques Claessen, Anneke van Hoek & Bas van Stokkom

Artikelen

Martha Nussbaums Anger and Forgiveness 14
Over vergelding en vergeving en over woede en liefde
Jacques Claessen

De gunfactor van herstelrecht 33
Clementie, compassie en de zorg om de dader
Bas van Stokkom

Vergeving en heel worden na afloop van zware geweldsdelicten 50
David L. Gustafson

Van een tralietroter aan de moeder van de 'twintigste kaper' 60
Brief aan Aïcha el Wafi
Jan De Cock

Praktijkberichten

'Ik ben nu pas boos. En dat bevalt me wel.' 73
Mieke Wouters

Boekbespreking

Over het collectieve, intergenerationele Ubuntu-vergeven, dekolonisatie
van het individuele vergeven, eind-goed-al-goed-vergeving, doe-het-zelf
vergeving en vergeving-light 77
Janny Dierx

Signalement

Wraak, herstel en verzoening aan de hand van enkele Griekse mythen 84

Voorstel van Wet strekkende tot de invoering van herstelrechtvoorzieningen in het Wetboek van Strafvordering, inclusief Memorie van Toelichting	86
Summaries	88
Auteursgegevens	90

COLUMN

Vergeving en herstel

Geert Corstens

Soms lijkt het of de begrippen barmhartigheid en vergeving toch niet helemaal zijn verdwenen. Je komt voorbeelden tegen van mensen die, ook al zijn ze zelf slachtoffer of nabestaande van een slachtoffer, niet alleen zijn vervuld van wraak en wrok, maar ook nog plaats inruimen voor enig begrip. Dat kan begrip zijn voor de dader of voor politie en justitie die niet adequaat hebben gereageerd op de misdaad. Te denken valt aan de vader van Anne Faber. Dat was de jonge vrouw die in september 2017 werd verkracht en vermoord in de bossen bij Den Dolder. De verdachte was wegens een eerder gepleegd geweldsdelict in een kliniek opgenomen en mocht die verlaten. Hij was voor dat eerdere misdrijf door het hof in Arnhem niet ter beschikking gesteld, nadat hij een onderzoek naar zijn geestvermogens had geweigerd. De raadsheren die hem vervolgens tot een gevangenisstraf van elf jaar veroordeelden, werd verweten dat ze geen tbs met dwangverpleging hadden opgelegd. De rechtbank had hem in eerste aanleg zestien jaar gevangenisstraf opgelegd. De vader van Anne Faber liet in een interview zijn ontstemming blijken over het niet opleggen van tbs: als dat was gebeurd, zou zijn dochter waarschijnlijk niet met deze man in aanraking zijn gekomen. Hij deed dit echter op een ingetogen wijze die getuigde van je niet alleen door wraak en wrok laten leiden.

Die houding, ingetogenheid, kom je helaas in dit soort kwesties niet vaak tegen. Zoals je ook de noties vergeving en barmhartigheid na ernstige delicten niet frequent ontmoet. Het meest spectaculaire voorbeeld van die noties zijn de verhalen over Zuid-Afrikanen die slachtoffer waren van 'de apartheid'. Het einde van de 'apartheid' had alles in zich om te resulteren in een enorme 'bijltjesdag': afrekenen met je tegenstanders, hun aan den lijve laten voelen wat ze jou hebben aangedaan, geweld uitoefenen. Toch slaagde Nelson Mandela erin, onder meer via de zogenoemde Waarheids- en Verzoeningscommissie onder leiding van toenmalig aartsbisschop Desmond Tutu, zo'n 'bijltjesdag' te voorkomen. Zijn inspanningen leidden tot een zeker herstel van de door de 'apartheid' volledig verstoorde verhoudingen. Natuurlijk, er zijn kanttekeningen bij te plaatsen, maar moeilijk valt te ontkennen dat het resultaat overwegend positief was. Een andere vraag is of op termijn de verhoudingen goed zullen blijven.

Een prachtig voorbeeld van vergeving en daarmee van een aanzet tot herstel is nog altijd de houding van de man die na de aanslag op Wehrmacht-officieren in 1944 in Putten gevangen werd genomen en daarna afschuwelijk werd behandeld. Bij die razzia van oktober 1944 kwamen uiteindelijk 552 mensen om het leven. Jannes Priem schrijft: 'Ik ben niet vergeten wat mij allemaal tijdens de oorlog is aangedaan. Maar ik heb het de daders wel vergeven.'¹

1 *Vergeven en nooit vergeten, het verhaal van Jannes Priem* (5e druk), Putten: Veer 2012 p. 26.

Een van de aangrijpendste voorbeelden van vergeving vind ik nog altijd dat van Albie Sachs, later lid van het Zuid-Afrikaanse Constitutionele Hof. Sachs bevond zich wegens zijn anti-apartheidsactivisme vanaf 1966 in ballingschap. In 1988 werkte hij in Mozambique in de rechtswetenschap. Daar werd door de Zuid-Afrikaanse geheime dienst een bom in zijn auto geplaatst. Sachs overleefde de aanslag, maar verloor zijn rechterarm en het zicht in één oog. Op een zeker moment, Sachs is intussen rechter geworden in het Zuid-Afrikaanse Constitutionele Hof, meldt zich daar bij hem ene Henri, die met de tred van een militair met Sachs mee naar zijn kamer loopt. Henri vertelt hem dat hij betrokken is geweest bij de aanslag op Sachs en dat hij daarover bij de Waarheidscommissie zal verklaren. Aan het eind van het gesprek staat Sachs op en zegt hij, vrij vertaald:

‘Normaal gesproken schud ik iemand bij het afscheid de hand, maar jouw hand kan ik niet schudden. Niet nu. Ga naar de Waarheidscommissie, help het land door je verhaal te vertellen. Misschien kunnen we elkaar dan nog eens ontmoeten.’²

Op weg naar de uitgang bleek Henri zijn trotse militaire tred kwijt te zijn geraakt. Hij oogde terneergeslagen en verdrietig, schrijft Sachs. Veel later loopt Sachs Henri toevallig tegen het lijf op een feest met luide muziek en dansende mensen. Daar vertelt Henri dat hij bij de Waarheidscommissie is geweest en alle medewerking heeft verleend. ‘Je had gezegd “misschien”, als ik naar de Waarheidscommissie zou gaan...’, zegt Henri.

Dan steekt Sachs zijn hand uit en schudt die van Henri. Vervolgens gaat Henri opgetogen weg en valt Sachs bijna flauw in de armen van een vriend. Weer later, zo schrijft Sachs, hoorde hij dat Henri plotseling naar huis is gegaan en ongeveer twee weken onafgebroken heeft gehuild. Wat hier gebeurde, liet beiden niet onaangedaan. Dat is evident voor Henri, maar ook Sachs viel bijna flauw, terwijl hij overigens in zijn boek weliswaar gepassioneerd overkomt, maar tegelijkertijd als een toonbeeld van rust en evenwichtigheid. Niet iemand die snel van zijn stuk raakt, geen ‘emotioneel type’. Dat is ook het beeld dat me van hem is bijgebleven nadat ik in het Vredespaleis met hem in een panel had gezeten.

Maar niet iedereen kan dit opbrengen. In het boek van Antjie Krog, *De kleur van je hart*, is te lezen over een Zuid-Afrikaanse moeder die zei, nadat ze was geconfronteerd met het doden en de braaiing van haar zoon:

‘Voor Mandela en Tutu is het makkelijk te vergeven... zij leiden een gelouterd bestaan. In mijn leven is er niets, helemaal niets veranderd sinds mijn zoon door de barbaren is verbrand... Niets. Daarom kan ik niet vergeven.’³

2 Albie Sachs (2009) *The Strange Alchemy of Life and Law*. New York: Oxford University Press, p. 63-65 en 92-94.

3 Antjie Krog (2010), *De kleur van je hart*, Amsterdam: Olympus, p. 145.

Tegenover vergeven staat niet-vergeven. Niet vergeven kan verlamrend werken. Verlamrend voor degene die iets heeft misdaan, maar net zo verlamrend voor degene wie iets is aangedaan. De boosdoener blijft achter met het gevoel dat hij de ander heeft aangevallen, heeft beroofd, misschien wel heeft gedood. Het slachtoffer is niet over zijn eigen schaduw heen gesprongen, leeft met de kwetsuur voort, staat in grote spanning tot de dader. Zoals Marc Marie Huijbregts een aantal jaren geleden – ik meen me te herinneren dat het in 2014 in een aflevering van het programma Zomergasten was – zei: vergeven doe je ook voor jezelf. Of, zoals Éric-Emmanuel Schmitt door de moeder van de jonge vrouw die door een seriemoordenaar om het leven is gebracht, laat zeggen: *‘Elle est aussi prisonnière, elle tournait en rond dans une cellule.’*⁴

Je zou kunnen stellen dat door te vergeven je jezelf bevrijdt uit een gevangenis van haat en bitterheid, je jezelf verlost van wraakgevoelens. Vergeven doe je ook voor jezelf, niet alleen voor de dader. Of, zoals voetballer Clarence Seedorf, waarschijnlijk naar aanleiding van beledigingen in voetbalstadions van zwarte spelers zei: ‘Vergeven is niet zwak. Wie vergeeft wil niets op zijn hart hebben en maakt het probleem tot het probleem van de ander. Of zoals te lezen valt in het relaas van hoogleraar Pumla Goboda-Madikizela uit Kaapstad: *‘I cannot and will not return the evil you inflicted on me. And that is the victim’s triumph.’*⁵

Vergeven betekent een breuk maken tussen verleden en toekomst: we gaan verder, abstraheren van het verleden, laten het verleden niet eindeloos doorwerken, ook al zullen we het niet vergeten en dus blijven herinneren. Je zou, met Ricoeur, ook kunnen zeggen dat je het verleden anders gaat beleven.⁶ Met vergeven doorbreken we de keten van wraakoefeningen, vergeldingen en eindeloze rancunes⁷ en maken we niet alleen voor de ander, maar ook voor onszelf ruimte voor de toekomst. Zoals de rechtsfilosoof Kinneging zei: wie kan vergeven, kan ondanks alles het mooie in de ander zien. Wie niet kan vergeven, ziet dat mooie niet meer. De Leuvense oud-hoogleraar Burggraefe zei:

‘Waarachtige vergeving is echter ook herinnering, ze is een heel bijzondere vorm van geheugen: het kwaad wordt in al zijn scherpste erkend en bevestigd, maar de dader wordt als het ware losgemaakt van zijn daad waardoor hij nieuwe kansen krijgt om anders te zijn. De misstap wordt niet vernietigd, maar verandert van betekenis. Met vergeving zet je een komma, geen punt.’⁸

Voor vergeving mag zeker een plaats worden ingeruimd. Vergeving zal in een beperkt aantal gevallen bestraffing kunnen voorkomen. Vergeving kan, maar moet nooit. We moeten nadenken over het zetten van een nieuwe stap in de

4 Éric-Emmanuel Schmitt (2017), *La vengeance du pardon*, Paris: Albin Michel, p. 236.

5 Pumla Goboda-Madikizela (2006) *A human being died that night: forgiving Apartheid’s chief killer*. London: Portobello, p. 117.

6 P. Ricoeur (2000) Kan vergeving genezen?. In: P. van Tongeren (red.), *Is vergeving mogelijk?*. Damon, Lende, p. 13-18.

7 Manfredi, De adelaar, hoofdstuk IV, over Caesar.

8 Voordracht tijdens het zgn. EMERITIFORUM, Forumgesprek nr. 82 over De moeilijke weg van vergeving en verzoening op 25 april 2013 te Leuven.

strafrechtspleging. Voor berouw, gevolgd door vergeving, herstel en verzoening moet meer plaats worden ingeruimd. Bestaande initiatieven verdienen verdere ondersteuning. De bemiddelingsmogelijkheid als voorzien in het Wetboek van Strafvordering (art. 51h Sv) is een goede stap. Vergeving komt naast vergelding en soms in plaats van vergelding een plaats toe. Vergeving doorbreekt de keten van misdaad en vergelding; vergelding is goed, vergeving in plaats daarvan of in aansluiting daarop is mooier. Maar vergeving is zeker niet altijd mogelijk of haalbaar.⁹

9 Zie ook: interview met Geert Corstens in: J. Claessen, P. Jacobs, S. Meijer & J. Ouwerkerk (2014) *Mensbeelden en strafrecht*. Den Haag: Sdu Uitgevers, p. 8.

Vergeving in de rechtszaal

Klaartje Freeke

*De houten wanden leken even te gaan leven
De rechter en officier keken verstijfd toe
Toen de advocaat het slachtoffer vroeg
Te kunnen vergeven*

*Het slachtoffer nam die vraag in zich op
Liep samen met de dader
Naar de gang
Zenuwachtiger dan zo-even*

*Achter de tafel van de bode
Kwamen twee mannen tot elkaar
De rechtbank was de arena waarin zou worden gestreden
Die strijd werd een omhelzing
En de tijd stond stil*

*Woordeloos werd er toegekeken
Geen argumenten of doctrines kunnen beschrijven hoe dit zit
Uit elk mooie ontstaat het lelijke
In elk misdrijf schuilt een daad van liefde
Grijs is een mengsel van zwart en wit*

*Wat moet je doen als hoeder van het recht
Als de dader en het slachtoffer een eigen weg zoeken
Precies: de deur opendoen en ze laten gaan*

Een vleugje wind vindt zijn weg naar binnen

Vergeving: een veelbetekenend verschijnsel

Janny Dierx, Jacques Claessen, Anneke van Hoek & Bas van Stokkom

*Et dimitte nobis debita nostra,
sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.*

Latinisten en rooms-katholieken brengen de hierboven schuingedrukte tekst ogenblikkelijk thuis. Het is de zinsnede uit het *Paternoster* oftewel het Onze Vader over vergeven. De tekst van het Onze Vader schijnt te zijn overgeleverd uit het Grieks. De tekst vertoont overeenkomsten met vroege Aramese en Hebreeuwse gebeden uit de joodse traditie. Het is kortom een van de oudste en bekendste gebeden waarin om vergeving wordt gevraagd en tegelijkertijd vergeving wordt geschonken:

*Vergeef ons onze schulden,
(in de protestantse vertaling: vergeef ons onze zonden),
gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren.*

Sommige redactieleden van dit tijdschrift groeiden op in een tijd waarin dit gebed drie maal per dag weerklonk, voorafgaand aan de gezamenlijke gezinsmaaltijd. Zo bezien ontvingen zij dagelijks een portie filosofie van vergeving. Het geloof fungeerde als middel om deze filosofie over te dragen. Die tijd ligt inmiddels ver achter ons, althans voor de meesten van ons. Tegenwoordig is het de vraag of gezinnen überhaupt een keer per dag samen eten en of de smartphone dan wel of niet welkom is aan tafel. Tegenwoordig nemen we 'vergeving' niet meer dagelijks in de mond. Alleen dat al is een mooie reden ons te herbezinnen op de betekenis van vergeving in een meer en meer geseculariseerde samenleving.

Wat is vergeving?

Vergeving wordt vaak aangeduid als 'de lei schoonvegen', een punt zetten achter een levensfase die in het teken staat van vijandige en andere negatieve gevoelens over de dader. Vergeving biedt opluchting en bevrijding van een belast verleden en er ontstaat ruimte voor een focus op de toekomst. Vergeving wordt ook wel gezien als een '*act of grace*': het kwijtschelden van schuld. Je kunt er niet toe verplicht worden. In dat verband wordt door sommigen wel gesproken over een 'gift' en een vrije morele keuze. Anderen stellen juist wel voorwaarden aan vergeving: pas wanneer de dader zijn kwalijke daad heeft berouwd en blijk heeft gegeven van een '*change of heart*', zou vergeving geëigend zijn. Dat suggereert dat vergeving

‘verdiend’ kan worden, wat op weerstand stuit bij mensen die vinden dat deze verplichtingen een verarming betekenen van het morele leven dat immers aangewezen blijft op vrijwillig ondernomen handelingen, waaronder opofferingen.

Er zijn derhalve uiteenlopende definities in omloop. Dat blijkt ook nadrukkelijk in dit themanummer. De diverse auteurs hebben ieder een bepaald beeld van wat vergeving is of zou moeten zijn en met welke andere concepten dat begrip samenhangt. Vergeving als vrije daad, vergeving als proces, voorwaardelijke en onvoorwaardelijke vergeving, compassie, liefde, genade, clementie, enzovoort. Het zijn lastig af te bakenen begrippen en dat kan tevens tot uiteenlopende interpretaties leiden, zoals in de bijdragen van Jacques Claessen en Bas van Stokkom zichtbaar wordt. Misschien is vergeving inderdaad wel ‘*a fairly open-ended concept*’, hetgeen ‘*any simple generalisation*’ uitsluit.¹ De weerbarstige werkelijkheid laat zich nu eenmaal niet eenvoudig in ‘allesomvattende’ woorden vangen.

Een verwante thematiek die telkens terugkeert in dit nummer, heeft betrekking op de vraag welke waarde we kunnen toekennen aan het uiten van vergeving. Wat betekent het als iemand uitspreekt dat hij een ander vergeeft? Is dat dan ‘echte vergeving’? Hoe weten we dat? Moet vergeving op een bepaalde manier expliciet worden geformuleerd of kan het ook meer impliciet, indirect worden verwoord? En is er, als er in het geheel geen woorden aan gegeven worden, geen sprake van vergeving? In sommige opzichten lijken deze vragen op de problematiek van partiële verontschuldiging die in *Tijdschrift voor Herstelrecht* 2018/1 aan bod kwam. Als de dader tegenover het slachtoffer zegt het misdrijf te erkennen en vurig aan geeft verantwoordelijkheid op zich te nemen, heeft hij zich dan verontschuldigd?

In het heetst van de strijd, in boosheid, roepen mensen vaak uit: ‘Ik ben er klaar mee!’ Als één ding duidelijk is, dan is het wel dat mensen niet zomaar klaar zijn met vergeving. Een derde thematiek die in de bijdragen op de een of andere manier aan bod komt, is namelijk dat vergeving een proces is, soms een langdurig proces, en dat het gaat met vallen en opstaan. Overwegend rijst wel het beeld op dat het vergevingsproces rust brengt – zeker wanneer de wil om te komen tot vergeving in de plaats kan komen van wraakzucht. Ook voor de andere betrokkenen is het doorgaans geruststellend wanneer dat proces op gang komt. Zo biedt vergeving een uitweg om verder te gaan met leven. Voor velen is vergeving zodoende een waardevol goed, waar een nobel mensbeeld achter schuilgaat – al is vergeven ook iets wat je voor jezelf doet.

Vergeving en rechtvaardigheid

Mede vanwege het karakter van de ‘persoonlijke gift’² verhoudt vergeving zich moeilijk tot (collectief gevoelde) rechtvaardigheid. In de smalle opvatting van recht doen – het opleggen van de verdiende straf – wordt rechtvaardigheid gere-

1 Scarre (2004: 19 en 32), zoals aangehaald in Claessens bijdrage in deze aflevering.

2 Althans in het westerse denken; lees ook de boekbesprekingen over de Afrikaanse filosofie van Ubuntu en vergeven in deze aflevering.

duceerd tot proportionaliteit en ‘gelijke gevallen gelijk behandelen’. Dat maakt het recht consistent, betrouwbaar en voorspelbaar, zo luidt een belangrijk uitgangspunt van vergeldingsdenkers. Er is in die visie geen ruimte voor vergeving en genade, noch – zie de hardliner Immanuel Kant – voor compassie.

Interessant is dat die smalle opvatting steeds meer wordt bekritiseerd en uitgedaagd en niet alleen door pleitbezorgers van herstelrecht. Een bredere opvatting van rechtvaardigheid zou bijvoorbeeld ook wenselijker zijn volgens Martha Minow.³ Zij pleit ervoor dat het recht ruimte dient te maken voor vergeving, in aanvulling op het klassieke robuuste recht.⁴ De kindsoldaten van Ivoorkust zouden bijvoorbeeld niet berecht moeten worden binnen het kader van het internationale recht, maar niettemin ter verantwoording moeten worden geroepen. Analoog aan de werkwijze van de Zuid-Afrikaanse Waarheids- en Verzoeningscommissie zouden deze kinderen voor vergeving in aanmerking kunnen komen wanneer zij hun misdaden erkennen.

Anderen, onder wie Nicole Lacey en Hanna Pickard, zijn ambitieuzer en menen dat vergeving – net als vergelding – een natuurlijke reactie vormt op het kwaad dat ons overkomt.⁵ Ze wijzen op studies van evolutiepsychologen waarin wraak en vergeving als uiteenlopende universele menselijke reacties op onrecht worden gezien. Het gaat tegelijk ook om strategieën die het risico op herhaalde misdaad kunnen voorkomen. De auteurs betogen verder dat vergelden contraproductief is en zich moeizaam verhoudt tot de politieke waarden van de rechtstaat. Vergeving zou een richtinggevend ideaal kunnen zijn voor het strafrechtelijke beleid. Het strafrecht zou daders moeten uitnodigen het misdrijf te erkennen en hun die sancties op te leggen die kans bieden om vooruit te komen in hun leven en vergeven te worden indien zij zich daarvoor inzetten.

Vergeving als richtinggevend ideaal voor het strafrecht. Dat klinkt als toekomstmuziek. Dat roept uiteraard veel vragen op. Onder andere, hoe verhoudt vergeving zich tot straf? Hoe verhoudt de wens om de dader voortaan welwillend te beoordelen zich tot de wens dat de dader gestraft hoort te worden of zijn straf moet uitzitten? Sommigen menen dat vergeving een bewuste weigering impliceert te straffen: er kan van de verdiende straf afgezien worden.⁶ Een geheel andere vraag is of sommige daden überhaupt wel vergeven kunnen worden. Misdaden tegen de menselijkheid en systematisch ten uitvoer gebrachte wredeheden tarten immers elk voorstellingsvermogen en menselijk begrip.⁷

3 M. Minow (2015) Forgiveness, Law, and Justice. *California Law Review*, 103, 1615-1645.

4 Zie in dat verband ook: J. Claessen (2017) *Forgiveness in Criminal Law through Incorporating Restorative Mediation*. Oisterwijk: Wolf Legal Publishers.

5 N. Lacey & H. Pickard (2015) To Blame or to Forgive? Reconciling Punishment and Forgiveness in Criminal Justice. *Oxford Journal of Legal Studies*, 35(4), 665-696.

6 L. Zaibert (2009) The Paradox of Forgiveness. *Journal of Moral Philosophy*, 6(3), 365-393.

7 T. Brudholm, (2006) Revisiting Resentments: Jean Améry and the Dark Side of Forgiveness and Reconciliation. *Journal of Human Rights*, 5, 7-26.

Vergeving op de terugtocht?

Cynische mensen vinden vergeving al snel een ‘ergerlijke’ of ‘naïeve’ vorm van geloof in het goede van de mens. Net als ‘naastenliefde’ zou vergeving een overleefde deugd zijn. Dat wordt als ongepast, ouderwets en ‘te soft’ ervaren. Mede om die reden lijkt er een taboe op het schenken van vergeving te zijn gekomen. Mogelijk heeft dat te maken met de toegenomen invloed van meritocratische idealen. Iedere burger moet krijgen wat hij of zij op grond van eigen doen of laten heeft verdiend en iedere burger moet de gevolgen van de eigen keuzes volledig dragen. Falen is aan jezelf te wijten. Burgers zouden dan ook geen recht op hulp hebben wanneer zij door eigen toedoen in nood verkeren. Tegen die achtergrond wordt duidelijk dat het veel moeilijker is geworden om menselijke kwetsbaarheid en feilbaarheid – laten we zeggen: de *condition humaine* – te erkennen. Waar vroeger de christelijke moraal een soms zwaar moreel beroep deed op de vergevingsgezindheid, lijkt de moderne westerse cultuur juist in de richting van het afkeuren van vergevingsgezindheid te bewegen. Illustratief is de, trouwens ook grappig bedoelde, openingsstrofe van het nummer van de Afro-Amerikaanse zangeres Lauryn Hill van het nummer *Forgive Them Father (For They Know Not What They Do)*:

*Forgive us our trespasses,
as we forgive those that trespass against us,
although them again we will never never never trust.*

Christelijke beginselen als behulpzaamheid en barmhartigheid, die in het verzuilde tijdperk nog greep hadden op de publieke moraal, lijken te worden verdrongen door deze meritocratische idealen. Ook als het gaat om misdaad en straf lijken deze idealen aan invloed te winnen. Wanneer individuen de wet overtreden, moet hun de rekening worden gepresenteerd. De rol die lot, toeval, onvermogen en situationele beperkingen spelen in het leven van veel verdachten, wordt weggedacht. Daardoor lijkt er ook minder plaats te zijn voor zorg voor kwetsbaren, mededogen en vergeving. Tegelijk heeft het klassieke (christelijke) uitgangspunt dat misdaad niet alleen de plicht om te straffen met zich brengt, maar ook de plicht om te helpen, aan zeggingskracht verloren. Het vooruitzicht van rehabilitatie en re-integratie van de dader wordt niet langer als moreel verplichtend gezien.

Tegelijkertijd zijn er veel signalen dat mensen juist wel waarde hechten aan vergeving. Zo bestempelt publieksfilosoof Alain de Botton in zijn boek *Religie voor atheïsten* uit 2011 vergeving als één van de tien deugden voor een beter leven. Vanuit de psychotherapie en de (positieve) psychologie is er momenteel veel aandacht voor de bijdrage van vergeving aan ‘heel worden’ en psychisch herstel. Vergeving wordt in dat geval beoordeeld op het vermogen menselijk welzijn en mentale gezondheid te vergroten. Dat roept de vraag op of vergeving volgens de logica van utilisme (maximalisatie van ieders welzijn) bevorderd zou moeten worden. Sommigen, onder wie John Braithwaite – zoals bekend een van de ‘*founding fathers*’ van het herstelrecht – pleiten er omstandig voor om het bereik en de

invloed van vergeving zo veel mogelijk te vergroten.⁸ Hij brengt de ‘opbrengsten’ van vergeving omstandig onder de aandacht. Zo blijkt dat vergevende mensen minder stress ervaren, een gelukkiger huwelijk hebben en een langere levensverwachting hebben (zie de bijdrage van Gustafson in dit nummer). Het komt er dan ook op aan meer ruimte te creëren voor vergevende attitudes. Tegelijkertijd onderkent Braithwaite dat maximaliseren van vergeving niet de bedoeling kan zijn: de verwachting dat vergeving geschonken zal worden, moet worden voorkomen. Met andere woorden: de gift van vergeving moet niet in een instrumenteel (beleids)frame worden geplaatst.

De bijdragen

Jacques Claessen gaat in op het denken van Martha Nussbaum, de Amerikaanse filosoof die in haar recente studie over woede en vergeving ervoor pleit niet langer te varen op het morele kompas van woede, maar op dat van onvoorwaardelijke vergeving en liefde.⁹ Claessen concludeert dat zij wel erg idealistisch te werk is gegaan. Reacties op misdaad zouden immers van alle wraakzucht en vergeldingsdrang verschoond moeten blijven. Een hoge eis gezien de *condition humaine*.

Bas van Stokkom onderstreept in zijn artikel dat slachtoffers niet onder druk mogen worden gezet om te vergeven. Wel zou tijdens een bemiddeling vergeving spontaan geuit kunnen worden, indien het slachtoffer daarvoor voelt en eraan toe is. Uit veel studies blijkt echter dat vergeven weinig plaatsvindt tijdens de ontmoeting met de dader. De auteur betoogt dat herstelbemiddeling eerder in het teken staat van het bieden van een nieuwe kans aan de dader dan van het schenken van vergeving.

De bijdrage van Dave Gustafson heeft een andere insteek: hij toont aan dat een bepaalde groep van zwaar getraumatiseerde slachtoffers en nabestaanden na een lange periode van herkauwen van het misdrijf en de gevolgen ervan, toekomt aan het schenken van vergeving. Zij zoeken de dader in de gevangenis op om hun angsten en kwellingen achter zich te kunnen laten.

Jan De Cocks bijdrage wortelt in zijn eerder gepubliceerde boek *Hotel Pardon*. Zijn artikel getuigt van bezorgdheid over hedendaagse tendensen in individualistische maatschappijen waarbij wraak de boventoon voert. De Cock voert een dialoog met critici die juist met argusogen naar vergeving kijken en hij bepleit het bewust bestrijden van polarisatie.

Ten slotte laat Mieke Wouters aan de hand van een casus zien dat een slachtoffer die vergeving heeft geschonken, in een latere fase daarop weer kan terugkomen. Dat geeft aan dat vergeving als een doorlopend verwerkingsproces moet worden

8 J. Braithwaite (2016) Redeeming the ‘F’ Word in Restorative Justice. *Oxford Journal of Law and Religion*, 5(1), 79-93.

9 M. Nussbaum (2016) *Woede en vergeving: Wrok, ruimhartigheid, gerechtigheid*. Amsterdam: Ambo/Anthos.

bezien, waarbij negatieve en positieve gevoelens elkaar afwisselen en waarbij verdieping van gevoelens en gedachten kunnen zorgen voor onverwachte wendingen. Duidelijk is dat vergeving geen lineair proces is, maar behoorlijk grillig en ongrijpbaar kan zijn.

Dave Gustafson citeert in zijn artikel de volgende tekst uit het boek *How to Forgive* van John Monbourquette:

*'Easy but often inaccessible
Available but often forgotten
Liberating for the other and even more so for ourselves
On everyone's lips and yet misunderstood
Innate to the human heart and yet illusory
Vital for humans but so often feared
Bestowed upon the soul and yet menacing
Mysterious and yet an everyday occurrence'*

Dit themanummer hoopt, ondanks het mysterie en de ongrijpbaarheid van vergeving, toch een tipje van de sluier op te lichten.

ARTIKELEN

Martha Nussbaums Anger and Forgiveness

Over vergelding en vergeving en over woede en liefde

Jacques Claessen

'Anger and aggression sometimes seem to be protective because they bring energy to bear on a particular situation, but what needs to be acknowledged is that that energy is blind. It takes a calm mind to be able to consider things from different angles and points of view.'
De Dalai Lama¹

'Love and compassion are necessities, not luxuries. Without them humanity cannot survive.'
De Dalai Lama²

1 Inleiding

Volgens de Britse filosoof Scarre is vergeving *'a fairly open-ended concept'*, hetgeen *'any simple generalisation'* uitsluit (Scarre, 2004: 19 en 32). Niettemin wordt doorgaans onderscheid gemaakt tussen voorwaardelijke en onvoorwaardelijke vergeving, waarbij voorwaardelijke vergeving vaak niet als 'volwaardige' of 'echte' vergeving wordt beschouwd (zie o.a. Derrida, 2001; Tutu & Tutu, 2014: 20-21; Claessen, 2017: 25-27). Sterker nog, wanneer bijvoorbeeld een slachtoffer onder invloed van een bekentenis, excuses en/of schadevergoeding die hem door de dader worden aangeboden, afziet van proportionele wraakneming, dan heeft dat volgens verscheidene denkers niet zozeer met vergeving (en liefde) als wel met een vorm van vergelding (en rechtvaardigheid) te maken, waaruit blijkt dat vergelding ook iets anders dan proportionele wraakneming kan inhouden (zie o.a. Bianchi, 1964; Van Tongeren, 2013: 83; Claessen, 2017: 20-25).

De Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum gaat in haar boek *Anger and Forgiveness* (2016) nog een stap verder. Niet alleen maakt ook zij onderscheid tussen voorwaardelijke en onvoorwaardelijke vergeving én brengt zij voorwaardelijke vergeving in verband met de 'vergeltingslogica', tevens keurt zij vergelding en in het verlengde daarvan voorwaardelijke vergeving op morele gronden af. Deze morele afkeuring hangt samen met Nussbaums inmiddels vrijwel categorische

1 Tweet van de Dalai Lama d.d. 29 oktober 2018.

2 Quote van de Dalai Lama op www.azquotes.com.

afwijzing van woede, die volgens haar intrinsiek deel uitmaakt van vergelding als ook van voorwaardelijke vergeving. Woede, zo luidt Nussbaums pleidooi in *Anger and Forgiveness*, dient plaats te maken voor onvoorwaardelijke liefde. Uitsluitend gedrag dat voortkomt uit een geest van onvoorwaardelijke liefde, kan als *moreel* worden gekwalificeerd; soms maar lang niet altijd kan onvoorwaardelijke vergeving worden beschouwd als vorm van onvoorwaardelijke liefde. Deze ideeën over woede, vergelding, vergeving en liefde past zij vervolgens onder meer toe op het politieke domein, waartoe ook het strafrecht behoort.³ Nussbaum pleit dan voor een strafrecht zonder woede en vergelding; in Nussbaums strafrecht is enkel ruimte voor preventie en menselijk welzijn.

Anger and Forgiveness is zonder meer een prikkelend en uitdagend werk, geschreven door één van de meest invloedrijke denkers van deze tijd. Alleen al om die reden verdient het aandacht. Nussbaum biedt een alternatieve visie op – ook voor het herstelrecht belangrijke – concepten als woede, vergelding, vergeving en liefde en ze houdt een vurig pleidooi voor een strafrecht zonder woede en vergelding. Van deze alternatieve visie en dit vurige pleidooi kunnen we naar mijn mening zeker wat leren, maar Nussbaums radicaliteit geeft onvermijdelijk ook aanleiding tot kritiek. Deze bijdrage is als volgt opgebouwd. Eerst sta ik kort stil bij Nussbaums vroegere visie op woede (par. 2). Vervolgens zet ik Nussbaums ideeën uit *Anger and Forgiveness* uiteen (par. 3 t/m 13). Tot slot bespreek ik Nussbaums gedachtegoed kritisch aan de hand van mijn eigen visie (par. 14 t/m 20).

2 Woede anno 2001

In haar boek *Upheavals of Thought* (2001) ontwikkelt Nussbaum mede op basis van het stoïcisme⁴ van Seneca een cognitieve emotietheorie volgens welke emoties als een belangrijke bron van kennis gelden; emoties zijn als het ware ‘oplevingen van het denken’. Een emotie is eerst irrationeel, wanneer zij een opleving vormt van een irrationele gedachte. Nussbaums antwoord op de vraag welke gedachten rationeel en welke gedachten irrationeel zijn, hangt in feite samen met het onderscheid dat zij maakt tussen positieve en negatieve emoties; negatief zijn emoties die een mens afsluiten voor zijn medemens, positief zijn emoties die een mens voor zijn medemens openstellen. *Grosso modo* neemt Nussbaum het standpunt in dat negatieve emoties op irrationele gedachten berusten en dat de gedragingen die hieruit voortvloeien, immoreel zijn.

In de tijd van het verschijnen van *Upheavals of Thought* maakt Nussbaum nog een scherp onderscheid tussen woede en wrok/wraakzucht.⁵ In tegenstelling tot wrok/wraakzucht is woede volgens haar niet noodzakelijk een emotie die op irra-

3 Zie voor Nussbaums pleidooi voor meer liefde en mededogen in het politieke domein ook: Nussbaum 2013.

4 Het stoïcisme is een filosofische stroming die ca. 300 v.Chr. in Griekenland is ontstaan en behoort tot de zogeheten hellenistische filosofieën. Bekende stoïcijnen zijn Zeno, Seneca, Epiktetos en Marcus Aurelius.

5 Zie o.a. Breebaart, 2016; Giesen & Braams, 2005; Wit, 2004.

tionele gedachten is gebaseerd. Achter woede kan namelijk de rationele gedachte schuilgaan dat een bepaalde gedraging simpelweg niet hoort. Zo zal iemand die getuige is van een mishandeling, daar, als het goed is, boos om worden, aldus Nussbaum. Woede vormt dan de ervaring van de rationele gedachte 'gij zult een ander niet schaden' en kan gepaard gaan met morele verontwaardiging en de drang om degene die mishandelt, terecht te wijzen wegens zijn gedrag. Uit woede kan echter ook wrok/wraakzucht voortvloeien, maar dat hoeft niet. Achter wrok/wraakzucht gaat volgens Nussbaum de irrationele gedachte schuil dat, wanneer een persoon iemand anders schaadt, ook die persoon (in het genoemde voorbeeld: degene die mishandelt) moet worden geschaad.

Wat opvalt, is dat Nussbaum ruimschoots voor het verschijnen van *Anger and Forgiveness* in ieder geval *de facto* al onderscheid maakt tussen enerzijds wat zij in het laatstgenoemde boek 'transitiewoede' noemt (zie par. 4) en anderzijds woede waarin de drang om terug te slaan besloten ligt. Echter, terwijl Nussbaum tegenwoordig nog maar weinig fiducia in woede heeft (woede hangt nu volgens haar wel in de regel samen met wrok/wraakzucht), was ze vroeger een warm voorstander van woede (woede was toen volgens haar in beginsel 'transitiewoede'), zo kan uit het volgende fragment uit *Upheavels of Thought* worden afgeleid:

'Kortom, we moeten eenvoudig ontkennen dat de excessen van woede voldoende reden zijn om deze emotie volledig uit te bannen. We moeten de stoïcijnen duidelijk maken dat woede soms gerechtvaardigd en goed is. Het is een passende reactie op onrechtvaardigheid en ernstig wangedrag. Als we woede uitbannen verdwijnt er ook een belangrijke kracht om sociale rechtvaardigheid te bewerkstelligen en op te komen voor de onderdrukten. Als we bang zijn dat woede zich op oneigenlijke objecten richt, dan moeten we dat probleem aanpakken en niet proberen de woede zelf volledig uit te wissen. Ook als we bang zijn dat sommige boze mensen uit zijn op ongepaste persoonlijke wraak en geen in de wet vastgelegde oplossingen willen accepteren, is dat het probleem dat we moeten aanpakken en we moeten dan niet proberen de woede volledig uit te bannen' (Nussbaum, 2001: 337).⁶

3 Woede sinds 2016

Zoals reeds in het voorgaande gezegd: inmiddels keurt Nussbaum woede vrijwel categorisch af. Nussbaums redenering – vooral gebaseerd op het eudemonisme⁷ van Aristoteles en het stoïcisme van Seneca⁸ – luidt als volgt. Het idee van vergelding in de zin van wraakneming oftewel een ander willen laten lijden voor begaan

6 Zie in dit verband ook: Gryson & De Waele, 2018.

7 Het eudemonisme is een ethische leer ontwikkeld door de Griekse filosoof Aristoteles en houdt het streven naar geluk in.

8 Nussbaum volgt Seneca nu radicaler dan voorheen. Immers, Seneca wijst woede af, terwijl Nussbaum eerst in *Anger and Forgiveness* woede vrijwel categorisch afwijst. Zie over de stoïcijnse visie op woede van onder anderen Seneca: Van Reijen, 2000, hoofdstuk 9; Van Reijen, 2016, hoofdstuk 2.

onrecht, maakt deel uit van het concept woede. Woede kent een ‘dubbele beweging’: een terugblikkend oordeel (er is mij onrecht aangedaan) en een daarmee verbonden toekomstgerichte neiging tot handelen (ik wil dat de ander hiervoor lijdt) (p. 33-35).⁹ Hoewel vergeldingsdrang/wraakzucht diep in de menselijke ‘verbeeldingswereld’ geworteld is (p. 37), is vergelding/wraak normatief gezien problematisch, want:

- 1 door de ander te laten lijden wordt de door die ander veroorzaakte schade niet opgeheven of goedge maakt (het evenwicht wordt niet hersteld);
- 2 terwijl de ‘toegebrachte ego-wond’ door de ander te laten lijden wel kan worden geheeld (door het onrecht dat mij is aangedaan wordt mijn relatieve status verlaagd en door de dader te laten lijden wordt mijn status verhoogd of in ieder geval wordt de relatieve status van de dader verlaagd), is deze redenering ethisch gezien laakbaar. Immers, ieder mens heeft gelijke waardigheid en een mens hoort niet, wanneer een ander zijn waardigheid schendt, nu ook de waardigheid van die ander te schenden: ‘Waardigheid is geen nulsomspel; als zodanig is het iets heel anders dan relatieve status’ (p. 39-40).¹⁰

Nu vergelding normatief gezien problematisch is, geldt volgens Nussbaum hetzelfde voor woede, waarvan de idee van vergelding zogezegd deel uitmaakt. Achter woede kunnen twee ‘nefaste dwalingen’ schuilgaan: ‘een vruchteloze focus op magische ideeën van vergelding’ of ‘een onderliggende obsessie met relatieve status’ (p. 44).

4 Transitiewoede bij het slachtoffer

Nussbaum vindt dat er alleen nog legitieme ruimte is voor wat zij ‘transitiewoede’ noemt, dat wil zeggen woede gericht op ‘het creëren van toekomstig welzijn’ en waarvan vergelding/wraak, die juist aan toekomstig welzijn in de weg staat, geen deel uitmaakt (p. 43 en 301). Alleen transitiewoede is *rationele* woede. Alle andere vormen van woede zijn *irrationeel*, want gebaseerd op *magisch* vergeldings- of *obsessief* statusdenken; elders spreekt Nussbaum van ‘de dwaalwegen van de vergeldingsfantasie en/of statusobsessie’ (p. 69). Simpel gezegd heeft transitiewoede de volgende inhoud: ‘Wat een schande! Daar moet iets aan gedaan worden’, terwijl reguliere woede als inhoud heeft: ‘Wat een schande! Hiervoor moet de dader lijden’ (p. 49). Nussbaum benadrukt hoe ‘zeldzaam en exceptioneel deze pure toekomstgerichte emotie’ is, want het verlangen naar vergelding/wraak is in de regel in woede aanwezig – hoe ‘subtiel’ en ‘heimelijk’ ook (p. 50-51). Dat maakt dat zij

9 Alle paginanummers in de tekst verwijzen naar de Nederlandse vertaling: Nussbaum 2016b. Zo ook: Jacobs, 2008, p. 204: ‘[...] wil je het iemand op wie je kwaad bent, betaald zetten, en je wilt hem dat laten voelen ook; dat je wilt dat hij eronder lijdt, kan daarom, zegt Aristoteles, worden getemperd door medelijden’; Van Reijen, 2000, p. 191: ‘Alle emoties zijn [...] een “actiebereidheid” en in het geval van de “agressieve gevoelens” [...] zal de actie een agressieve handeling zijn. [...] Deze agressieve handelingen, die uit woede [...] voortkomen, zijn [...] uiteindelijk het gevolg van cognitie: de gedachte aan aangedaan onrecht, en de behoefte om de ander leed en zichzelf een beter gevoel te bezorgen.’

10 Zie over de (normatieve) voor- en nadelen van vergelding/wraak ook: Frijda, 2008, hoofdstuk 10.

woede, niet zijnde transitiewoede, afwijst, hoe nuttig deze ook kan zijn, bijvoorbeeld ter signalering dat er iets mis is, ter motivatie om wat mis is te corrigeren en ter afschrikking om wat mis is nogmaals te begaan (p. 51-55). In haar huidige visie (die overigens wordt gedeeld door andere denkers¹¹) is woede echter niet noodzakelijk ter signalering, correctie en afschrikking en wegen de positieve kanten niet op tegen de negatieve, namelijk de in woede – niet zijnde transitiewoede – besloten liggende vergeldingsdrang/wraakzucht.

5 Zelfwoede bij de dader

Nussbaum besteedt tevens aandacht aan zelfwoede, die volgens haar vaak een vorm van transitiewoede is en daarmee ‘een bijzonder belangrijke kracht voor morele verbetering’ is (p. 153). Dat is in ieder geval zo wanneer woede de volgende inhoud heeft: ‘Wat afschuwelijk! Laat ik ervoor zorgen dat ik dat niet meer doe’ (p. 153). Een dergelijke woede is constructief en toekomstgericht. Zelfwoede kan volgens Nussbaum overgaan in schuld(besef). Evenals woede – maar anders dan haat en schaamte – is schuld(besef) gericht op daden en niet op iemands persoon. Dat beschouwt zij als positief, omdat daad en dader dan van elkaar gescheiden worden. Ook positief acht zij – via de focus op de daad – de gerichtheid op de schade aan (de relaties met) anderen. Problematisch is echter dat veel zelfwoede in de zin van schuld(besef) gepaard gaat met het pijnigen van zichzelf, wat in feite een vorm van vergelding is:

‘Schuldbesef houdt in dat je jezelf pijn doet, met het idee dat je deze pijn verschuldigd bent. Pijn is inderdaad een vast onderdeel van de emotie. Deze pijn drukt “vijandigheid jegens jezelf” uit. [...] We hebben geen aan onszelf opgelegde pijn nodig om onszelf te corrigeren en anderen te helpen. [...] Een positieve liefde voor [jezelf en, toev. JC] anderen [...] lijkt een toereikend en veel minder problematisch motief voor moreel gedrag. [...] pijn lost het werkelijke probleem niet op [...]’ (p. 155-156).

6 Vergeving

Na het primaire thema woede te hebben behandeld, gaat Nussbaum over tot een bespreking van vergeving, het tweede thema in *Anger and Forgiveness*. De vraag die zij zichzelf stelt, is of vergeving ‘een geschikte kandidaat is die woede zou kunnen vervangen als primaire houding jegens wandaden die mensen begaan’ (p. 20). Zij definieert vergeving als ‘een proces tussen twee personen dat het tot bedaren brengen van woede en het stoppen met wraakplannen inhoudt’ (p. 74). Zelf heb ik vergeving omschreven als ‘*the (partial) refraining by the victim of moral evil from retaliation (the external process) through (partially) overcoming negative feelings towards the offender (the internal process)*’, in het kader waarvan bij negatieve emoties primair aan woede dient te worden gedacht (Claessen, 2017: 25). Opval-

11 Zie o.a. Goleman, 2011; Van Reijen, 2000; Van Reijen, 2016.

lend is dat ook Nussbaum in haar definitie een innerlijk en een uiterlijk proces onderscheidt, waaruit direct het verband blijkt tussen woede (innerlijk) en vergelding/wraak (uiterlijk). Tevens volgt ook uit Nussbaums definitie dat voor vergeving de uitgangspositie na misdaad bestaat uit woede en de drang om te vergelden/wraak te nemen, maar dat die grondhouding gaandeweg verandert: de woede wordt getemperd en de neiging tot agressie/geweld verdwijnt. Nussbaum spreekt dan ook van vergeving als proces (zie ook Claessen, 2017: 29-43).

7 Voorwaardelijke vergeving

Wanneer aan vergeving – zoals volgens Nussbaum doorgaans het geval is – voorwaarden zijn verbonden, zoals erkenning van verantwoordelijkheid, afkeuring van de misdaad, spijtbetuiging jegens het slachtoffer en de belofte en inzet tot (gedrags)verandering, spreekt Nussbaum van ‘transactionele vergeving’ (p. 75). Deze vorm van vergeving dient te worden onderscheiden van onvoorwaardelijke vergeving en onvoorwaardelijke liefde (p. 77). Alle drie komen in het joods-christelijke denken voor, al is met name de transactionele vergevingsvorm daarin ‘gecodificeerd’, aldus Nussbaum. Wat transactionele vergeving betreft, verwijst zij onder meer naar het evangelie volgens Lucas (17:3-4): ‘Als je broeder zondigt, wijs hem dan terecht, en als hij zich bekeert, vergeef hem dan. Als hij zeven maal op een dag tegen je zou zondigen en zeven maal tegen je komt zeggen: “ik heb er spijt van”, dan moet je hem vergeven.’ Niettemin is zij ‘bovenal een constructie van de georganiseerde kerk’, waarbij kan worden gedacht aan het *Dies Irae*, één van de gezaghebbende rituele teksten over berouw en vergeving (p. 85). Kern van de zaak: zondaars komen enkel in aanmerking voor vergeving na een proces van schuldbekentenis, berouw en boetedoening, terwijl het christendom bovendien grote nadruk legt op ‘nederigheid en zelfverlaging’ en ‘inferioriteit en intrinsieke waardeloosheid’ van de zondaar (p. 90-92). Nussbaums conclusie luidt dat vergelding en voorwaardelijke vergeving niet op gespannen voet staan met elkaar of elkaar uitsluiten, maar dat ze juist complementair zijn: ‘Het vergevingsproces [is] op zich gewelddadig [...] jegens het ik van de persoon’ (p. 91) en ‘De boeteling wordt simpelweg getormenteerd door boetedoening’, terwijl ‘het slachtoffer wordt aangemoedigd om van het schouwspel van deze gang door het stof te genieten als een intrinsiek waardevol onderdeel van het vergevingsproces’ (p. 92). Evenals bij vergelding in de betekenis van wraakneming is er ook bij transactionele vergeving sprake van een zekere mate van hardvochtigheid. Kortom: transactionele vergeving vormt geen geschikt alternatief voor woede, nu de twee aan woede ‘inherente fouten’ (i.e. de vergeldings- en de statusmisvatting) eveneens schuilgaan achter deze vorm van vergeving (p. 93).

8 Onvoorwaardelijke vergeving

Wat beschouwt Nussbaum dan wel als geschikte alternatieven voor woede en dientengevolge voor vergelding en transactionele vergeving? Na het afvallen van voorwaardelijke vergeving onderzoekt zij of onvoorwaardelijke vergeving een

geschikt alternatief is. Onvoorwaardelijke vergeving is eveneens te vinden in het joods-christelijke denken; onder meer in Psalm 103 en met name in de evangeliën. Echter, ook onvoorwaardelijke vergeving is volgens Nussbaum 'zelden vrij van een bepaald soort vergeldingsdrang, althans aanvankelijk': binnen de context van onvoorwaardelijke vergeving wordt vergelding immers als een legitiem doel gezien, maar wordt zij genadiglijk losgelaten (p. 95). Een ander probleem is dat onvoorwaardelijke vergeving kan dienen 'als kanaal voor het verlangen naar vergelding': degene die voorwendt onvoorwaardelijk te vergeven neemt dan een moreel superieure houding aan tegenover de zondaar. Kortom: ook onvoorwaardelijke vergeving flirt in de visie van Nussbaum als het ware met de weg van de vergelding en/of met de weg van de persoonlijke status (zie par. 3). Tot slot is onvoorwaardelijke vergeving niet noodzakelijk gericht op transitie: 'Onvoorwaardelijke vergeving gaat nog over het verleden, en ze biedt ons niets concreets waarmee we voorwaarts kunnen gaan. Ze wist alleen maar iets uit, maar behelst geen constructieve toekomstgerichte houding. Ze zou vergezeld kunnen gaan van liefde en goede plannen – of niet' (p. 96). Kortom: ook onvoorwaardelijke vergeving is niet onproblematisch.

9 Onvoorwaardelijke liefde

Er bestaat volgens Nussbaum evenwel een versie van onvoorwaardelijke vergeving die vrijwel identiek is aan onvoorwaardelijke liefde, omdat er geen sprake is van 'een zweem van superioriteit of wraakzucht' (p. 96). Nussbaum prefereert de term onvoorwaardelijke liefde voor deze versie van onvoorwaardelijke vergeving en verwijst in dit verband onder meer naar de Bergrede, waarin te lezen valt: 'Heb je vijanden lief en bid voor wie je vervolgen' (Matteüs 5:44) en 'Heb je vijanden lief, wees goed voor wie je haten' (Lucas 6:27). Waarom onvoorwaardelijke liefde beter past dan onvoorwaardelijke vergeving? Omdat 'er geen gewag wordt gemaakt van het laten varen van voorgaande woede', omdat liefde 'een eerste reactie [is], niet een vervanging van een eerdere vergeldingsdrang' (p. 97). Ook bespreekt Nussbaum de bekende parabel van de verloren zoon (Lucas 15). Hoewel de traditionele lezing wijst in de richting van voorwaardelijke vergeving door de vader na het berouw van zijn zoon, wijst Nussbaum – in lijn met verscheidene andere auteurs (Nouwen, 2016; Claessen, 2012) – erop dat de houding van de vader wordt gekenmerkt door niets anders dan onvoorwaardelijke liefde, aangezien hij niet eerst in woede ontsteekt en hij ook geen acht slaat op het berouw van zijn zoon (p. 98-100).¹²

12 Zie voor een mooie verhandeling over het leven van Jezus en diens boodschap van liefde: Endo, 2018.

10 Rationeel strafrecht: geen vergelding, wel preventie en menselijk welzijn

Na deze beschouwingen over woede en vergeving gaat Nussbaum over tot toepassing ervan op het niveau van de persoonlijke relaties, het middendomein¹³ en het politieke domein uitgesplitst naar alledaagse gerechtigheid en revolutionaire gerechtigheid.¹⁴ Voor deze bijdrage is primair de alledaagse gerechtigheid in het politieke domein van belang, aangezien Nussbaum haar ideeën over woede en vergeving daarin betreft op het thema misdaad en straf. Op basis van het voorgaande zal het geen verbazing wekken dat Nussbaum in het kader van het criminaliteitsvraagstuk niet pleit voor strategieën en reacties op misdaad die focussen op vergelding. Ze voelt zich juist sterk aangetrokken tot het non-retributivistische gedachtegoed van Socrates, Plato¹⁵ en de Stoïcijnen alsook tot dat van latere utilitaristen als Jeremy Bentham en in het bijzonder John Stuart Mill. Ook de non-retributivistische ideeën van Mahatma Gandhi, Martin Luther King jr. en Nelson Mandela betreft ze uitvoerig in haar werk.¹⁶ Nussbaum pleit voor ‘een filosofisch soort welfarisme’ dat ‘zonder meer deontologische elementen’ bevat, getuige haar eerdere werk over politieke gerechtigheid (p. 203).¹⁷ Concreter gesteld: in het kader van het criminaliteitsvraagstuk pleit Nussbaum voor strategieën en reacties op misdaad die gericht zijn op preventie – en via die weg op de realisering van menselijk welzijn. Hoewel Nussbaum pleit voor een aanpak van

- 13 Het middendomein is ‘de sfeer van de talrijke transacties die we hebben met mensen en sociale groepen die niet onze beste vrienden en ook niet onze politieke instituties of hun officiële vertegenwoordigers zijn’ (p. 18).
- 14 Revolutionaire gerechtigheid betreft het ageren tegen ‘groot onrecht’ in een samenleving. Nussbaum gaat wat revolutionaire gerechtigheid betreft hoofdzakelijk te rade bij het gedachtegoed en handelen van Mahatma Gandhi (het Britse kolonialisme in India), Martin Luther King jr. (de segregatie tussen blank en zwart in Amerika) en Nelson Mandela (de apartheid in Zuid-Afrika).
- 15 Nussbaum haalt instemmend Plato aan die in diens *Protagoras* schrijft: ‘Degene die rationeel probeert te straffen, doet dat niet met het oog op de wandaad die nu in het verleden ligt – want wat gebeurd is, is gebeurd – maar met het oog op de toekomst, opdat de overtreding niet herhaald zal worden, noch door hem noch door de anderen die zorgen dat hij gestraft wordt’ (p. 200). Nussbaum had ook kunnen verwijzen naar Plato’s *De ideale staat* waarin hij een dialoog beschrijft tussen Socrates en Polemarchos over het thema goed gedrag met de volgende conclusie: ‘We stellen dus vast dat een mens zich niet goed gedraagt als het een ander ten gevolge van zijn gedrag slecht gaat, ook al is die ander een vijand. [...] Als iemand dus zegt dat goed gedrag inhoudt dat men zijn medemensen behandelt zoals men hun verschuldigd is, en als dat voor hem dan betekent dat een mens zijn vijanden slecht behoort te behandelen, dan geeft hij blijk van gebrek aan inzicht, want we constateren dat het nooit goed kan zijn iemand slecht te behandelen.’ (Plato, 2005: 16-22; aangehaald in: Claessen, 2010: 134)
- 16 Zie hierover in het bijzonder hoofdstuk 7 uit *Anger and Forgiveness* over revolutionaire gerechtigheid.
- 17 Zie ook p. 224: ‘Enkele van de vertrouwde bezwaren tegen de consequentialistische theorieën over straf (namelijk dat die harde of vernederende straffen of het straffen van onschuldigen kunnen rechtvaardigen) verdwijnen als we erop wijzen dat het soort consequentialisme dat ik verdedig de bescherming van de waardigheid en het niet-vernederen als enkele van de meest fundamentele “consequenties” inhoudt, omdat dit dingen zijn waar burgers recht op hebben op grond van gerechtigheid.’ Zie voor Nussbaums eerdere werk over politieke gerechtigheid onder andere: Nussbaum, 2011 en 2013.

misdaad met 'een instelling van woedeloosheid' (p. 207), acht ze transitiewoede wel geoorloofd (p. 209).

11 Preventie *ex ante* en *ex post* – en genade

Wat betreft preventie *ex post* pleit zij voor een preventiegericht strafrechtstelsel. Het is haar echter niet alleen te doen om preventie *ex post*, dat wil zeggen preventie ter voorkoming van *nieuwe* strafbare feiten middels straf. Eerst en vooral gaat het haar om preventie *ex ante*, dat wil zeggen preventie ter voorkoming van strafbare feiten middels opvoeding, onderwijs, sociale verbetering, enzovoort. Bovendien worden preventie *ex post* en preventie *ex ante* – via de Grieks-Romeinse idee van de genade¹⁸ – met elkaar in verband gebracht: indien preventie *ex ante* tekortschiet, komt preventie *ex post* in beeld, maar preventie *ex post* leidt idealiter tot 'hernieuwde toewijding aan het ex-anteperspectief':

'Naast de gebruikelijke aandacht voor specifieke en algemene afschrikking, en soms een inperking van de vrijheid, zal de [...] rechter zich ook afvragen hoe we in een wereld van menselijke zwakheid zo goed mogelijk met elkaar zouden kunnen samenleven. Deze aandacht neemt soms de vorm aan van specifieke genade voor een specifieke dader. Maar omdat de [...] rechter de achterliggende omstandigheden probeert te begrijpen die bij deze misdaad een rol spelen, moet hij ook een stap verder gaan en tot een algemenere afweging komen van wat er *ex ante* gedaan kan worden om te voorkomen dat het nog eens gebeurt' (p. 241).

Evenals onvoorwaardelijke liefde impliceert genade een woedeloze geesteshouding op grond waarvan de misdaad wordt afgekeurd, maar tegelijkertijd de dader wordt gezien als meer en beter dan zijn misdaad, de dader in staat wordt geacht in de toekomst het goede te doen en de aan de dader op te leggen straf op deze inzichten wordt afgestemd (p. 242-243).

12 De mythe over Orestes: de transformatie naar een rationeel strafrecht

Zowel aan het begin van haar boek als in het hoofdstuk over alledaagse gerechtigheid in het politieke domein verwijst Nussbaum naar de Griekse mythe over Orestes: Orestes die in opdracht van de god Apollo zijn vader Agamemnon wreekt door diens moordenaar Klytaimnestra (nota bene Orestes' moeder en Agamemnons echtgenote) te doden, wordt vervolgens achtervolgd door de wraakgodinnen (Furiën/*Erinyen*). Deze eisen zijn bloed, want bloed moet met bloed worden gewroken. Wanneer Orestes op voorspraak van Apollo zijn heil zoekt bij Pallas Athena, besluit deze godin van de wijsheid de Areopagos op te richten, een heuse

18 Genade heeft met compassie gemeen de onderkenning 'dat het slechte gedrag van de persoon ten dele het gevolg is van eerdere slechte omstandigheden, waaraan hij of zij niet schuldig is' (p. 240).

rechtbank waarbinnen de meest wijze mannen van de stad over Orestes' zaak zullen beslissen. Wanneer bij het staken van de stemmen Pallas Athena Orestes vrijspreekt, zijn de wraakgodinnen furieus en dreigen zij de stad Athene te vervloeken. Pallas Athena weet hen evenwel middels overreding gunstig te stemmen: ze krijgen ook een plek toebedeeld in het nieuwe rechtssysteem. Echter, daarbinnen zullen zij niet optreden als Furiën/*Erinyen*, maar als welwillenden (*Eumeniden*). Dat betekent in de visie van Nussbaum dat onrecht wel serieus wordt genomen en wordt bestraft, maar dat bestraffing niet plaatsvindt vanuit 'retributivistisch [...] sentiment', maar met oog op 'afschrikking en algemeen nut' (p. 13- 14). In de woorden van Nussbaum:

'De Furiën, of Erinyen, die enkel bestaan om overtreders op te sporen en hun pijn en kwaad toe te brengen, zijn ineens vriendelijk en toekomstgericht; ze zegenen het land en streven het welzijn van de bevolking na. Ze gaan ook rationeel luisteren naar de stem van de overredingskracht. Als bewakers van de wet blijven ze wetsovertredingen ontmoedigen door angst aan te jagen. Maar ze onderdrukken hun woede. Ze richten zich op het voorkómen van wandaden en niet op vergelding' (p. 198-199).¹⁹

In de mythe over Orestes gaat het om twee transformaties: 1. de overgang van privaat strafrecht naar publiek strafrecht en 2. de overgang van irrationele vergelding/wraaknemning naar redelijke rechtspraak gericht op preventie c.q. 'correctie en afschrikking' (p. 200) (zie ook: Claessen, 2018). In feite pleit Nussbaum voor een rechtstelsel zoals gepresenteerd in de mythe over Orestes, omdat het daarin – in de visie van Nussbaum – gaat om een 'heilzaam toekomstgericht systeem van gerechtigheid' (p. 55).

13 Nussbaums beoordeling van de ideeën van Duff en Braithwaite

Extra aandacht besteedt Nussbaum aan wat ze noemt 'ingewikkeldere' en 'genuanceerdere' vormen van retributivisme (p. 215 en 222). Daartoe rekent zij onder meer het gedachtegoed van de Schotse rechtsfilosoof Antony Duff (Duff, 2001, 2011). Enerzijds onderschrijft zij Duffs idee dat strafrecht inhoudt 'ter verantwoording roepen', hetgeen een bepaalde mate van toekomst- en veranderingsgerichtheid impliceert, anderzijds wijst zij Duffs klassiek-retributivistische opvatting af dat 'de schuldige het verdient om (op de een of andere manier) te lijden, en dat het een gepast doel van het strafrecht is om hem dat lijden te laten ondergaan' (p. 220-221). Zij voegt hieraan toe:

19 Opmerkelijk is dat Nussbaum woede en vergelding wel problematiseert, maar angst en afschrikking niet. De vraag is: kan het angst aanjagen en afschrikken van (potentiële) daders in verband worden gebracht met onvoorwaardelijke liefde? Bestaat er zoiets als 'transitieangst'? Daarover zwijgt Nussbaum helaas. Zie over mijn opvatting dat liefde/compassie tot zowel een softe als een harde aanpak, inclusief afschrikking, kan leiden: Claessen, 2017: 88-89.

‘Het retributivisme dat hij voorstaat is een “confrontatie” met de overtreder. Het moet zich richten op communicatie en niet op lijden, en moet als doel hebben het toekomstige gedrag te beïnvloeden [...]. Leidt straf feitelijk tot erkenning en verandering, of vaker tot geharde overtreders? Hoe kan een systeem dat nog steeds een soort straf is er echt in slagen om een boodschap over te brengen die bij zou dragen aan positieve verandering?’ (p. 221).²⁰

Nussbaum bespreekt voorts het herstelrechtelijke gedachtegoed van de Australische criminoloog John Braithwaite (Braithwaite, 1989 en 2002), omdat ook dit aantrekkelijke kanten heeft, nu ook Braithwaites uiteindelijke doel is ‘om mensen af te houden van de misdaad’, en wel via confrontatie en re-integratie in het kader van herstelgericht groepsoverleg (p. 234). Om de morele boodschap over te brengen dat misdaad onaanvaardbaar is, ziet Braithwaite vooral heil in het opwekken bij de dader van schaamte (p. 235). Volgens Nussbaum is schaamte evenwel een precare emotie, aangezien zij niet zozeer de verwerping van de misdaad inhoudt als wel ‘een constant gevoel van volledig tekortschieten als persoon’ (p. 239). Belangrijker, want gericht tegen herstelrecht *an sich*, is haar bezwaar tegen privatisering van de strafrechtspleging:

‘Er is absoluut geen reden om een algehele theorie te aanvaarden dat de gemeenschap de plek is waar rechtgesproken wordt, of, zoals Braithwaite lijkt te beweren, dat de belangrijkste vertegenwoordiger van het recht altijd als eerste de gemeenschap moet zijn en pas daarna, als tweede, het rechtstelsel. Het is net als met het privatiseren van andere zaken: de overheid kan daarvoor kiezen als redelijkerwijs aangenomen kan worden dat het private systeem beter zal werken dan de gebruikelijke publieke aanpak’ – *quod non* (p. 238).

Conclusie: ondanks positieve elementen kunnen de ideeën van Duff en Braithwaite Nussbaums toets der kritiek niet doorstaan.

- 20 Deze vragen kunnen evenzeer worden gesteld bij de ideeën van de Franse filosofe Simone Weil die schrijft: ‘Zij die zo van het goede zijn vervreemd dat zij kwaad om zich heen willen verspreiden, kunnen niet anders meer in het goede worden geïntegreerd dan doordat zij zelf kwaad ondergaan. Hun moet zoveel kwaad worden berokkend, dat diep in henzelf de stem van de volkomen onschuld ontwaakt, die verbaasd zegt: “Waarom doet men mij kwaad?” Dit onschuldige deel van de ziel van de misdadiger moet worden gevoed en moet groeien, totdat het zelf een innerlijke rechtbank in de ziel gaat vormen, die de vroegere misdaden berecht en veroordeelt en hen vervolgens, met hulp van de genade, vergeeft. De strafvoltrekking is daarmee voleindigd; de schuldige is opnieuw opgenomen in het goede, en moet in het openbaar en plechtig in de samenleving worden gereïntegreerd. Straffen is niets anders dan dat. [...] De straf is enkel een procedé om het zuivere goede te verschaffen aan mensen die het niet verlangen; de kunst om te straffen is de kunst om bij de misdadigers het verlangen naar het zuivere goede op te wekken door middel van pijn [...]’ (Weil, 1990). Weil merkt overigens zelf op dat straf is verworpen tot ‘lafhartige wraakneming’.

14 Nussbaums ideeën: een kritische toets

De vraag is of Nussbaums ideeën zelf de toets der kritiek kunnen doorstaan. Bij de toets die ik hier zal aanleggen, zal ik mij richten op de kern van Nussbaums pleidooi, inhoudende de invoering van een strafrechtstelsel waarin woede (transitiewoede uitgezonderd) en vergelding(sdrang)/wraak(zucht) geen rol spelen en waarin exclusief wordt gefocust op preventie en menselijk welzijn.²¹ Laat ik vooropstellen dat ik het normatief gezien in de kern met Nussbaum eens ben: ook ik wijs vergelding in de zin van proportionele wraakneming op morele gronden af (Claessen, 2010: hoofdstuk 3). Ik doe dat op basis van de morele basisregel ‘Gij zult een ander niet schaden’ (tenzij ter verdediging) die deel uitmaakt van de Gulden Regel die de mens opdraagt zijn medemens te behandelen zoals hijzelf behandeld wil worden. Let wel: de Gulden Regel staat voor veel meer dan niet-schaden; in feite roept deze regel op tot een geest van onvoorwaardelijke liefde die aanzet tot actief goeddoen. Dat op de vergelding van kwaad met kwaad een moreel taboe rust, betekent echter niet dat het bestaan van woede en vergeldingsdrang/wraakzucht dient te worden ontkend. Evenmin betekent dit dat de gerechtigheid geen reactie op misdaad zou eisen. De morele eis dat op misdaad wordt gereageerd, dient echter niet te worden verward met of inhoud te worden gegeven door de menselijke neiging de onrechtpleger te laten lijden. Mijn ideaal – afgeleid uit de Gulden Regel – is vergelding van kwaad met goed, waarbij ‘goed’ kan worden opgevat in termen van preventie *ex ante* en *ex post* (primair middels resocialisatie en behandeling, subsidiair middels afschrikking en opsluiting) en menselijk welzijn – uit te breiden met concepten als herstel van schade en relaties en verzoening die eveneens bijdragen aan preventie en menselijk welzijn (zie over de betekenis van ‘goodness’ in het kader van reacties op misdaad: Claessen, 2017: 88-89).

15 Het belang van kanalisatie en transformatie van woede

Echter, terwijl Nussbaum pleit voor een publiek strafrecht dat exclusief focust op preventie en menselijk welzijn, ben ik van mening dat het gezien de *condition humaine* op dit moment onmogelijk is om voldoende democratisch draagvlak te genereren voor het implementeren van een strafrechtstelsel dat voorbijgaat aan woede en vergelding(sdrang)/wraak(zucht) – zeker nu sprake is van ‘een cultuur waarin de herwaardering van emoties en daarmee de gevoeligheid voor leed gemeengoed zijn geworden’ en ‘[h]et recht [...] niet onder deze “sensitivering” uit [lijkt] te komen’ (Leest, 2002: 59; zie ook: Beunders, 2018). Zoals gezegd: woede en vergeldingsdrang/wraakzucht bestaan en dienen niet te worden ontkend of

21 Het is overigens merkwaardig dat Nussbaum haar boodschap van onvoorwaardelijke liefde en haar pleidooi voor een exclusief op preventie en menselijk welzijn gericht strafrechtstelsel nergens uitwerkt. De afwijzing van woede en vergelding(sdrang)/wraak(zucht), waaraan Nussbaum de meeste energie besteedt, lijkt haar automatisch in de richting te leiden van het rationele preventiedenken, in het kader waarvan ook afschrikking en opsluiting een rol spelen. Vanuit haar boodschap van onvoorwaardelijke liefde komen in ieder geval geen ‘originale’ reacties op misdaad voort – behalve wellicht wanneer ze over genade schrijft. Zie ook noot 16.

veronachtzaamd. Waar het mijns inziens dan ook om zou moeten gaan in het strafrecht, is dat vergeldingsdrang/wraakzucht en de daarachter liggende woede worden gekanaliseerd, dat wil zeggen dat zij, wanneer zij er zijn, op beschaafde wijze worden geuit en gedemonstreerd, en dat zij worden getransformeerd, inhoudende dat de achter vergelding(sdrang)/wraak(zucht) schuilgaande destructieve woede gericht op het lijden van de onrechtpleger wordt omgebogen naar een constructieve woede gericht op een betere toekomst en het welzijn van allen, lees: transitiewoede. Kortom: het strafrecht dient een overgang mogelijk te maken en te stimuleren van 'Wat een schande! Hiervoor moet de dader lijden!' naar 'Wat een schande! Daar moet iets aan gedaan worden!'. Hoewel het officiële verhaal achter het publieke strafrecht luidt dat het strafproces en de strafoplegging negatieve emoties die door de misdaad bij het slachtoffer en de samenleving jegens de dader zijn ontstaan, op beschaafde wijze weten te kanaliseren en om te buigen, durf ik te betwisten dat dit daadwerkelijk gebeurt (zie ook: Leest, 2004). Integendeel, negatieve emoties worden in en door het publieke strafrecht vaak juist versterkt, omdat dit koude, zakelijke, gebureaucratiseerde systeem stammend uit *The Age of Reason* zich in feite geen raad weet met emoties (Claessen, 2017: 79).

16 Van Furiën/Erinyen naar Eumeniden door 'emotiearbeid' en wederzijdse empathie

De fout die Nussbaum mijns inziens maakt, is dat zij top-down pleit voor een publiek strafrecht dat niet langer gericht is op woede en vergelding(sdrang)/wraak(zucht). Dat is veel en veel te voorbarig, daar de meeste mensen, nadat een ernstige misdaad is gepleegd, in ieder geval in eerste instantie meer op Furiën/Erinyen dan op Eumeniden lijken. De kans dat mensen nog furieuzer worden, is groot, wanneer zij het eumenidische perspectief van de rechter of jury niet begrijpen en zij zich bovendien niet serieus genomen voelen nu het uit misdaad ontstane conflict hun door de overheid wordt ontnomen, omdat zij niet in staat worden geacht om 'redelijk' te reageren. Ik acht het daarom – in tegenstelling tot Nussbaum gezien haar reactie op Braithwaites herstelrechtelijke ideeëngoed – vruchtbaarder om in en rondom het publieke strafrecht contexten te creëren waarbinnen voor het slachtoffer en de gemeenschap een transitie van Furiën/Erinyen naar Eumeniden mogelijk wordt gemaakt, een transitie die naast redelijke argumentatie ook en vooral 'emotiearbeid' en het stimuleren van wederzijdse empathie vereist (Leest, 2002: 57; Claessen, 2017: 83-84). In praktijk blijken herstelgerichte processen en praktijken een dergelijke context te vormen. Door de implementatie van dergelijke processen en praktijken vindt niet alleen een remoralisering, maar ook een minstens zo belangrijke en noodzakelijke reritualisering van de reactie op misdaad plaats: 'De herstelconferentie lijkt [...] een belangrijke moreel-emotieve functie te hebben: ze vormt een gecontroleerde ceremonie die slachtoffers de ruimte geeft expressie te geven aan hun sentimenten en erkenning te vragen. In de praktijk leidt dit vaker tot mildering van de retributieve verlangens van slachtoffers dan versterking ervan.' (Leest, 2004: 46)

17 Een idealistisch perspectief – zonder dwang maar met handvatten graag

Normatief gezien is er volgens Nussbaum enkel ruimte voor reacties op misdaad voortkomend uit onvoorwaardelijke liefde. Dat laat evenwel onverlet dat onvoorwaardelijke liefde voor de meeste mensen te hoog gegrepen is. Het is opmerkelijk dat, terwijl Nussbaum stelt dat in praktijk vrijwel alle reacties op misdaad gekenmerkt worden door woede en op zijn minst omgeven zijn met een zweem van vergeldingsdrang/wraakzucht, zij tegelijkertijd exclusief pleit voor reacties op misdaad vanuit onvoorwaardelijke liefde. Enerzijds onderkent ze de *condition humaine* en overdrijft ze deze naar mijn mening, anderzijds kan ze vanuit normatief perspectief niet anders dan uitsluitend gedragingen uit onvoorwaardelijke liefde moreel gelegitimeerd achten. Anders dan in haar eerdere werk hangt Nussbaum in *Anger and Forgiveness* een wel erg idealistisch perspectief aan dat bovendien – en daar zit voor mijzelf vooral de pijn – een nogal dwingend karakter krijgt. Vervolgens reikt ze de mens nauwelijks handvatten aan om zich dit perspectief eigen te maken. De suggesties die ze doet – bijvoorbeeld ‘de dingen zie[n] vanuit het gezichtspunt van anderen en begrijp[en] wat ze meemaken’ (p. 70) – komen er in de kern op neer ‘dat vermindering van woede vereist dat je minder verward blijft in de narcistische “wonden” van het ego’ (p. 69). Zeker waar, maar ga er maar aan staan!

18 Handvatten vanuit de psychologie om met woede om te gaan

Het gaat wellicht ook het werk van de hedendaagse filosoof te buiten om uiteen te zetten hoe woede het beste ‘aangepakt’ kan worden; dit lijkt tegenwoordig meer voor voor psychologen en therapeuten.²² Zo bespreekt de Amerikaanse psycholoog Daniel Goleman in zijn boek *Destructive Emotions* drie manieren om destructieve emoties, waaronder woede, aan te pakken: 1. door er positieve emoties tegenover te plaatsen, bijvoorbeeld liefde/compassie; 2. door met behulp van meditatie ‘de ultieme natuur’ ervan in te zien inhoudende dat ze ‘geen inherente soliditeit’ hebben, lees: dat ze ‘leeg’ zijn en 3. door hen te transformeren door ze als katalysator te gebruiken (Goleman, 2011: 120-121). In zijn boek *Emotional Intelligence* beschrijft Goleman twee manieren om woede te temperen: 1. fysiologische afkoeling en afleiding en 2. het ‘aanvechten’ van de gedachten die de woede teweegbrengen; in feite gaat het er hierbij om eigen oordelen kritisch te bekijken, om waar mogelijk positieve gedachten toe te voegen en om compassie te tonen (2004: 96-97). Deze tweede manier sluit aan bij de door Goleman in *Destructive Emotions* als eerste genoemde methode, een manier/methode die ook in het kader van herstelgerichte processen en praktijken van pas kan komen, wanneer het gaat om het ontwikkelen van wederzijdse empathie. De in *Destructive Emotions* als

22 Zie in dit verband: Mual, 2018, waarin de auteur expliciet onderscheid maakt tussen woede die voortkomt uit escalatie van een conflict (de secundaire emotie) en ‘rage’, een onderliggende emotie die ons gedrag stuurt. Muals artikel is ook interessant met betrekking tot de vraag of en, zo ja, in hoeverre mediators (in strafzaken) gebruik (mogen) maken van therapeutische en psychologische interventies.

derde genoemde methode sluit aan bij wat Nussbaum transitiewoede noemt: woede als aanjager van positieve verandering.²³

19 Stap voor stap richting onvoorwaardelijke liefde

Aangezien woede de destructieve emotie is 'die mensen het slechtst onder controle hebben' (Goleman, 2004: 93), beschouw ik het zelf als morele winst wanneer met behulp van 'emotiearbeid' en de ontwikkeling van wederzijdse empathie (nodig voor compassie; zie: Claessen, 2017: 88-89) in het kader van herstelgerichte processen en praktijken woede wordt getemperd en/of constructief wordt aangewend. Wanneer de dader wordt vergeven op voorwaarde dat hij een bekentenis aflegt ('de waarheid' vertelt), excuses maakt en/of de aangerichte schade (symbolisch) herstelt, is dat mijns inziens eveneens morele winst – of men dit nu als vergeving kwalificeert of niet. In tegenstelling tot Nussbaum associeer ik vergevingsprocessen in beginsel ook niet met een houding van 'nederigheid en zelfverlaging' en 'inferioriteit en intrinsieke waardeloosheid' van de dader en 'een moreel superieure houding' van het slachtoffer, laat staan dat het het slachtoffer te doen zou zijn om iets als *schadenfreude*. De voorbeelden die Nussbaum kiest, zijn naar mijn mening vergezocht en weinig representatief voor de vergevingsprocessen zoals die zich doorgaans tussen mensen afspelen (Claessen, 2017: 29-34; De Cock, 2014). En ook in Nussbaums stelling dat vergeving – ook onvoorwaardelijke vergeving – geen hoopvol venster op de toekomst hoeft te bieden, kan ik mij niet vinden; ik sluit me graag aan bij Desmond Tutu die zijn boek over de Zuid-Afrikaanse Waarheids- en Verzoeningscommissie niet voor niets als titel gaf: *No future without forgiveness* (Tutu, 2000). Eveneens anders dan Nussbaum maar met de Amerikaanse spirituele leraar Ram Dass, die spreekt van vergeving als *a step on a ladder that goes from dualism into non-dualism*,²⁴ ga ik uit van een continuüm, waarvan de uiteinden worden gevormd door aan de ene kant woede en vergelding in de betekenis van wraak (wortelend in de illusie van afgescheidenheid) en aan de andere kant onvoorwaardelijke vergeving en liefde (wortelend in het inzicht van verbondenheid) (Claessen, 2017: 93). Transitiewoede, herstel en voorwaarde-

23 Ook de Dalai Lama – met wie Goleman verscheidene malen heeft gesproken over het thema destructieve emoties – lijkt het bestaan van transitiewoede te onderkennen: 'We kunnen misschien twee typen van woede onderscheiden. Het ene type zou in een positief gevoel veranderd kunnen worden. Wanneer we bijvoorbeeld uit oprecht mededogen iemand voor een verkeerde daad proberen te behoeden maar de desbetreffende persoon luistert niet, dan hebben we geen keus om hem zijn wandaden te beletten dan een zeker gebruik van geweld. Het tantrisch boeddhisme kent meditatie technieken die tot transformatie van de woede-energie leiden. [...] Op mededogen berustende woede kan soms haar nut hebben omdat we er extra energie door krijgen en er snel door kunnen ingrijpen' (Dalai Lama, 1995: 44-45). In de regel keurt ook de Dalai Lama woede evenwel af als zijnde 'een buitengewoon ongetemde, grove, onevenwichtige gemoedsgesteldheid' (Dalai Lama, 2002a: 132). Hij schrijft, in lijn met het stoïcisme van Seneca: 'Als krachtige tegenmaatregelen nodig zijn, neem die dan zonder dat ze gepaard gaan met woede, want woede ontkracht de effectiviteit ervan. [...] Bovendien tast woede ons beoordelingsvermogen aan en we verliezen er de gevolgen op korte en langere termijn door uit het oog. [...] In de meeste gevallen blijken onder de invloed van woede genomen beslissingen onjuist' (Dalai Lama, 2002b: 170).

24 www.thepathofforgiveness.com/ram-dass-on-forgiveness.

lijke vergeving liggen tussen beide polen in, als tussenstappen op weg naar het ideaal van onvoorwaardelijke vergeving en liefde (lees: non-dualisme). Evenals Nussbaum houd ik het ideaal voor realiseerbaar. Geduld en een bottom-up-benadering vanuit de mens zelf zijn hierbij evenwel van groot belang.

20 Via voorwaarden naar onvoorwaardelijke vergeving en liefde?

Het slot van deze bijdrage wijd ik aan het ideaal van onvoorwaardelijke vergeving in de zin van onvoorwaardelijke liefde, zoals uitgedrukt in de parabel van de verloren zoon. Volgens Nussbaum gaat het hierbij om iets wat iedere ‘calculatie’ en alle ‘legalistische formules’ te boven gaat (p. 100 en 107). Die visie treffen we ook aan bij de Franse filosoof Jacques Derrida die schrijft: *‘If I grant forgiveness on condition that the other confess, that the other begin to redeem himself, to transfigure his fault, to dissociate himself from it in order to ask me forgiveness, then my forgiveness begins to let itself be contaminated by an economy, a calculation that corrupts it’* (Derrida, 2001: 46). Kortom: ‘volwaardige’ of ‘echte’ vergeving ligt voorbij iedere notie van geven en nemen (*do ut des* oftewel *quid pro quo*). Het betreft een waarlijk ‘ongegronde’ gift. Deze visie van Derrida op vergeving moet worden geplaatst tegen de achtergrond van diens ideeën omtrent recht en rechtvaardigheid: ‘Recht is niet rechtvaardigheid. Het recht is de omgeving van de berekening; en het is rechtvaardig dat er recht is, maar rechtvaardigheid is niet te berekenen, ze vereist dat men rekent met het onberekenbare’ (Derrida, 2013: 63; zo ook Weil, 1990). Rechtvaardigheid is iets wat in een concrete situatie ‘gebeurt’ oftewel ‘plaatsvindt’ (of niet), zo ook onvoorwaardelijke vergeving. Ook vergeving vereist een rekenen met het onberekenbare. En toch stelt Derrida – daarmee één van de vele paradoxen van vergeving weergevend: *‘If we want to embody an unconditional forgiveness [...], we have to go through conditions. We have to negotiate the unconditional and the conditional’* (Derrida, 2001: 58). Zou het mogelijk zijn om een rechtstelsel te ontwerpen dat het ideaal van onvoorwaardelijke vergeving en liefde uiteindelijk een stukje dichterbij brengt, door daders en slachtoffers een pad te bieden dat langs transitiewoede, herstel en voorwaardelijke vergeving kronkelt? Braithwaite doet in dit verband een beroep op herstelrecht:

‘We should not [...] “expect” forgiveness in the public sphere. Rather, forgiveness should be a light on the hill in a politics of hope. [...] Restorative justice advocacy for me is itself the path to that potential politics of hope. [...] A restorative justice that expands the sphere of forgiveness [...] in the criminal justice system [...] is therefore a light on the hill’ (Braithwaite, 2016: 87-89 en 92).

Onvoorwaardelijke vergeving en liefde als uitnodigende lichten op een berg in de verte. Hoe moeilijk realiseerbaar ook, we hebben dergelijke idealen nodig om ons morele kompas op te kunnen richten.

21 Persoonlijke noot

Deze zomer was ik op vakantie in Israël, een land waar de verwezenlijking van deze idealen verder weg lijkt dan waar ook, maar tevens het gebied waar deze idealen door Jezus werden verkondigd. Ik was onder de indruk van steden als Jeruzalem, Nazareth en Bethlehem, maar de meeste indruk op mij maakte de heuvel van de zaligsprekingen die uitziet over het meer van Galilea – een serene oase in een grotendeels dor landschap. ‘Gelukkig zij die honger en dorsten naar gerechtigheid, want zij zullen verzadigd worden. Gelukkig de barmhertigen, want zij zullen barmhertigheid ondervinden. [...] Gelukkig de vreedstichters, want zij zullen kinderen van God genoemd worden’ (Matteüs 5:6-9). De woorden – geschreven op bordjes langs een kronkelig pad – ontroerden me en deden me denken aan het Bijbelverhaal over de overspelige vrouw, waarin het gaat om recht doen na misdaad (Johannes 8:1-11). Wanneer de schriftgeleerden Jezus vragen wat de gerechtigheid eist (de wet van Mozes schrijft bij overspel steniging voor, maar ook dat de aanklagers de eerste steen werpen), zegt Jezus tegen hen: ‘Wie van u zonder zonde is, laat die de eerste steen dan werpen.’ Nadat de schriftgeleerden één voor één zijn afgedropen, zegt Jezus tegen de vrouw: ‘Ga heen en zondig niet meer.’ De taal van de liefde zegt: ‘Heb compassie met iemand die over de grens is gegaan. Je had het zelf kunnen zijn’ (Ter Linden, 2018: 187). De taal van de liefde ‘is de enige taal die ons openen kan. Die ons genezen kan. Die deze wereld redden kan’ (Ter Linden, 2018: 194). Dat lijkt ook Nussbaum begrepen te hebben. Maar (vergeving schenkende) liefde laat zich niet dwingen. Toch is er hoop, zoals de tot inkeer gekomen misantroop Ebenezer Scrooge uit Charles Dickens' kerstvertelling ons laat zien. Het is Scrooge die – inmiddels figuurlijk wakker geworden – tegen de Geest van Toekomstige Kerstfeesten zegt: ‘Het handelen van mensen voorspelt een bepaalde afloop, die het moet krijgen als ze op dezelfde manier doorgaan. [...] Maar als ze een andere weg inslaan, zal ook de afloop anders zijn’ (2017: 117). Om tot inkeer te komen en om die andere weg in te slaan heeft Scrooge de hulp nodig van drie geesten, die hem niet dwingen maar hem in zijn hart weten te raken door hem simpelweg te confronteren met zijn keuzes uit het verleden en de consequenties daarvan in het heden en met zijn mogelijke keuzes in het heden en de mogelijke consequenties daarvan in de toekomst. Moge de geest van Kerstmis ook u inzicht en vrede brengen.

Literatuur

- Beunders, H. (2018) *Hoeveel recht heeft de emotie?: Over straffen in de slachtoffercultuur*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Braithwaite, J. (1989) *Crime, Shame, and Reintegration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braithwaite, J. (2002) *Restorative Justice and Responsive Regulation*. New York: Oxford University Press.
- Braithwaite, J. (2016) Redeeming the ‘F’ Word in Restorative Justice. *Oxford Journal of Law and Religion*, 5, 79-93.

- Breebaart, L. (2016) Nussbaum: 'Kracht zit in zelfbeheersing, niet in woede'. *Trouw* 17 december.
- Claessen, J. (2010) *Misdaad en straf. Een herbezinning op het strafrecht vanuit mystiek perspectief*. Nijmegen: Wolf Legal Publishers.
- Claessen, J. (2012) Over vergeving & verzoening, ontroering en de parabel van de verloren zoon. *Tijdschrift voor Herstelrecht*, 3, 64-68.
- Claessen, J. (2017) *Forgiveness in Criminal Law through Incorporating Restorative Mediation*. Oisterwijk: Wolf Legal Publishers.
- Claessen, J. (2018) *Wraak, herstel en verzoening aan de hand van enkele Griekse mythen: Lezing in het kader van Musica Sacra Maastricht 2018*. Oisterwijk: Wolf Legal Publishers.
- Dalai Lama (1995) *De kracht van het mededogen: Een nieuwe kijk op het leven*. Den Haag: Bzztôh.
- Dalai Lama (2002a) *De weg naar vrijheid*. Amsterdam: Pandora.
- Dalai Lama (2002b) *De veranderde geest. Bespiegelingen over waarheid, liefde en geluk*. Den Haag: Bzztôh.
- De Cock, J. (2014) *Hotel Pardon: Wereldverhalen over verzoening*. Tiel: Lannoo.
- Derrida, J. (2001a) On Forgiveness. In: J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (p. 27-60). London/New York: Routledge.
- Derrida, J. (2001b) To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible. In: J.D. Caputo, M. Scanlon & M. Dolley (eds.), *Questioning God* (p. 21-51). Indiana: Indiana University Press.
- Derrida, J. (2013) *Kracht van wet. Het 'mystieke fundament van het gezag'*. Antwerpen/Apeldoorn: Garant.
- De Walsche, A. (2016) Martha Nussbaum: 'Mensen moeten in hun hart beroerd worden om verder te kijken dan het eigenbelang'. *MO*Magazine* 19 november.
- Dickens, Ch. (2017) *Een kerstvertelling*. Amsterdam: Rainbow.
- Duff, A.R. (2001) *Punishment, Communication, and Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Duff, A.R. (2011) Retributivism. In: M.D. White (ed.), *Retributivism: Essays on Theory and Policy* (p. 3-24). Oxford: Oxford University Press.
- Endo, S. (2018) *Jezus: Het verhaal van een leven*. Utrecht: Kok.
- Frijda, N.H. (2008) *De wetten der emoties*. Amsterdam: Uitgever Bert Bakker.
- Giesen, P. & R. Braams (2005) Emoties tonen je afhankelijkheid. Filosofo Martha Nussbaum over de onmisbaarheid van gevoel in het openbare leven. *de Volkskrant* 2 april.
- Goleman, D. (2004) *Emotionele intelligentie: Emoties als sleutel tot succes*. Amsterdam: Olympos.
- Goleman, D. (2011) *Destructieve emoties: Een dialoog met de Dalai Lama*. Amsterdam: Olympos.
- Gryson, M. & V. de Waele (2018) *Positief agressief: Hoe woede benutten?*. Leuven: Lannoo.
- Jacobs, F. (2008) *Een filosofie van emoties en verlangens*. Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds.
- Leest, J. (2002) Gevoelige zaken: Een zorgethisch perspectief op herstelrecht. *Nemesis*, 3, 53-60.
- Leest, J. (2004) Van schavot tot beschaming: De rituele functie van het straf- en herstelrecht. *Filosofie & Praktijk*, 5, 36-48.
- Linden, C. ter (2018) *Bijbelse miniaturen: Over Adam en Eva, Kaïn en Abel, Noach, Abraham, Mozes, David, het Hooglied, Jona en Jezus*. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers.
- Mual, M. (2018) De therapeutische interventie: kan en mag dat?: Interventies uit emotionally focused therapy in mediation. *Tijdschrift Conflicthantering*, 5, 26-31.

- Nouwen, H. (2016) *Eindelijk thuis: Gedachten bij Rembrandts 'De terugkeer van de verloren zoon'*. Tielt: Lannoo.
- Nussbaum, M.C. (2001) *Upheavels of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2004) *Oplevingen van het denken: Over de menselijke emoties*. Amsterdam: Ambo/Anthos.
- Nussbaum, M.C. (2011) *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2012) *Mogelijkheden schepen: Een nieuwe benadering van de menselijke ontwikkeling*. Amsterdam: Ambo/Anthos.
- Nussbaum, M.C. (2013) *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Harvard: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2014) *Politieke emoties: Waarom een rechtvaardige samenleving niet zonder liefde kan*. Amsterdam: Ambo/Anthos.
- Nussbaum, M.C. (2016a) *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2016b) *Woede en vergeving: Wrok, ruimhartigheid, gerechtigheid*. Amsterdam: Ambo/Anthos.
- Plato (2005) *De ideale staat. Politeia*. Amsterdam: Athenaeum-Polak.
- Reijen, M. van (2000) *Filosoferen over emoties*. Baarn: Uitgeverij H. Nelissen.
- Reijen, M. van (2016) *Stoicijnse levenskunst: Evenveel geluk als wijsheid*. Leusden: ISVW.
- Scarre, G. (2004) *After Evil: Responding to Wrongdoing*. Hants/Burlington: Ashgate.
- Tongeren, P. van (2013) Vergelding en verzoening versus wraak en vergeving. In: J. Ouwerkerk, Th. de Wit, J. Claessen, P. Jacobs & S. Meijer (red.), *Hoe te reageren op misdaad?: Op zoek naar de hedendaagse betekenis van preventie, vergelding en herstel* (p. 81-87). Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Tutu, D. (2000) *No Future Without Forgiveness*. London: Transworld Publishers.
- Tutu, D. & M. Tutu (2014) *The Book of Forgiving: The Fourfold Path for Healing Ourselves and Our World*. London: William Collins.
- Weil, S. (1990) *De geschonden ziel. Over de menselijke waardigheid*. Baarn: Ten Have.
- Wit, M. (2004) Met woorden heb je nog geen vrijheid, *Groene Amsterdammer* 10 januari.

De gunfactor van herstelrecht

Clementie, compassie en de zorg om de dader

Bas van Stokkom

1 Inleiding

Vergeving geldt als een eminente morele deugd.¹ We hebben veel bewondering voor slachtoffers of nabestaanden die in staat zijn de dader geen kwaad meer na te dragen na een uiterst pijnlijke periode te hebben doorgemaakt. In de politieke sfeer heeft aartsbisschop Tutu veel lof gekregen voor zijn missie om de daders van het apartheidsregime te vergeven. Op die manier kon een burgeroorlog worden voorkomen en een begin van vertrouwen binnen de nieuwe politieke constellatie ontstaan. Voormalige onderdrukkers en hun handlangers werden ‘uitgenodigd’ om hun opvattingen aan te passen, in de hoop dat een dialoog op gang zou komen (Govier & Hirano, 2008). Niettemin hebben die oproepen tot vergeving ook veel kritiek losgemaakt. Tijdens de ontmoetingen in het kader van de Waarheids- en Verzoeningscommissie voelden veel slachtoffers zich verplicht op voorhand vergeving te schenken.²

Ook als het gaat om interpersoonlijke vergeving lopen de opvattingen soms uiteen. Sommigen zien het schenken van vergeving als ideaal scenario om vastgeroeste conflicten vlot te trekken, anderen vragen zich af of het wel altijd om moreel waardevol handelen gaat. Die vraag is vooral relevant wanneer er sprake is van onvoorwaardelijke vergeving, wanneer het slachtoffer ‘unilateraal’ vergeving schenkt, ongeacht of de dader berouw heeft getoond. Wanneer een vrouw door haar man aanhoudend wordt mishandeld en hij geen enkel berouw toont, wordt vergeving schenken problematisch geacht. Sommigen wijzen erop dat het in die situatie juist van belang is geen vergeving te schenken (Anderson, 2016). De dader kan de conclusie trekken dat zijn agressie door de vingers wordt gezien, terwijl het slachtoffer zich kwetsbaar maakt voor toekomstige misdrijven. Veel filosofen plaatsen daarom vraagtekens bij onvoorwaardelijke vergeving: het gedrag van de berouwloze dader wordt niet afgekeurd, noch bestreden. Slachtoffers berusten in de status quo, compromitteren zichzelf en verzuimen meer eerlijke onderlinge verhoudingen na te streven (zie o.a. Bennett, 2003; Griswold, 2007).

- 1 De kern van vergeving is: ‘wiping the slate clean’, de dader niet langer kwaad nadragen. De dader blijft verantwoordelijk voor het misdrijf, hij is schuldige, maar we zien af van een vijandig beeld van de persoon van dader (vergelijk het bijbelse ‘hate the sin, but love the sinner’). Wanneer je vergeeft speelt de daad geen rol meer in de manier waarop de dader wordt gezien. Dat berust volgens Allais niet op een geloof maar op een gevoel. Je blijft geloven in zijn schuld, maar die schuld bepaalt niet de gevoelens over de persoon. We ontwikkelen een affectief besef waarin de dader als een menswaardig persoon wordt gezien, anders dan de daad suggereert (Allais, 2009: 68).
- 2 Voor referenties zie Van Stokkom e.a., 2012: 6 en 7.

Dat neemt niet weg – en in contrast met het voorgaande – dat onvoorwaardelijke vergeving juist alsnog berouw bij de dader kan losmaken.

Hoewel onvoorwaardelijke vergeving vragen oproept,³ wordt vergeving meestal positief geduid en dat geldt bij uitstek binnen de herstelrechtelijke beweging. Volgens sommige onderzoekers behoort het uiten van vergeving tot de ‘kernsequentie’ van de emotionele dynamiek die eigen zou zijn aan de herstelconferentie (Retzinger & Scheff, 1996). Wanneer kwetsbare en pijnlijke emoties zichtbaar zijn, zoals spijt, berouw en verdriet, zou de weg open liggen voor toenadering en wederzijdse identificatie. Het uiten van vergeving zou op zijn beurt een gevoel van heracceptatie bij de dader kunnen laten postvatten. De vraag is echter of vergeving zich überhaupt wel op die manier manifesteert aan het slot van de ontmoeting.

Hoewel ik meen dat vergeving tot het ethos van herstelrecht behoort,⁴ denk ik dat vergeving niet de kern is waar het om draait tijdens de ontmoeting. Verre van dat zelfs, want de ontmoeting is primair een communicatieve uitwisseling van ervaringen die kan resulteren in onderling begrip, terwijl de gemaakte afspraken kunnen bijdragen aan het gevoel dat recht is gedaan. De morele waarde ligt vooral in de verontschuldiging van de dader en zijn belofte verantwoordelijkheid te nemen, terwijl het slachtoffer erkenning verkrijgt.

In deze bijdrage zal ik specifiek ingaan op de bereidheid van het slachtoffer om de dader milder te beoordelen nadat hij kenbaar heeft gemaakt de daad te betreuren en serieus betrokken is op gedragsverandering. Een grote groep van slachtoffers wil (jonge) daders helpen en hun een tweede kans geven, vaak ook slachtoffers die een stevig delict voor de kiezen hebben gekregen. Het gaat hier – zo zal ik uiteenzetten – om vormen van compassie waaruit zorg voor (de toekomst van) de dader spreekt en die tevens als ‘gunnen’ kunnen worden aangeduid, in termen dat een minder zwaar sanctietraject volstaat. Anders dan bij hulpverlening (actieve zorg) en vergeving (kwijtschelding) het geval is, gaat het bij gunnen om veroorloven. Deze gunfactor zou wel eens het belangrijkste aspect kunnen zijn van herstelgericht ‘recht doen’.

In paragraaf 2 zal ik aangeven dat vergeving niet op de voorgrond staat tijdens herstelrechtelijke ontmoetingen. Daarbij speelt ten eerste dat het verwachten van vergeving te veel druk zou zetten op de deelnemers en ten tweede dat slachtoffers feitelijk slechts sporadisch uiting geven aan gevoelens van vergeving tijdens de ontmoetingen. Zij vinden het wel van belang dat de dader zich verontschuldigt, zijn kwalijke handelen erkent, zijn gedrag verbetert en op grond daarvan een nieuwe kans krijgt. Vanwege dat symbolische herstel nemen slachtoffers vaak

- 3 Dat geldt overigens ook voor onvoorwaardelijke liefdadigheid. Veel feministische auteurs hebben bezwaar gemaakt bij altruïstisch, onvoorwaardelijk geven, uiteraard in de betekenis van opoffering. Die gevers kunnen immers uitgebuit worden (zie o.a. Pettersen, 2007).
- 4 Braithwaite (2002: 15) acht de volgende waarden kenmerkend voor herstelrecht: verontschuldiging, vergeving, verzoening, clementie en reparatie van aangebrachte schade. Opvallend is dat deze waarden niet worden genoemd in documenten van de VN. Het gaat dan ook om ‘emergent values’ die tijdens herstelrechtelijke processen naar boven komen, geen waarden waar burgers actief naar zouden moeten streven zoals menselijkheid of vrede.

genoegen met een kleinere schadevergoeding (het materiële herstel). In paragraaf 3 licht ik toe dat deze zorg om de rehabilitatie van de dader te bevorderen in een kader van ‘gunnen’ kan worden geplaatst, waarbij uiteenlopende motiveringen een rol kunnen spelen: clementie, tolerantie en respect voor het commitment van de berouwvolle dader. Het gaat om vormen van compassie voor de dader waarbij wordt afgezien van de claim dat (de hele) straf moet worden opgelegd. In paragraaf 4 wordt deze ‘gunfactor’ als een vorm van ‘recht doen’ besproken: slachtoffers vinden dat pas daadwerkelijk recht is gedaan wanneer de dader begrepen heeft wat hij hun heeft aangedaan en wanneer hij commitment toont zijn gedrag te veranderen. Het gaat hier om een toekomstgericht aspect van recht doen, waaraan in strafrechtelijke benaderingen lang niet altijd aandacht wordt besteed, mede omdat gedragsverandering als preventie wordt gepercipieerd, niet als waardeherstel.

2 Herstelrechtelijke ontmoetingen: een bijrol voor vergeving

Het script van herstelbemiddeling beoogt een communicatieproces te bieden dat door de deelnemers als eerlijk en veilig wordt ervaren. In een veel benut mediati-onhandboek attendeert Umbreit erop de ontmoeting niet te belasten met woorden als vergeving en verzoening. Die termen zouden de deelnemers onder druk kunnen zetten. Slachtoffers en hun sympathisanten kunnen zich schuldig of misschien verontwaardigd voelen wanneer ze geen vergevingsgezindheid zouden voelen. Bovendien kunnen slachtoffers vergeving opvatten als een geringschatting van hun verdriet of als diskwalificatie van hun boosheid en woede (Umbreit, 2001).⁵ Anderen wijzen erop dat ware vergeving niet gemanipuleerd, onderhandeld of strategisch berekend mag worden (Chapman & Chapman, 2016). Het ideaal dat een herstelgerichte bijeenkomst zou moeten uitmonden in vergeving en verzoening komt dicht in de buurt van ‘*compulsory compassion*’⁶: bij voorbaat wordt verwacht dat de participanten compassie zullen tonen. De bijeenkomst beoogt echter louter een ervaring van rechtvaardigheid te bieden waarbij er overeenstemming kan ontstaan over de vereiste herstellende activiteiten (idem).

Vergeving is dus geen geschikt uitgangspunt van de procedure. Vergeving is wel een mogelijk bijproduct: vergevende woorden zouden zich spontaan en zonder instructie kunnen voordoen. Sommigen wijzen erop dat wanneer voorafgaand aan de ontmoeting vergeving niet genoemd wordt, de kans groter is dat de slachtoffers op authentieke wijze vergeving zullen aanbieden (Peterson-Armour & Umbreit, 2005).⁷ Bij het voorgaande passen enkele kanttekeningen. De participanten kunnen namelijk tijdens het voorbereidende gesprek vergeving ter sprake brengen. Een slachtoffer kan zeggen: ‘Ik vergeef hem nooit.’ De bemiddelaar ont-komt er niet aan daarop in te gaan: het woedegevoel bespreekbaar maken en

5 Zie ook Howard Zehr (2002: 8): vergeving en verzoening zijn geen primaire beginselen of focus van herstelrecht. Er mag geen druk bestaan om vergeving of verzoening na te streven.

6 De term ontleen de Chapmans aan een boek dat de ‘gedwongen’ moreel-emotionele dynamiek van herstelrecht kritiseert (Acorn, 2004).

7 Dat geldt niet minder voor het aanbieden van verontschuldigheden. Zie Van Stokkom (2018).

ingaan op wat vergeving betekent voor het slachtoffer persoonlijk. Anderzijds, een dader kan tijdens het voorgesprek opmerken dat hij op vergevende woorden hoopt. Ook dan zou de bemiddelaar moeten bespreken wat dit voor hem zou betekenen, of hij dat kan verwachten van het slachtoffer en hoe dit zou kunnen overkomen op een slachtoffer als expliciete wens. Bemiddelaars sturen ook op het voorkomen van ‘een mismatch’ tussen de partijen op dit punt (als blijkt dat zij niet op dezelfde morele golflengte of niet in dezelfde fase van verwerking zitten).⁸

Worden vergevende woorden geuit tijdens de conferentie? De meeste bevindingen zijn eensluidend: vergeving speelt geen prominente rol. In het kader van jeugdconferenties in Noord-Ierland waar tot 2016 meer dan 17.000 conferenties zijn gehouden, wordt zelden gerapporteerd over vergeving. Toch is één van de opbrengsten van de conferenties dat het slachtoffer de ellende van het delict en de gevolgen ervan achter zich kan laten. Dat is weliswaar een aspect van vergeving, maar dat wordt niet gearticuleerd. Het slachtoffer komt doorgaans pas in de periode na de mediation eraan toe het verhaal van beschadigd en geschokt zijn achter zich te laten en eventueel toe te groeien naar vergeving (Chapman & Chapman, 2016; zie ook de bijdrage van Gustafson in dit nummer).

In het onderzoek van Shapland e.a. (2011) naar mediation met volwassen daders in Engeland blijkt – mede gebaseerd op observatie – dat in ongeveer twee derde van het aantal zaken de dader een verontschuldiging verwoorde. In reactie daarop bleef vergeving echter uit. Slachtoffers waren wel bewogen en ontroerd door de woorden van de dader, ze knikten, lachten, gaven de dader de hand, gaven aan dat ze de verontschuldiging op prijs stelden of wensten hem het beste, maar ze gebruikten slechts sporadisch vergevende woorden. Wanneer de term werd gebruikt, ging het vooral om slachtoffers met een christelijke achtergrond. Niettemin hadden slachtoffers – net als in de studie van de Chapmans – na de conferentie wel het gevoel dat ze beter in staat waren hun leven opnieuw op te pakken. Zij voelden zich veiliger en hadden minder angst opnieuw slachtoffer te worden, en dat was vooral het geval bij slachtoffers van ernstige misdrijven.

In staat zijn de last achter zich te kunnen laten, kan wederom begrepen worden als een stilzwijgend vergeven, zonder dat interactie met de dader plaatsvindt. Het gaat dan mogelijk om versies van ‘unilateraal vergeven’, die vooral in het teken staan van ‘zelf verder kunnen’. Sommige aspecten van vergeving worden dus wel gevoeld: het beste wensen, het menselijke in de dader zien, hem zien als een goed mens, hem als lid van de morele gemeenschap zien. Men zou kunnen spreken over partiële vergeving, net zoals sommige onderzoekers spreken over partieel verontschuldigen (zie Van Stokkom, 2018). Niettemin, zoals gezegd, slachtoffers zijn nauwelijks bereid vergeving expliciet te verwoorden. Herstelrechtelijke conferenties lijken dan ook geen interpersoonlijk ritueel van verontschuldiging en vergeving te bieden. Waarbij opnieuw de kanttekening gemaakt moet worden dat de participanten – zowel dader als slachtoffer – achteraf wel vaak aangeven dat ze de

8 Met dank aan Janny Dierx voor deze kanttekeningen.

bijeenkomst als 'bevrijdend' hebben ervaren en dat ze zich daardoor gesterkt voelen.⁹

Het is ook logisch dat vergevende woorden ontbreken. Vergeving schenken is meestal de resultante van een proces van verwerking van pijn, verdriet en verlies en dat proces hoeft nog niet afgerond te zijn wanneer de ontmoeting plaatsvindt. Er zijn wel stappen genomen om een punt te zetten achter wraakgevoelens, anders zouden slachtoffers waarschijnlijk niet participeren. Vaak zal er nog een residu van vijandigheid zijn. Vergeving is een proces dat zich over een behoorlijke tijdspanne kan uitstrekken (zie o.a. Exline e.a., 2004). Dat proces wordt bepaald door gebeurtenissen of stappen in de verwerking waardoor het leed naar de achtergrond verschuift.

Tijdens de ontmoeting gaat het dus zelden om een expliciete verwoording van kwijtschelding. Wel zijn er veel signalen van begrip tonen en tegemoetkomen. Zo lijkt de verontschuldiging eerder compassie en zorg los te maken dan vergeving. Dat is het onderwerp van de volgende paragraaf.

De zorg om de dader

Terug naar het onderzoek van Shapland naar Engelse vormen van mediation in strafzaken, waarbij het vooral ging om ernstige delicten, waaronder geweldpleging. Uit deze studie blijkt dat het aanbieden van verontschuldiging wel begrip voor de dader voortbrengt. Bovendien willen slachtoffers doorgaans dat de dader zijn leven weer op orde krijgt om aldus de kans op herhaling te verminderen (zodat anderen in de toekomst geen slachtoffer kunnen worden). Ze willen meer over de dader weten teneinde hem een zetje in de goede richting te geven.

De bevindingen leren dat slachtoffers relatief weinig hechten aan materieel herstel (financiële compensatie of directe dienstverlening aan het slachtoffer of de gemeenschap).¹⁰ De overeenkomsten staan vooral in het teken van symbolisch herstel. De meeste afspraken hebben betrekking op het toekomstige gedrag van de dader. Daartoe behoren items als '*stay out of trouble*' of '*avoid reoffending*' en het participeren in een therapeutisch programma of in andersoortige positieve activiteiten zoals trainings- of scholingsprogramma's, met een nadruk op het aanpakken van criminogene problemen zoals drugs- of alcoholverslaving (Shapland e.a., 2011: 151). De afspraken lijken dus veel meer in het teken van de behoeften van daders te staan dan van die van de slachtoffers. Maar dat betekent niet dat slachtofferbelangen zouden worden genegeerd, want slachtoffers (evenals de overige participanten, waaronder verwanten van de dader) willen dat primair de problemen van daders worden geadresseerd. Volgens Shapland weerspiegelt dat de voorkeuren van slachtoffers die tijdens interviews voorafgaand aan de ontmoeting werden vertolkt: driekwart gaf aan dat ze het van belang vonden dat de dader werd geholpen. Een zeer gering aantal achtte compensatie van de schade van belang (idem p. 153). Volgens de onderzoekers weerklinkt hierin de expliciete

9 Met dank aan de Jacques Claessen en Janny Dierx voor deze kanttekening.

10 Peachey (1994: 553) wijst erop dat slachtoffers restitutie vaak uitleggen in retributieve zin. Zij zijn dan ook ambivalent over wat eerlijk en juist is. Daders zien het terugbetalen aan slachtoffers eerder als een punitieve maatregel, net als een boete.

wens om toekomstige victimisatie te voorkomen en vooral de aspiratie om potentiële slachtoffers te behoeden voor de schade die zij zelf hadden geleden. Het verlangen dat iets gedaan wordt aan het gedrag van de dader wordt door de slachtoffers als een welkome aanvulling op de verontschuldiging gezien. De meerderheid van de slachtoffers ziet de rehabilitatie van de dader als een legitiem doel van 'hun' conferentie en plaatsen dat vooral in het verlengde van hun eigen behoeften.¹¹ In feite waren alle participanten bereid en erop gespitst om maatregelen te bespreken met betrekking tot de problemen van de dader.¹²

Ook de Australische conferenties met jeugdige daders die door Strang en Daly onderzocht zijn (Strang, 2002; Daly, 2003) geven aan dat slachtoffers meer prijs stellen op symbolisch herstel dan op het ontvangen van materiële compensatie. Ze hechten aan antwoorden van de dader die moreel overtuigend zijn, waaronder oprechte verontschuldigen. Opmerkelijk in het onderzoek van Daly is dat veel slachtoffers de jonge dader willen helpen, zij het vaak op een ruwe of geërgerde manier. Daarbij kunnen ze overigens aanzienlijke pressie uitoefenen op de dader om zijn gedrag te veranderen (zie ook: Presser & Hamilton, 2006; Van Stokkom, 2018). Zij willen de dader een laatste kans geven en de optie van gevangenis zien te voorkomen. Hij zou gevrijwaard moeten blijven van een zware straf. Velen schrijven de misdaad eerder toe aan een gebrek aan volwassen gedrag dan aan kwade wil. Ze hebben oog voor 'slechte invloeden' en de slechte sociale omstandigheden die tot het misdrijf hebben geleid. De spontane compassie voor de dader lijkt in veel gevallen de dominante emotionele dynamiek te zijn van de herstelbijeenkoms. Die compassie mag niet verward worden met (onuitgesproken vormen van) vergeving. Het getuigt eerder van een zorg om rehabilitatie van de dader en een sanctietraject gunnen dat daarop aansluit.

11 Soortgelijke bevindingen kwamen naar voren in een Noord-Iers evaluatie van mediation met jeugdigen (Doak & O'Mahony, 2006).

12 De onderzoeksresultaten van herstelbemiddeling in Nederland uitgevoerd door Intervict wijken aanzienlijk af van de bevindingen van Shapland e.a. (2011). Wat de verwachtingen van slachtoffers voorafgaand aan de conferentie betreft, blijkt dat 87% ervan uitgaat dat de deelname ervoor zorgt dat de verdachte/dader in de toekomst geen nieuwe feiten pleegt. 66% rekent erop dat de schade wordt terugbetaald (Cleven e.a., 2015: 113). Uit interviews die een maand na afloop van de herstelbemiddeling zijn afgenomen, blijkt dat slachtoffers minder optimistisch zijn: '29% van de deelnemende slachtoffers zegt te denken dat de bemiddeling hieraan bijdraagt, tegen 44% die het hiermee oneens is' (p. 132). Ook de items die in de overeenkomst zijn opgenomen, wijken sterk af van Shaplands onderzoek: er zijn relatief veel afspraken over de toekomstige omgang met elkaar (40%) en over financiële compensatie (33%). Er zijn relatief weinig afspraken waarin beloften worden gedaan richting tegenpartij (p. 143). Deze verschillen zijn waarschijnlijk toe te schrijven aan het feit dat het Nederlandse onderzoek voornamelijk betrekking heeft op zaken met relatief lichte delicten en zaken waarin de deelnemers elkaar kennen en met elkaar verder moeten. Ook de invalshoeken van de onderzoeken verschillen van elkaar: in het Intervict onderzoek is vooral naar sociaalpsychologische indicatoren gekeken zoals de emotionele verwerking van het delict en het gevoel erkenning te hebben verkregen.

3 De ‘gun-factoren’

Op basis van ontmoetingen die in Zuid-Afrika in het kader van het Waarheids- en Verzoeningsprogramma (TRC: Truth & Reconciliation Commission) plaatsvonden, concludeert de psychologe Gobodo dat ‘empathisch herstel’ een meer geschikte term is dan vergeving om het antwoord van het slachtoffer op de expressie van verontschuldiging van de dader te duiden. In meer algemene zin spreekt er een zorg voor de ander uit. Het gaat volgens Gobodo om een ‘desire-to-care-for-the-other’-aspect van empathie: de reactie van het slachtoffer wordt gekenmerkt door een wens om de berouwvolle dader te ‘redden’ (Gobodo, 2018: 115).¹³ Getuige zijn van het leed van de ander, en bereid zijn die te ervaren, laat een zekere mate van zorg ontstaan; een zorg dat de dader zijn leven opnieuw opbouwt en heropgenomen wordt in de samenleving. Dit zorgelement van empathie is het resultaat van het voor de geest kunnen halen en begrijpen van ander-mans ervaring.

We zouden – vervolgt Gobodo – de aandacht dienen te verschuiven van vergeving en verzoening, concepten die een doeleind impliceren, naar het concrete ervaren van noden en behoeften, en dat is noodzakelijkerwijs modderig, ongrijpbaar, gecompliceerd en onvoorspelbaar. Veel van wat gebeurt tijdens ontmoetingen blijft impliciet en onduidelijk en kan niet zomaar als vergeving worden begrepen (idem: 119). Ook ‘afsluiting’ en ‘achter je laten’ zijn haars inziens verkeerde termen in de context van de TRC-ontmoetingen. Wel is duidelijk dat de maalstroom van negatieve gevoelens gedurende de bijeenkomsten aan kracht verliest. Empathisch herstel duidt op een breder perspectief van verantwoordelijkheid nemen, een gevoel van solidariteit en de bereidheid om vertrouwen op te bouwen.

Clementie

De interpretatie van Gobodo is van belang voor een goed begrip van de ontmoetingen, maar ik zou toch verfijningen willen aanbrengen. Zo kan de wens om berouwvolle daders te ‘redden’ binnen het frame van clementie worden geplaatst.¹⁴ Clementie kan worden opgevat als compassie met de dader, resulte-

13 Het gaat hier strikt genomen niet om empathie (het vermogen je in een ander in te leven), maar om compassie (actie nemen om het lijden van de ander te verminderen) (zie Goetz e.a., 2010).

14 Clementie en genadigheid (*mercy*) worden hier als goeddeels elkaar overlappende begrippen gezien.

rend in een (gedeeltelijk) afzien van de claim (de hele) straf te eisen.¹⁵ We dienen ons daarbij rekenschap te geven van de kenmerken van de dader en de omstandigheden waarin hij verkeert (Tasioulas, 2003). Het gaat om een benadering die niet als discretionair moet worden uitgelegd (als een 'gift'), zoals vaak wordt aangenomen, noch kan deze compassie als iets 'particuliers' worden opgevat dat buiten de beginselen van rechtvaardigheid zou vallen. Want clementie is gevoelig voor de vraag wie verlichting van leed verdient. Vaak gaat die zorg uit naar daders die coöperatief en te vertrouwen zijn, maar met sociale moeilijkheden kampen. Of naar daders die zelf niet of minder verantwoordelijk zijn voor de precaire situatie van waaruit het wangedrag plaatsvond. Clementie beoogt dus onverdiend leed of nood te remediëren.¹⁶

Dit aspect van 'verdiende compassie' maakt duidelijk dat het – anders dan bij vergeving het geval is – niet om kwijtschelding gaat.¹⁷ Clementie kan worden geduid als een tegemoetkomen in termen van (ver)gunnen, toestaan en fiatteren. Ook: zich onthouden iets rechtens te claimen ('forbearance'). Dat gunnen is voorwaar-

15 'Mercy amounts to the exercise of forbearance or compassion: demanding less than the full extent of severity or recompense due to ...wrongful acts or omissions' (Cornwell, 2014: 58). Een complicatie is dat traditionele clementie (kenmerkend voor de antieke tijd) als een onafhankelijke deugd doorging, los van rechtvaardigheid (vandaar: genade voor recht laten gelden). Het gaat dan – zoals voor onvoorwaardelijke vergeving geldt – om een 'act of grace', om liefdadigheid. Om die reden is clementie doorlopend bekritiseerd, vooral door vergeldingsdenkers: clementie faalt daders te geven wat zij verdienen (voor een overzicht zie Van Stokkom, 2013). Naast deze traditionele opvatting van clementie kan de term worden opgevat als zorg voor het welzijn van de dader, in termen van 'verdiende compassie' (het geloof dat de persoon in kwestie geen nood verdient, hij is niet geheel verantwoordelijk voor de ellendige toestand waarin hij verkeert; zie Ben Ze'ev, 2000). In tegenstelling tot de persoonlijke clementie (welke een *act of grace* is, een gift) gaat het hier om clementie die de verplichting met zich meebrengt te beoordelen welke strafverlichting verdiend en proportioneel is. Van belang is verder het onderscheid tussen billijkheid en clementie. Beide beogen strafreductie, maar vanuit een ander perspectief: billijkheid vanuit maatwerkrecht, clementie vanuit – zoals gezegd – een compassiegestuurde beoordeling: een verdiend afzien van de volle straf (Brien, 1998; Tasioulas, 2003).

16 Rechters hebben dan ook een verplichting om in geëigende zaken clementie te verlenen ('straffen met mate') (Brien, 1998; Tasioulas, 2003). Veel rechtsdogmatici – vooral binnen de kring van 'just deserts' – kritiseren deze gedachtegang en vinden dat 'mercy' geen plek hoort te hebben in de straftoemeting. Volgens Duff betekent 'mercy' een onrechtmatige inmenging in de vaststelling van de straf. De claims van compassie zouden strijdig zijn met de eisen van rechtvaardigheid. In uitzonderlijke gevallen kan de rechter (niet als rechter maar als 'menselijk persoon') daarvan afwijken: hij laat zijn discretie gelden (zie Van Stokkom, 2013). De rechtspraktijk geeft evenwel een ander beeld: zo zijn clementie en berouw structurele onderdelen van de straftoemeting (Proeve & Tudor, 2010; Jacobson & Hough, 2007). In Nederland is de discussie over beginselen van strafvermindering nooit goed van de grond gekomen (zie Kelk, 1994, 2001).

17 Bovendien, 'persoonlijke vergeving' lijkt moeilijker aan te sluiten op rechtvaardigheid. Dat geldt vooral voor onvoorwaardelijke vergeving welke louter betrekking heeft op een innerlijk proces van verwerking en beeldvorming over de dader. Er is geen sprake van een balansherstel. Wel wordt de dader toegestaan een nieuwe start te maken. Het gaat om een extra, een geschenk. In het geval van voorwaardelijke vergeving kan de balans wel worden hersteld: de kwijtschelding volgt op de erkenning van schuld en berouw.

delijk en duidt op een machts- of gezagsverhouding.¹⁸ In de herstelconferentie verkeert het slachtoffer in die positie, aangevuld met zijn vertrouwelingen. Het slachtoffer hoeft de schuld die de dader heeft niet (geheel en al) op te eisen. Uit oogpunt van rechtvaardigheid kan dat onverdiend en te hard zijn. Het slachtoffer kan – bijvoorbeeld als de dader coöperatief is maar gebukt ging onder een ellendige thuissituatie – akkoord gaan met een gering(er) bedrag (soms een ‘symbolisch’ bedrag). De zorg om het welzijn van de dader kan het slachtoffer er dus toe bewegen zich uit te spreken voor een minder zware sanctie.

Tolerantie

Naast clementie kunnen we nog twee andere vormen van ‘gunnen’ onderscheiden. Ten eerste oordelen we in de regel minder streng wanneer de dader een eenmalige misstap heeft gemaakt. We gunnen de ‘first offender’ een nieuwe kans. Dat wordt wel geduid als ‘grotere tolerantie’: de misstap van de dader wordt eerder door de vingers gezien. Von Hirsch (2001) spreekt in dit verband over een ‘lapse’, een incidentele misstap. We zouden volgens hem sympathiseren met jonge daders die weliswaar een fout hebben gemaakt, maar van wie verwacht mag worden dat zij de gangbare normen wel leren onderschrijven. We hebben daarbij aandacht voor ‘human frailty’, de feilbare kanten van het handelen van jonge mensen.¹⁹

Geredeneerd vanuit de herstelrechtelijke ontmoeting: het slachtoffer kan geloven dat het een eenmalige uitglijder betrof en dat het misdrijf eerder uit onnadenkendheid voortkwam. De dader was niet zichzelf. De vertrouwenswaardigheid van de dader is in wezen niet aangetast. Bovendien, het slachtoffer vertrouwt erop dat hij de les ter harte neemt. Hij zou de afkeuring tot zich door moeten laten dringen en niet uit het oog mogen verliezen. Op die voorwaarde krijgt hij een nieuwe kans.²⁰ Ten slotte speelt mee dat slachtoffers tijdens de ontmoeting merken dat de jonge dader in wezen een kwetsbaar en machteloos persoon is. Voor veel slachtoffers is dat reden hun woede te laten varen en een zorg te ontwikkelen om de jonge dader in bescherming te nemen (Leest, 2001).

Respect voor berouw en gedragsverandering

Een laatste vorm van gunnen heeft betrekking op daders die zich hebben verontschuldigd en berouw hebben getoond. Een dader die berouwvol is, luistert naar zijn geweten en vertoont de geëigende reactie op het verwijt kwalijk te hebben gehandeld. Dat berouw wijst op een positief moreel vermogen, een commitment om zich voortaan aan de regels te houden. Omdat de dader erkent dat hij kwalijk

18 Clementie wordt in feite uitgeoefend *de haut en bas* (Lacey & Pickard, 2015). Vergelijk het machtsaspect van tolerantie: degene die iets of iemand verdraagt, heeft ook de mogelijkheid anders te beslissen over het afkeurenswaardige gedrag in kwestie. Ook dan gaat het om vergunnen en veroorloven.

19 Problematisch is dat Von Hirsch het principe van grotere tolerantie toekent aan de hele categorie jeugdige daders, ongeacht persoonskenmerken als een coöperatieve instelling.

20 Clementie lijkt dit ‘agency-aspect’ te missen: lijdende daders zijn immers niet echt moreel benaderbaar. Ze zijn primair betrokken op hun eigen zorgen, niet op de schade die zij hebben veroorzaakt.

heeft gehandeld en dat hij andermans rechten voortaan zal respecteren, verdient hij ons moreel respect (Proeve & Tudor, 2010). Bovendien, berouw impliceert een directe weerlegging van de boodschap van minachting die het wangedrag uitzendt en daarmee wordt het onrecht verminderd. Voor berouwvolle daders die veel moeite doen schade te vergoeden en/of te werken aan hun gedrag ligt daarom een mildere behandeling in de rede (London, 2011: 121).²¹

Tijdens de ontmoeting zal het slachtoffer gespitst zijn op de motivatie van de dader: toont hij werkelijk interesse en committeert hij zich aan het herstelplan? Heeft hij reële voornemens een opleiding af te ronden en/of werk te zoeken? Laat hij blijken geen contact meer op te nemen met 'verkeerde vrienden'? Daarbij gaat het slachtoffer ook af op zijn competenties, bijvoorbeeld heeft hij voldoende zelf-inzicht en zelfkritiek? Dat is van belang om de mogelijkheid van gedragsverandering in te schatten.

Resumerend, er zijn in deze paragraaf drie vormen van 'gunnen' onderscheiden: de 'verdiende compassie' die gerelateerd is aan de netelige toestand waarin de dader zich bevindt (clementie), een incidenteel falen dat (deels) door de vingers wordt gezien (tolerantie) en respect voor de berouwvolle dader die zich aan een herstelplan heeft verplicht. De eerste factor duidt erop dat het slachtoffer oog heeft voor de nood van de dader. Hij of zij is bereid af te zien van de claim dat de hele straf zou moeten worden opgelegd, meestal gebaseerd op het gevoel dat de dader compassie verdient: hij is in de steek gelaten, heeft een problematische thuissituatie, maar is in wezen coöperatief. De tweede factor heeft betrekking op het geloof dat de coöperatieve dader een eenmalige fout heeft begaan. Het slachtoffer gelooft dat hij in staat is een les te leren uit zijn misstap en geeft hem een nieuwe kans. De derde 'gunfactor' is gebaseerd op respect voor het berouw van de dader en zijn (veronderstelde) commitment aan de herstelafspraken. Het slachtoffer is bereid minder straf te verlangen of geeft de voorkeur aan een constructief sanctietraject.

Bij alle drie factoren spelen een zekere compassie en zorg voor de dader een rol. Slachtoffers kunnen zich herkennen in de persoon van de dader en hebben de indruk dat de dader coöperatief is. Niettemin zal de derde factor zwaar wegen bij de bereidheid van het slachtoffer om milder over de dader te oordelen. In dat geval heeft de dader niet alleen verontschuldigen aangeboden, maar zich ook gecommitteerd aan herstel. Het slachtoffer gelooft in de oprechte motieven van de dader en heeft het gevoel dat vertrouwen is hersteld of kan worden hersteld. Het commitment van de dader kan het slachtoffer ertoe bewegen een mild standpunt in te nemen: de volle straf moet worden voorkomen om een hersteltraject te laten slagen. Daarbij speelt vooral een zorg om resocialisatie en gedragsverandering van de dader.

21 Veel vergeldingsdenkers, onder wie Murphy, menen dat berouw een relevante reden is voor strafreductie, hoewel er veel problemen samenhangen met de oprechtheid ervan. Gaat de verontschuldiging wel gepaard met vernederende en pijnlijke gevoelens? Indien zo, zou die expressie de krenking van het slachtoffer kunnen verzachten (Murphy, 2012: 175; ook Smith, 2016).

4 Toekomstgericht ‘recht doen’: rehabilitatie

De bevindingen die in paragraaf 2 zijn gepresenteerd, noodzaken tot een aanpassing van de gebruikelijke visie op de behoeften van slachtoffers. Niet zozeer materieel herstel, maar veel eerder symbolisch herstel staat voorop, en wel in termen van verontschuldigen en zorg om gedragsverandering. Slachtoffers zien inspanningen om gedrag te veranderen als een bevestiging van de aangeboden verontschuldiging. Bovendien – zie paragraaf 3 – laten zij zich dikwijls leiden door compassie, de intuïtie dat de dader een minder zware of andersoortige sanctie verdient. Ze vinden dat de dader de kans moet krijgen aan zijn gedrag te werken en achten een straf die dat verhindert niet opportuun. Dit kan begrepen worden als een zorg om rehabilitatie.

Binnen de gebruikelijke penologische theorieën en onderzoeken over recidivevermindering worden die aspecten vrijwel nooit meegenomen. Alleen de preventieve logica telt. De ervaringen van slachtoffers in herstelgerichte ontmoetingen leren echter dat rehabilitatie primair kan worden begrepen als ‘recht doen’: de dader neemt verantwoordelijkheid op zich om het slachtoffer iets te bieden dat tegemoetkomt aan wat hij of zij wenst, en wel verbetering van zijn gedrag (Shapland e.a., 2007: 518). Dat kan wellicht als kern van toekomstgericht ‘recht doen’ worden gezien: erop kunnen vertrouwen dat kwalijk gedrag zich niet meer zal voordoen.²²

Dat noopt tot een breder concept van rechtvaardigheid dat vormen van compassie insluit. Sommigen spreken in dat verband over een holistische rechtvaardigheid waarvan vergelding maar één element is. Anderen spreken over ‘shalom’, een begrip van rechtvaardigheid dat ook pacificatie insluit (Zehr, 2002; zie ook Marshall, 2012). In die brede visie is ook aandacht voor de verwachtingen en behoeften van de betrokkenen, hun morele gevoelens en de sociale omstandigheden waarin zij verkeren. Het gaat dus niet om een ‘rebalancing of the scales’ die in het gangbare (straf)recht vooropstaat, of het nu vergelden betreft (betaald zetten) of terugbetalen (inspanningsverplichtingen op je nemen). Binnen de brede opvatting kan en mag recht doen niet worden beperkt tot de formele waarden van het rechtsproces zoals gelijkheid en consistente afhandeling van zaken waarover de professionele spelers waken. Dat komt immers lang niet altijd tegemoet aan de behoeften van de betrokken personen en kan door slachtoffers en daders zelfs als onrecht worden ervaren. Noch volstaat de vergeldingslogica van de verdiende straf. Die logica suggereert ten onrechte dat uitsluitend straf de morele last en de krenking van slachtoffers kan verlichten. Het ethos van retributie is ongevoelig voor wat partijen nodig hebben in termen van achter zich laten van de last van het verleden en moreel herstel zien te bereiken (Van Stokkom, 2016).

22 Ook bij burgers staat deze zorg voorop. Uit studies naar strafopvattingen blijkt dat er in de ogen van het publiek pas daadwerkelijk recht is gedaan wanneer de dader begrepen heeft wat hij het slachtoffer heeft aangedaan en dat hij voornemens is zijn gedrag te veranderen. Een eenzijdig opgelegde punitieve last (alsmede de eenzijdige veroordeling) lijkt daaraan niet tegemoet te kunnen komen (Funk e.a., 2015; McGeer & Funk, 2017). We kunnen daaruit opmaken dat het ‘volksgeweten’ niet eenzijdig punitief van aard is. Mensen stellen niet uitsluitend vergeldende motieven voorop, integendeel, zij zijn vooral bezorgd of de terechthoofding effectief is geweest.

Rehabilitatie kan dus als een toekomstgerichte vorm van ‘recht doen’ worden gezien. Dat geldt uiteraard ook voor de morele genoegdoening aan slachtoffers, waardoor zij hun respect en waardigheid kunnen hervinden. Morele genoegdoening – het symbolische herstel – heeft onder meer betrekking op de ervaring dat de dader het misdrijf erkent, dat hij daarover de volle waarheid spreekt, zich verontschuldigt en belooft niet wederom zo te handelen. Het gaat ook om vindicatie: het bewijs dat je in je recht staat en dat je van een slechte naam bent gezuiverd (Van Stokkom, 2016). Volgens Blad (2011) kan er in twee opzichten over ‘moreel herstel’ worden gesproken:

‘Enerzijds kan de dader zich “herstellen” (rehabiliteren!) door zich de misdaad en de verantwoordelijkheid daarvoor actief toe te eigenen en op basis daarvan genoegdoening aan het slachtoffer na te streven. In morele zin betekent dit dat de dader aangeeft zich niet te willen laten definiëren door het delict. (...) Anderzijds wordt door de erkenning, het berouw en de op genoegdoening gerichte activiteiten van de dader ook het slachtoffer als het ware “moreel hersteld”.’

Ik richt me hier echter op rehabilitatie. Zoals gezegd, het slachtoffer wenst dat de dader commitment toont om gedrag te veranderen. De dader zou zich moeten verplichten tot een respectabele levenswandel: andere personen in hun waarde laten. Hij zou moeten laten zien dat hij een goed persoon is en dat hij anderen geen schade meer zal berokkenen. Het gaat hier om een belangrijk aspect van rechtvaardigheid, omdat het tegemoetkomt aan de behoeften van het slachtoffer: erop kunnen rekenen dat geen inbreuk meer zal worden gemaakt en dat onrecht niet opnieuw zal plaatsvinden. En wanneer slachtoffer en dader met elkaar verder moeten: weten dat je voortaan goed behandeld wordt en dat de dader respectvol gedrag toont. Dat verschaft vertrouwen, een geloof dat het goed komt; mogelijk biedt dat uitzicht op een betere relatie.

Ook wanneer conflicten in het alledaagse leven worden bijgelegd – op school, op het werk of in de buurt – is dat herkenbaar (Braithwaite, 2004). De participanten van buurtbemiddeling vinden het van belang dat de overlastgever zich committeert aan goed gedrag. Wanneer hij zich aan de afspraken houdt – bijvoorbeeld geen geluidsoverlast veroorzaken of agressieve communicatie nalaten – hebben ze het gevoel dat recht is gedaan. Dat geldt ook voor de creatieve, op maat toegesneden remedies die in het kader van Eigen Kracht Centrale worden gemaakt. Bijvoorbeeld toewerken naar een zorg- en beschermingsplan voor geïntimideerde gezinsleden en afspraken maken met familieleden om wekelijks te checken.

Ten slotte, het is van belang morele rehabilitatie te onderscheiden van preventie. Preventieve interventies zoals het doorlopen van een standaard anti-agressietraining, hebben lang niet altijd oog voor de morele responsiviteit van de dader: de manier waarop hij zich heeft verplicht en gecommitteerd, de manier waarop hij verantwoordelijkheid neemt. Voor slachtoffers – en het publiek – is dat juist van groot belang: pas dan wordt een ‘recht doen’ ervaren. Rehabilitatie heeft dus niet primair betrekking op het bewerkstelligen van recidivevermindering door het aanreiken van kant-en-klare en effectieve (‘evidence based’) trainingspro-

gramma's of het voorzien in wonen en werk. Bij 'recht doen' staat niet het 'welfare'-aspect van rehabilitatie voorop, maar de morele responsiviteit van de dader.²³

5 Conclusie

Vergeving is van groot belang om een punt te kunnen zetten achter boze en wrok-kige gevoelens. Je kunt de dader weer als menselijk persoon zien en je kunt de regie over je leven herwinnen. Vergeving is dan ook niet voor niets een centrale waarde in het ethos van het herstelrecht. Niettemin, tijdens de herstelrechtelijke ontmoetingen doen uitgesproken vormen van vergeving zich zelden voor. Die ontmoetingen lijken daarom geen interpersoonlijk ritueel van verontschuldiging en vergeving te bieden. Eerder zien we een andere morele dynamiek: de verontschuldiging maakt begrip en goodwill bij het slachtoffer los. Dat illustreert dat slachtoffers ook zonder vergevingsgezindheid de dader als een moreel persoon kunnen erkennen (vergelijk Gobodo, 2018; ook Eisikovits, 2012).

Een andere vaststelling is – en daarover bestond al veel consensus – dat bij slachtoffers niet de wens van compensatie voor materieel verlies vooropstaat. Zij willen primair erkenning. Nadat de dader zich heeft verontschuldigd en laat blijken dat hij fout zat, wensen velen de dader te helpen om in het vervolg af te zien van misdaad. Daarbij spelen compassie en zorg een voorname rol, culminerend in bijvoorbeeld het gunnen van een nieuwe kans of de wens dat de dader zich rehabiliteert en daarom een sanctie verdient die daaraan tegemoet kan komen. De deelnemende slachtoffers blijken dus bepaald niet wraakzuchtig te zijn (Doak & O'Mahony, 2006).²⁴

Verder blijkt toekomstgericht recht doen voor de slachtoffers van groot belang te zijn. Waardeherstel en de zorg dat de dader het goede pad op gaat, daar draait het om. Die zorg om rehabilitatie lijken slachtoffers belangrijker te vinden dan balansherstel. Recht doen kan dus wel degelijk – anders dan vergeldingsdenkers menen – in een zorgperspectief worden geplaatst: een dader die wil werken aan zijn gedrag, vaak in een situatie van onmacht en sociale deprivatie, verdient steun (zie daarvoor o.a. Masters & Smith, 1998; Leest, 2004).

Het voorgaande noopt ertoe een aantal theoretische aannames nog eens expliciet te formuleren:

- In herstelrechtelijke ontmoetingen draait het om symbolisch herstel: waardeherstel en morele erkenning.
- De verontschuldiging roept primair begrip en goodwill op, geen vergeving.

23 Overigens, ook het bieden van effectieve hulp en therapie aan het slachtoffer zou niet zozeer in termen van recht doen moeten worden begrepen. De behoefte aan recht doen en zich goed en 'heel' voelen lopen weliswaar in elkaar over, maar het aanbieden van producten en diensten die een therapeutisch effect moeten bewerkstelligen (counseling; training) past in de logica van veiligheid en geestelijke gezondheid; de logica van recht doen heeft echter primair betrekking op moreel herstel in termen van autonomie en waardigheid.

24 Uiteraard is dat mede een gevolg van zelfselectie: slachtoffers die vast blijven houden aan hun boosheid zullen niet snel voor deelname aan een herstelrechtelijke ontmoeting kiezen.

- Op grond van zijn coöperatieve houding en zijn commitment om zijn gedrag te veranderen gunnen slachtoffers de dader een sanctietraject dat bijdraagt aan gedragsverandering en/of nemen zij genoegen met een minder hoge schadevergoeding.
- Compassie en zorg maken integraal deel uit van recht doen.
- Slachtoffers plaatsen toekomstgericht recht doen voorop, waartoe ook de rehabilitatie van de dader behoort.

Deze assumpties zijn verwoord op grond van de filosofische en sociaalwetenschappelijke literatuur die in dit artikel is besproken. Veel aspecten zijn ontleend aan de bevindingen van Shapland. Uiteraard zouden die assumpties nader onderzocht en getoetst moeten worden. Ongetwijfeld zullen bemiddelingsgesprekken rondom relatief lichte delicten andere resultaten laten zien. Vermoedelijk zal er in die context minder zorg uitgaan naar rehabilitatie van de dader.

Brede rechtvaardigheid ligt moeilijk bij strafrechtsgeleerden die menen dat rechtvaardigheid consistent en voorspelbaar straffen behelst. Soms wordt het herstelrecht verweten een ‘anti-justice agenda’ te hebben, omdat de ‘verdiende staf’ vierkant zou worden afgewezen. Herstelrechtelijke procedures zouden een ‘justice-frustrating effect’ voortbrengen, omdat identieke daders die identieke daden plegen andere sancties krijgen toebedeeld of anders behandeld worden (Robinson, 2003: 381). Die retoriek gaat er geheel aan voorbij dat rechtvaardigheid niet kan worden gereduceerd tot de verdiende proportionele straf alleen. Alle aspecten van ‘verdiend zijn’ moeten worden meegewogen, ook aspecten die samenhangen met de specifieke situatie waarin de dader verkeert en zijn morele responsiviteit: verdiende matiging van straf, verdiende hulp, verdiend ontzien worden, enzovoort. Niettemin brengt de herstelrechtelijke gunfactor risico’s met zich mee. Er kan teleurstelling bij slachtoffers ontstaan wanneer zij merken dat daders onvoldoende betrokken zijn of de indruk hebben dat zij de afspraken niet zullen nakomen (Shapland e.a., 2011: 159; Cleven e.a., 2015; Daly, 2003). Een verwant kritisch punt is dat de dader te veel kan worden gegund. Wanneer hij coulant wordt behandeld, kan hij menen dat zijn gedrag door de vingers wordt gezien. Voor sommigen zal dat misschien een vrijbrief zijn om door te gaan met kwalijk gedrag. Hij kan er ook een spelletje van proberen te maken: inspelen op compassie of commitment veinzen. Daarmee zijn enkele (potentiële) ondeugden van het herstelrecht genoemd. Echter, die ondeugden vallen ongetwijfeld in het niet bij die van een louter vergeldend recht.

Literatuur

- Acorn, A.E. (2004) *Compulsory Compassion: A Critique of Restorative Justice*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Allais, L. (2009) Wiping the Slate Clean: The Heart of Forgiveness. *Philosophy and Public Affairs*, 36(1), 33-68.

- Anderson, P.S. (2016) When Justice and Forgiveness Come Apart: A Feminist Perspective on Restorative Justice and Intimate Violence. *Oxford Journal of Law and Religion*, 5(1), 113-134.
- Bennett, C. (2003) Is Amnesty a Collective Act of Forgiveness?. *Contemporary Political Theory*, 2(1), 67-76.
- Ben Ze'ev, A. (2000) Why do I feel bad when you feel bad? Pity, compassion, and mercy. In: *The subtlety of emotions* (p. 327-352). Cambridge, MA: MIT Press.
- Blad, J.R. (2011) Het sanctieconcept van het herstelrecht. *Sancties: tijdschrift over straffen en maatregelen*, 4, 232-250.
- Braithwaite, J. (2002) *Restorative Justice and Responsive Regulation*. Oxford University Press.
- Braithwaite, J. (2004) Doing Justice Intelligently in Civil Society. *Journal of Social Issues*, 62(2), 393-409.
- Brien, A. (1998) Mercy Within Legal Justice. *Social Theory and Practice*, 24(1), 83-110.
- Chapman, T. & A. Chapman (2016) Forgiveness in Restorative Justice: Experienced but not Heard?. *Oxford Journal of Law and Religion*, 5(1), 135-152.
- Cleven, I. e.a. (2015) *De rol van herstelbemiddeling in het strafrecht. Eindrapportage onderzoek pilots herstelbemiddeling*. Den Haag: WODC.
- Cornwell, D.J. (2014) *Mercy. A Restorative Philosophy*. Sheffield: Waterside Press.
- Daly, K. (2003) Mind the Gap: Restorative Justice in Theory and Practice. In: A. Von Hirsch, e.a. (eds.), *Restorative and criminal justice: competing or reconcilable paradigms?* (p. 219-236). Oxford UK: Hart Publishing.
- Doak, J. & D. O'Mahony (2006) The vengeful victim? Assessing the attitudes of victims participating in restorative youth conferencing. *International Review of Victimology*, 13, 157-178.
- Eisikovitz, N. (2012) Sympathy and inseparability. In: B. van Stokkom e.a. (eds.), *Public Forgiveness in Post-Conflict Contexts* (p. 125-139). Cambridge/Antwerp: Intersentia.
- Exline, J.J. e.a. (2003) Forgiveness and justice: a research agenda for social and personality psychology. *Personality and Social Psychology Review*, 7(4), 337-348.
- Funk, F. e.a. (2014) Get the message: punishment is satisfying if the transgressor responds to its communicative intent. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 40(8), 986-997.
- Gobodo-Madikizela, P. (2018), Forgiveness is 'the wrong word': Empathic Repair and the Potential for Human Connection in the Aftermath of Historical Trauma. In: M. Leiner & C. Schliesser (eds.), *Alternative Approaches in Conflict Resolution* (p. 111-123). Palgrave Macmillan.
- Goetz, J.L. e.a. (2010) Compassion: An Evolutionary Analysis and Empirical Review. *Psychological Bulletin*, 136(3), 351-374.
- Govier, T. & C. Hirano (2008) A Conception of Invitational Forgiveness. *Journal of Social Philosophy*, 39(3), 429-444.
- Griswold, C.L. (2007) *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacobson J. & M. Hough (2007) *Mitigation: The Role of Personal Factors in Sentencing*. Prison Reform Trust.
- Kelk, C. (2001) De persoon van de dader: 'Fortiter in re, suaviter in modo'. *Straftoemetings-bulletin*, 2, 33-40.
- Kelk, C. (1994) Van clementie tot compensatie met leed uit anderen hoofde. In: M. Verpaalen (red.), *Druk en Tegendruk* (p. 51-70). Arnhem: Gouda Quint.
- Lacey, N. & H. Pickard (2015) To Blame or to Forgive? Reconciling Punishment and Forgiveness in Criminal Justice. *Oxford Journal of Legal Studies*, 35(4), 665-696.

- Leest, J. (2001) Recht gedaan, recht gevoeld. Een zorgethisch argument voor herstelrecht. In: H. Boutellier e.a., *De straf voorbij. Morele praktijken rondom het strafrecht* (p. 64-73). Amsterdam: SWP.
- London, R. (2011) *Crime, Punishment, and Restorative Justice: From the Margins to the Mainstream*. Boulder/London: First Forum Press.
- Marshall, C.G. (2012) *Compassionate justice*. Eugene OR: Cascade Books.
- Masters, G. & D. Smith (1998) Portia and Persephone Revisited. Thinking About Feeling in Criminal Justice. *Theoretical Criminology*, 2(1), 5-27.
- McGeer, V. & F. Funk (2017) Are 'optimistic' theories of criminal justice psychologically feasible? The probative case of civic republicanism. *Criminal Law and Philosophy*, 11(3), 523-544.
- Murphy, J. (2012) *Punishment and the Moral Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peachey, D.E. (1992) Restitution, Reconciliation, Retribution: Identifying the Forms of Justice People Desire. In: H. Messmer & H-U Otto (eds.), *Restorative Justice on Trial* (p. 551-557). Dordrecht: Kluwer.
- Pettersen, T. (2012) Conceptions of Care: Altruism, Feminism, and Mature Care. *Hypatia*, 27(2), 366-389.
- Peterson-Armour, M. & M.S. Umbreit (2005) The paradox of forgiveness in restorative Justice. In: E.L. Worthington (ed.), *The Handbook of Forgiveness* (p. 491-502). New York: Routledge.
- Presser, L. & C.A. Hamilton (2006) The Micropolitics of Victim-Offender Mediation. *Sociological Inquiry*, 76(3), 316-342.
- Proeve, M. & S. Tudor (2010) *Remorse. Psychological and Jurisprudential Perspectives*. Farnham: Ashgate.
- Retzinger, S.M. & Th.J. Scheff (1996) Strategy for Community Conferences: Emotions and Social Bonds. In: B. Galaway & J. Hudson (eds.), *Restorative Justice: International Perspectives*. New York: Criminal Justice Press.
- Robinson, P. (2003) The Virtues of Restorative Processes, The Vices of 'Restorative Justice'. *Utah Law Review*, 1, 375-388.
- Shapland, J. (2016) Forgiveness and Restorative Justice: Is It Necessary? Is It Helpful?. *Oxford Journal of Law and Religion*, 5(1), 94-112.
- Shapland, J. e.a. (2006) Situating Restorative Justice Within Criminal Justice. *Theoretical Criminology*, 10(4), 505-532.
- Shapland, J. e.a. (2011) *Restorative Justice in Practice*. London: Routledge.
- Sigler, M. (2016) Equity, not Mercy. In: C. Flanders & Z. Hoskins (eds.), *The New Philosophy of Criminal Law* (p. 231-248). London: Rowman & Littlefield.
- Smith, N. (2016) Dialectical Retributivism: Why Apologetic Offenders Deserve Reductions in Punishment Even Under Retributive Theories. *Philosophia*, 44, 343-360.
- Stokkom, B. van (2013) Tempering Justice with Compassion: Rationales of Personal Mitigation in Sentencing. In: D.J. Cornwell, J. Blad & M. Wright (eds.), *Civilising Criminal Justice. An International Restorative Agenda for Penal Reform* (p. 255-266). Sheffield: Waterside Press.
- Stokkom, B. van (2018) Jonge ouders: worstelen met sorry-zeggen. Is oprecht spijt betuigen doenlijk?. *Tijdschrift voor Herstelrecht*, 18(1), 38-52.
- Stokkom, B. van e.a. (2012) Public forgiveness: Theoretical and practical perspectives. In: B. van Stokkom e.a. (eds.) *Public Forgiveness in Post-Conflict Contexts* (p. 1-19). Cambridge/Antwerp: Intersentia.
- Strang, H. (2002) *Repair or revenge. Victims and restorative justice*. Oxford: Oxford University Press.

- Tasioulas, J. (2003) 'Mercy'. *Proceedings of the Aristotelian Society*, CIII, 101-132.
- Umbreit M.S. (2001) *The Handbook of Victim Offender Mediation*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Von Hirsch, A. (2001) Proportionate sentences for Juveniles. How different than for Adults?. *Punishment and Society*, 3(2), 221-236.
- Zehr, H. (2002) *The Little Book of Restorative Justice*. Intercourse PA: Good Books.

Vergeving en heel worden na afloop van zware geweldsdelicten

David L. Gustafson

Inleiding

De geschiedenis heeft een aantal opmerkelijke verhalen voortgebracht over de rol van vergeving. In de *Ilias* van Homerus ontmoet de rouwende vader Priamus, Koning van Troje, de krijger Achilles, die zijn zoon Hector heeft vermoord en het lichaam afgrijselijk heeft onteerd. De twee raken in gesprek en huilen, en in een tot op het heden volkomen unieke scène in de Griekse literatuur pakt Priamus de handen die zijn zoon vermoord hebben en kust ze.¹ De Bijbel toont ons het verhaal van Jezus aan het kruis die, terwijl hij naakt en alleen doodsangsten uitstaat, het uitschreeuwt: 'Vader vergeef het hun, want ze weten niet wat ze doen' (Lucas 23:24). Er is het verhaal van Genghis Khan, die bij militaire campagnes resulterend in een meedogenloze afslachting van duizenden burgers tijdens zijn Euraziatische veroveringen het leven spaart van Jamukha, de leider van een opstand tegen hem. Nelson Mandela, de voorvechter van de anti-apartheid, wordt na het doorbrengen van 27 jaar in een gevangenis het hoofd van de African National Congress en vervolgens wordt hij verkozen als president van Zuid-Afrika. In beide rollen heeft Mandela consistent de behoefte aan verzoening benadrukt en wist vergeving te schenken aan degenen die verantwoordelijk waren voor zijn gevangenneming. Paus Johannes Paulus II werd slachtoffer van een poging tot moord, maar ging – toen hij van de opgelopen schietwonden was hersteld – naar de gevangenis om urenlang te praten met de dader, voor hem te bidden en uiteindelijk vergiffenis te schenken.

Deze voorbeelden beslaan een groot tijdsverloop, maar hebben een belangrijk gemeenschappelijk kenmerk. De personen die ernstig geschaad zijn door de acties van een ander bieden degene die het onrecht heeft aangedaan liever vergiffenis dan te zoeken naar wraak of vergelding, hoewel zij de macht hadden om dit te doen. Steeds ging het om een persoon met macht of status, soms zelfs met de allure van heilige. Men zou op basis van deze voorbeelden kunnen concluderen dat vergeving, hoewel krachtig, prijzenswaardig en voorbeeldig, niet 'de norm' is in situaties waar iemand serieuze schade heeft geleden, maar eerder het voorrecht is van koningen en heiligen. Het argument luidt dat vergeving zich zelden voordoet en dat men vooral niet mag verwachten dat de gemiddelde burger in de hedendaagse samenleving daartoe in staat is. Welnu, op basis van dertig jaar ervaring in het begeleiden van gesprekken tussen slachtoffers en daders voer ik aan

1 Homerus laat Priamus de volgende woorden uitspreken teneinde Achilles te bewegen het lichaam van zijn zoon terug te geven, zodat het respectvol kan worden begraven: 'Ik heb doorstaan wat geen enkele persoon op aarde eerder heeft gedaan – ik zet mijn lippen op de handen van de man die mijn zoon heeft vermoord.'

dat het verlenen van vergiffenis niet zeldzaam is, zelfs niet bij de ergst denkbare strafbare feiten, en dat vergiffenis tevens van grote invloed kan zijn zoals het wordt ervaren door zeer gewone mensen bij het deelnemen aan een slachtoffer-daderbemiddelingsproject.

Het Canadese 'Victim Offender Mediation Program': situering van het onderzoek

Het 'Victim Offender Mediation Program – VOMP' betreft een bemiddelingsproject voor ernstige misdrijven, dat sinds begin van de jaren negentig werd ontwikkeld in British Columbia door de 'Fraser Region Community Justice Initiatives Association' en later werd toegepast in geheel Canada.² In een recent doctoraats-onderzoek bij het Leuvens Instituut voor Criminologie (KU Leuven) werden de processen en uitkomsten bestudeerd zoals die ervaren werden door deelnemende slachtoffers/overlevers en daders/gedetineerden (Gustafson, 2018). In de grote meerderheid van de bestudeerde gevallen (n = 22/25) werd in de beleving van betrokkenen vergiffenis aangeboden (door slachtoffers) en ontvangen (door daders). Het onderzoek, gebruikmakende van een kwalitatieve meervoudige casestudiemethode, richtte zich op 25 willekeurig geselecteerde dossiers uit een populatie die in een periode van tien jaar had deelgenomen aan slachtoffer-daderbemiddeling. In al deze dossiers ging het om personen die, na een vaak lange periode van intensieve voorbereiding, hadden deelgenomen aan een minstens één dag lange dialoog met de desbetreffende tegenpartij, meestal in de gevangenis. De bemiddeling werd uitgevoerd door daartoe opgeleid personeel. Onderhavige bijdrage gaat – op eerder illustratieve wijze – in op slechts één van de onderzoeksvragen van de vermelde doctoraatsstudie, met name hoe verontschuldiging en vergeving een rol spelen in de ervaring van slachtoffers en daders tijdens en na afloop van een dergelijke face-to-face dialoog.

Voor alle duidelijkheid moet van meet af aan vermeld worden dat lang niet alle deelnemers aan bemiddeling (het Canadese VOMP) dit doen om vergiffenis te schenken (of te zoeken). In werkelijkheid starten vele slachtoffers/overlevers vanuit een heel andere vraag, zoals het willen verkrijgen van antwoorden op vragen die onbeantwoord bleven vanwege het strafrechtssysteem. Omdat het programma (VOMP) alleen werkt met de meest gewelddadige gevallen van geweldsdelicten, zoeken sommige deelnemers verlossing van een trauma waaraan ze reeds lang lijden. Van de 34 deelnemende slachtoffers³ beantwoordden 32 personen aan het DSM A-criterium⁴ van de posttraumatische stressstoornis:

- 2 De hier vermelde Association is een non-profitorganisatie, gevestigd in Langley, BC, Canada, waarvan de auteur van deze bijdrage Executive Director is (www.cjibc.org). VOMP richt zich op de therapeutische dialoog tussen getraumatiseerde slachtoffers en nabestaanden (die vaak pas na jaren in staat en bereid zijn de gevolgen van het misdrijf te bespreken) en daders die een (meestal) lange gevangenisstraf uitzitten (www.cjibc.org/victim_mediation).
- 3 Bij de 25 gevalsstudies waren in totaal 34 slachtoffers betrokken (of verwanten van vermoorde slachtoffers).
- 4 In de periode van de registratie was de DSM IV-TR versie van toepassing.

‘A. De betrokkene is blootgesteld aan een traumatische ervaring waarbij beide van de volgende factoren van toepassing zijn:

- 1 betrokkene heeft ondervonden, is getuige geweest van of werd geconfronteerd met één of meer gebeurtenissen die een feitelijke of dreigende dood of een ernstige verwonding met zich meebracht, of die een bedreiging vormde voor de fysieke integriteit van betrokkene of van anderen;
- 2 tot de reacties van betrokkene behoorde intense angst, hulpeloosheid of afschuw.’

Traumatische ervaringen kunnen buitengewoon hardnekkig zijn, waarbij het herbeleven van symptomen – vooral angstgevoelens – voor een lange tijd onverminderd kunnen doorgaan. Judith Lewis Herman (1997: 50) schrijft hierover het volgende:

‘... the very “threat of annihilation” that defined the traumatic moment may pursue the survivor long after the danger has passed. No wonder that Freud found, in the traumatic neurosis, signs of a “daemonic force at work.” The terror, rage, and hatred of the traumatic moment live on in the dialectic of trauma.’

Dit intensieve en persisterende karakter van de traumatische ervaring kenmerkte de dagelijkse leefsituatie van de slachtoffers in dit onderzoek. Voorafgaand aan deelname aan het bemiddelingsprogramma werden 32/34 slachtoffers gediagnosticeerd ofwel met een posttraumatische stressstoornis (21/32 of 65,6%) ofwel als zeer symptomatisch voor een posttraumatische stressstoornis (11/31 of 34,3%). Verder hadden 33/34 (of 97%) een uitgesproken gevoel van secundaire victimisatie en machteloosheid ten gevolge van hun contacten met het formele strafrechtssysteem.

Van de 34 slachtoffers die waren betrokken in deze 25 zaken, was meer dan de helft (20/34) rechtstreeks (persoonlijk) slachtoffer van een verscheidenheid aan delicten zoals aanranding, gedwongen opsluiting, verkrachting, incest en poging tot moord. De overige 14 betroffen familieleden van een vermoord slachtoffer (ouders, kinderen en broers en zussen). Deze slachtoffers/overlevers kwamen uit alle sociale geledingen, met een verscheidenheid aan opleidingsniveau en sociaal-economische status. Het kampen met posttraumatische stress ging voor sommigen gedurende vele jaren gepaard met een verslavingsproblematiek, in een poging de emotionele pijn en verliessituatie het hoofd te bieden. De motivatie om deel te nemen aan bemiddeling verschilde sterk van persoon tot persoon. Voor sommige getraumatiseerden betekende het deelnemen aan bemiddeling een mogelijkheid om zich te verlossen van de aanslepende woede en angst, die zo vernietigend bleek te zijn voor de eigen fysieke en mentale gezondheid. Ongeacht de respons van de dader waren ze geneigd tot vergeving ‘voor hun eigen bestwil’. Sommigen zochten een verlichting van hun diepe pijn en hoopten in het contact met de dader een ervaring te vinden die hen kon helpen zoals dat met anderen was gebeurd. Nog anderen zochten wat ze letterlijk omschreven als ‘genezing’ (‘heel worden’): een nieuwe vorm van traumaherstel, hopen op een toename van vrede en veerkracht voor zichzelf en geliefden. Ten slotte waren sommige deelnemers

(slachtoffers en daders) gemotiveerd in de hoop dat hun betrokkenheid voor altijd invloed zou hebben op ‘de ander’.

Wat de motivatie ook was, de meeste slachtoffers gaven later aan dat ze voor een groot deel hadden gevonden waar ze naar op zoek waren toen ze besloten hadden ‘de ander’ te ontmoeten. Sommigen – zoals ook in het hiernavolgende verhaal – getuigden dat vergiffenis kan leiden tot bevrijding van zichzelf en de daders op een wijze die ze nooit hadden verwacht. Het verhaal dat volgt, is representatief voor de getuigenissen van anderen die gekozen hadden kunnen worden uit de meer dan 1200 verwijzingen naar het VOMP in Canada’s Pacific Region sinds 1990 (of uit de latere verwijzingen naar de ‘Restorative Justice and Victim Services’-afdeling van de ‘Correctional Service of Canada’, sinds het VOMP-model vanaf 2004 werd ‘uitgerold’ over het hele land onder de nieuwe naam ‘Restorative Opportunities’).

Een casusbeschrijving

Op verzoek van de familieleden van een vermoord slachtoffer heeft in de gevangenis een face-to-face ontmoeting plaats met Pierre.⁵ De familieleden waren man en vrouw, die hun 27-jarige zoon, Graeme, hadden verloren door moord. Pierre was één van de zeven mannen die uiteindelijk verantwoordelijk waren voor de moord op Graeme, een naïeve jongeman die verzeild was geraakt in een reeks ongewilde omstandigheden en contacten door het meenemen van veertig kilo cocaïne van Vancouver naar Ottawa, in de hoop snel geld te kunnen maken. Bij het aankomen van de autobus op de eindbestemming liet Graeme zijn bagage – de tassen met cocaïne – achter in het busstation, vrezend dat de politie was getipt en hem stond op te wachten. De tassen kwamen terecht bij de gevonden voorwerpen. De bende die op de levering wachtte, geloofde hem echter niet op zijn woord. Ze ontvoerden Graeme en namen hem mee naar een pakhuis in Montreal waar ze hem gedurende vier dagen afranselden, waarbij hij zo ernstig verwond werd, dat er bloedklonters ontstonden in zijn benen. Uiteindelijk bleken zijn folteraars hem te willen testen op zijn geloofwaardigheid. Hij werd vrijgelaten om in het busstation zijn bagage te gaan ophalen. Het lukte hem inderdaad om de tassen terug te krijgen, waarop hij zich naar het afgesproken punt begaf. Onderweg stortte hij ineens, de bloedklonters hadden zijn longen bereikt. Omstanders riepen de hulpdiensten op en in de ziekenwagen op weg naar de Spoedeisende Hulp onthulde Graeme wat er was gebeurd. Nog voor het bereiken van het ziekenhuis bezweek hij aan zijn verwondingen.

Hoe Graeme uiteindelijk in juli 2005 betrokken raakte bij dergelijke criminele activiteiten bleef een mysterie. Pro-sociaal, gezond en sportief, ‘*the friendliest person you could meet ... always willing to help others*’, nooit betrokken bij drugs of illegale activiteiten, was Graeme een onwaarschijnlijke kandidaat voor criminele activiteiten. Wellicht waren het zijn betrouwbaarheid en naïviteit die hem geschikt

5 In deze casusbeschrijving worden fictieve namen gebruikt.

maakten voor een drugstransport over land. Hoe dan ook kostte hem dit uiteindelijk zijn leven.

De daaropvolgende jaren werden zijn door verdriet verteerde ouders betrokken bij vier strafzaken voor in totaal zeven medeverdachten. Keer op keer dienden ze daarvoor naar Ottawa te reizen. De opmerkelijke steun van de politie en de veroordelingen van alle zeven verdachten boden de ouders een zekere publieke erkenning, maar het bevredigde niet hun behoefte aan informatie. Té veel bleef in een mysterie gehuld, bijna al het bewijsmateriaal was lange tijd verzegeld gebleven, tot de laatste dader zeven jaar later werd aangehouden. Inmiddels ging het leven door: lange periodes van duisternis afgewisseld met zeldzame momenten van licht, die echter voor de familie steeds dubbelzinnig waren, vrolijkheid steeds doorkruist met het gevoel van afwezigheid van de geliefde zoon, broer, neef en kleinzoon.

Ian, de vader van Graeme, was een gerespecteerd directeur van een begrafenisonderneming geweest en Marlyn, zijn moeder, een medewerker bij dezelfde begrafenisonderneming – beroepsbezigheden die zij om begrijpelijke redenen niet langer konden uitoefenen. Ian begon zijn eigen bedrijf, met dagelijks vele uren fysiek zwaar werk. Marlyn, hoewel lid van een rooms-katholieke kerk, ging als administratief medewerker aan de slag bij de mennonietenkerk. Daar hoorde ze van een concept dat haar intrigeerde: 'restorative justice'. Ze googelde de term en kwam uit op de website van de Community Justice Initiatives Association, waar een beschrijving van het Victim Offender Mediation Program (VOMP) was opgenomen. Toen ze ook getuigenissen las die erg leken op het verhaal van haar eigen familie, nam ze contact op met de organisatie. Ze belde het kantoor en enkele uren later had ze een afspraak met twee medewerkers. Die herinneren zich de eerste ontmoeting met Marlyn als een merkwaardige gebeurtenis wegens de sterke, meedogende en waardige indruk die ze maakte. Daarop regelden de VOMP-medewerkers een ontmoeting van Ian en Marlyn met Robert, een vroegere VOMP-deelnemer. Deze was eveneens een overlevend familielid van een moordslachtoffer. Robert deelde het verhaal van zijn familie met Marlyn en Ian, waarbij hij beschreef hoe zijn deelname aan bemiddeling hem geholpen had in zijn proces van heel worden na de vele jaren waarin hij getracht had het leed te boven te komen veroorzaakt door de moord op zijn zus. Uiteindelijk had hij de dader vergiffenis kunnen schenken. Kort daarna maakten Marlyn en Ian de keuze om deel te nemen aan VOMP, in de hoop dat hun betrokkenheid helend zou werken, zoals dat het geval was voor Robert, zijn vrouw en de dader in de andere zaak.

Uiteindelijk ontmoetten Marlyn en Ian drie van de zeven medeverdachten, telkens in een gevangenis halverwege de andere kant van het land. Steeds werden ze daarbij begeleid door VOMP-medewerkers. Elk van deze ontmoetingen had een eigen, diepe kracht en zou verder in detail beschreven kunnen worden. We beperken ons echter tot de laatste ontmoeting, die met Pierre. We ontmoetten elkaar in een klein vergaderlokaal van de gevangenis. Gewoonlijk plaatsen we de deelnemers aan een dergelijk gesprek tegenover elkaar, aan een brede tafel, om bij aanvang een gevoel van fysieke afstand en veiligheid te creëren. Marlyn en Ian, inmiddels vertrouwd met een bemiddelingsproces, vonden die tafel niet nodig; ze kozen ervoor om in een kleine cirkel te zitten, met de bureaustoelen dicht naar

elkaar gerold. Het was een indrukwekkend beeld: deze kleine moeder, haar stoel dicht bij die van Pierre, waardoor hun knieën elkaar bijna raakten, vertelde de 1,87 meter lange en 86 kilo zware man moedig haar ervaringen over hoe het leven van haar en Ian was geweest sinds de dood van Graeme. Pierre luisterde aandachtig en beantwoordde de vragen van de ouders op een respectvolle wijze. Wellicht kunnen vele mensen zich een dergelijke scène maar moeilijk voorstellen, zonder dat deze zou uitlopen op woede en agressie vanwege het immense verdriet. Uitingen van geweld komen echter maar zelden voor en dat deed het ook niet op deze dag. Zonder enige twijfel was er een diepe communicatie van pijn en verdriet en werd dit door de dader wel degelijk begrepen. Pierre antwoordde met een mate van empathie en articulatie die niemand had kunnen voorzien. De focus lag op heel worden en het te boven komen, niet op beschadiging of het opnieuw voelen van eindeloze pijn. Toen de bijeenkomst ten einde liep, lieten de volgende woorden van Ian en Marlyn de gedetineerde Pierre sprakeloos achter:

'You have apologized for the pain you have caused our family, and that has meaning for us; we forgive you, as much in order to free ourselves as to free you from the burden of this. All that we ask is that you do not treat this lightly, that you offer to others the grace and mercy we have offered you; that you do no further harm.'

Vervolgens stond Ian op, deed een stap richting Pierre en omarmde hem. *'I forgive you'*, zei hij, *'for your part in Graeme's death'*. Pierre – niet het type dat gemakkelijk huilt, zelfs niet in dergelijke omstandigheden – was diep geëmotioneerd. Hij beantwoorde de omhelzing zachtjes, knikte en vormde bijna in stilte de woorden *'Thank you'*, waarna hij naar zijn cel werd teruggebracht.

Enkele maanden later ontvingen de VOMP-medewerkers een brief van Pierre, gericht aan Ian en Marlyn. De brief werd eerst gelezen door Marlyn, in aanwezigheid van de bemiddelaar. Pierre schreef:

'Nothing could have prepared me for the impact our meeting has had on me. You have given me the opportunity to begin to understand how my actions have impacted your lives in ways otherwise I may never have had the chance to realize. I must tell you that you are both now an inspiration to me and without a doubt you both are two incredible human beings that can only inspire me to become a much better person. I thank you for the kindness, patience and generosity you have shown me. Facing both of you was an unknown feeling. The last thing I wanted to do was to cause you more pain and suffering. You have both made such a strong impression on me that out of the blue I now catch myself thinking about you. I would like to apologize one last time for the pain I have caused your family and I'm truly sorry for the role I played in Graeme's death. From this point on I can only wish that your whole family finds peace and happiness. I am a man of my word and I will keep my promise to you [to harm no one else in future]... I would ask you to keep me in your prayers as I will do the same. I truly wish you both and your daughter the best and I want to leave you with this poem that I have had on my wall for the better part of my sentence:

"The most beautiful people we have known are those who have known defeat, known suffering, known struggle, known loss and have found their way out of the depths. These persons have an appreciation, a sensibility and an understanding of life that fills them with compassion, gentleness and a deep loving concern. Beautiful people do not just happen."

Ingesloten bij de brief zat een rozenkrans, die een geliefde aan Pierre had gegeven, met een simpele P.S. *'Somebody special gave me this cross and I would like to give it to you. Sincerely yours, Pierre.'*

Terwijl ze de laatste woorden las, volgden Marlyn's vingers de kralen van de rozenkrans, waar ze sinds haar kindertijd mee bekend was. Ze hilde en zei met haar zachte Schotse accent: *'This is incredible ... when we began it was to get answers to our questions and to hold him to account. We never could have foreseen an outcome like this.'*

Een aantal weken later, vlak voor kerst, schreef Ian een brief aan Pierre, een laatste uitwisseling, waarbij nogmaals de waarde van het ervaren proces werd benadrukt. Pierre werd bedankt voor zijn bereidwilligheid hen te ontvangen en een bijdrage te leveren aan hun proces van heel worden. Ian voegde daaraan toe: *'... the rosary you sent has become 'A Sign of Peace' between us.'*

Het is merkwaardig hoe, zelfs in de meest gruwelijke delicten en tragische omstandigheden, betekenisvolle dialoog, spreken vanuit het hart, verantwoordelijkheid genomen door de dader en het aanbieden van oprechte verontschuldiging, zo'n diepgaande rol kunnen spelen in heel worden en transformatie. Ook de impact op de dader kan bijzonder sterk zijn, met name wanneer ouders van een vermoord persoon in een dergelijke ontmoeting vragen: *'Do no harm, to anyone, by any means, from this point on.'*

Forgiveness: een element van heel worden, of het 'F'-woord?

Is vergeving een element van heel worden, misschien zelfs voor zowel de gever als de ontvanger? Of is het voor slachtoffers van criminaliteit (zoals sommigen grappen) het 'F'-woord of, zoals Acorn (2004), beschrijft 'verplicht mededogen'. En is dit fenomeen, het verlangen om 'de Ander' te vergeven, de dader van ernstig geweld, een wel heel moeilijk te realiseren ideaal bedoeld voor monniken, heiligen, pausen of degenen – zoals Marlyn en Ian – die toegewijde leden van een geloofsgemeenschap zijn? In het onderzoek waarbij bedoeld wordt op het bovenstaande was er een aantal deelnemers dat zich identificeerde met een bepaald geloof, maar de meesten deden dit niet. Toch spraken zowel slachtoffers als daders over de macht en de impact van verontschuldiging, over het geven en ontvangen van vergiffenis, over het 'echt' maken van een verontschuldiging door afspraken over compensatie (en het zich daaraan houden) en over hoe verontschuldiging en vergevingsgezindheid uiteindelijk vaak verbonden met elkaar zijn. Eén dader in het onderzoek, 's nachts een serieverkrachter en overdag een gevangenisbewaarder, beschreef de macht van vergevende woorden aldus (nadat hij een brief van één van zijn slachtoffers had ontvangen):

‘DANNY: Then she sent me a letter [through VOMP staff] telling me that she was really impressed [with the responsibility taking and apology she had seen on the videotape we made for her] and that, that, that she’d forgiven me, and ... the power of it, it goes so deep ... it almost makes your heart stop, when you’re forgiven for something you didn’t think you should be forgiven for (Naylor, 1997).’

In 23/25 gevallen van het onderzoek werd een verontschuldiging aangeboden door de dader en in elk van die 23 gevallen werd deze verontschuldiging geaccepteerd door het slachtoffer. Wanneer de dader zich verontschuldigde, volgde daarop gewoonlijk vergiffenis (in 22/25 gevallen). Verder heeft in 22/25 gevallen de dader compensatie aangeboden die van waarde en belang was voor de slachtoffers, variërend van een substantiële vergoeding (therapiekosten, hulp bij onderwijskosten, vergoeding van gestolen goederen, enz.), tot een symbolische compensatie, en de belofte om geweld af te zweren en geen slachtoffers meer te maken.

Een aantal van de daders in het onderzoek was van mening dat hun commitment om geen criminele activiteiten meer te plegen te danken was aan het ontvangen van de gift van ‘genade’ en ‘vergeving’ van de slachtoffers. Danny beschrijft zijn commitment op deze manier:

‘I gave her my word, (and anyone who knows me, in or out of prison, will tell you that my word is my bond) that I would never harm her, or anyone again; that I would never use violence toward anyone, ever again ... No one, absolutely no one, not the judge, not the cops, not the prison system, no one, has more power than my victim to suggest I change my ways or to require things of me ... and yet what motivates me is not some additional kind of coercion, but the gift of her grace and forgiveness. I can never repay her for that, never. But I’m going to work at it ... Unconditional love has changed my life.’

Bij het schrijven van deze bijdrage (november, 2018) was Danny al meer dan twintig jaar gestopt met het plegen van criminele feiten.

Sommige slachtoffers uit ons onderzoek hebben gerapporteerd dat het schenken van vergiffenis de daders op een manier kan bevrijden die ze niet hadden voorzien. Sommige van deze slachtoffers rapporteren een toename van eigen gezondheid en welbevinden en één van hen beschreef dat als een mijlpaal op weg naar herstel: *‘from highly traumatized victim, to survivor, to thriver’*, waaraan ze toevoegt: *‘I’m flourishing again and more free than at any time since the incident.’*⁶ En vergelijkbaar, ook daders hebben een gunstige uitkomst op hun gezondheid ervaren, en sommigen waren in staat tot vergiffenis van zichzelf.⁷

6 Dit verhaal van de VOMP-deelnemer is opgenomen in Zehr, 2001, p. 130 e.v.

7 Deze bevindingen sluiten aan op resultaten van medisch onderzoek. Een artikel van de befaamde Mayo Clinic (2017) benoemt de voordelen van vergeving aldus: Loslaten van wrok en bitterheid kan ruimte maken voor een verbeterde gezondheid en gemoedrust. Vergeving kan leiden tot: gezondere relaties, verbeterde mentale gezondheid, minder angst, stress en vijandigheid, lagere bloeddruk, minder symptomen van depressie, een sterker immuunsysteem, verbeterde gezondheid van het hart en verbeterd gevoel van eigenwaarde.

Robert Enright, één van de vroegere pioniers in onderzoek naar vergevingsgezindheid, heeft meer dan dertig jaar lang studie verricht naar vergiffenis aan de Universiteit van Wisconsin, Madison en heeft op velerlei gebied geschreven over mentale en fysieke gezondheidsvoordelen van vergeving. Weir (2017:30) geeft aan dat Enright een twintigstappen-therapeutisch-model heeft ontwikkeld, waarin vier fasen van vergeving van belang zijn:

“uncovering one’s negative feelings about the offense, deciding to forgive, working toward understanding the offending person, and discovering empathy and compassion for him or her.” Beyond just letting go, or moving on, Enright asserts, “True forgiveness goes a step further ... offering something positive – empathy, compassion, understanding – toward the person who hurt you. That element makes forgiveness both a virtue and a powerful construct in positive psychology.” (Weir, 2017: 30)

Marlyn en Ian hebben dit proces empirisch ervaren, waarbij zij hebben aangegeven dat dit hen in staat heeft gesteld om de pijn van het verlies van hun zoon te boven te komen. Terwijl het koppel moet omgaan met frequente herinneringen aan de moord op Graeme, hebben ze vrijheid en veerkracht gevonden en hebben ze nieuwe betekenissen aan hun leven kunnen geven. Marlyn werkt opnieuw in een begrafenisonderneming, dit keer als coördinator voor families die een geliefde tragisch hebben verloren, vooral in het geval van moord of zelfmoord. Ze heeft veel maatschappelijke waardering gekregen voor haar inzet voor een hulplijn en voor de zelfhulpgroepen die ze aanstuurt. Ian en Marlyn zijn de voorbeeldige mensen die Judith Herman (1997:207) misschien in gedachte had toen ze schreef:

‘Most survivors seek the resolution of their traumatic experience within the confines of their personal lives. But a significant minority, as a result of the trauma, feel called upon to engage in a wider world. These survivors recognize a political or religious dimension in their misfortune and discover that they can transform the meaning of their personal tragedy by making it the basis for social action. While there is no way to compensate for an atrocity, there is a way to transcend it, by making it a gift to others.’

Het gevoel van ‘roeping’, kenmerkend voor nabestaanden als Marlyn, kan verduidelijkt worden met de volgende uitspraak van Augustinus: *‘Hope has two beautiful daughters – Anger and Courage – Anger at the way things are and the Courage to change them.’* Niet iedereen die deelneemt aan VOMP heeft dezelfde soort bevrijdende ervaringen. Maar uit mijn onderzoek blijkt dat 11 van de 24 volwassen slachtoffers na hun ontmoeting met de dader opmerkelijke dienstbaarheid aan de samenleving tonen. Alle slachtoffers die in mijn onderzoek deelnamen, die bijna allemaal gediagnosticeerd zijn met PTSS, inclusief de meest getraumatiseerde en suïcidale personen, hebben gemeld dat ze aanzienlijk hersteld zijn. Hun PTSS-symptomen zijn merkbaar verminderd, zoals bleek uit de afname van metingen voor, tijdens en na hun deelname aan bemiddeling.

De praktijk van VOMP zoals door ons sinds 1990 ontwikkeld, gaat terug op elementen van klassieke slachtoffer-daderbemiddeling, trauma- en herstelpsychologie en daderbehandelingsprogramma's, dit alles verweven met herstelrechtelijke waarden en principes. Hoewel dit therapeutisch gerichte programma gunstige resultaten toonde (Roberts, 1992, 1995), blijft het een complex geheel van factoren en invloeden die een rol spelen en die soms een paradoxaal karakter hebben. Eén van de grote onderzoekers van vergiffenis, Jean Monbourquette, herinnert ons eraan in zijn boek *How to Forgive*:

*'The Great Paradoxes of Forgiveness:
Easy but often inaccessible
Available but often forgotten
Liberating for the other and even more so for ourselves
On everyone's lips and yet misunderstood
Innate to the human heart and yet illusory
Vital for humans but so often feared
Bestowed upon the soul and yet menacing
Mysterious and yet an everyday occurrence'*

De slachtoffers/overlevenden en gevangenen die aan mijn onderzoek hebben meegedaan, worstelden met zulke paradoxen. Misschien herkennen sommigen onder hen mijn suggestie dat *'there are still mysteries that seem bottomless, too deep to be completely plumbed'*. Toch werd in 22 van de 25 gevallen vergeven. De deelnemers beschrijven de ontmoetingen als krachtige en ruimhartige uitwisselingen, of zoals Monbourquette zegt: *'as liberating for the other and even more for ourselves'*.

Literatuur

- Acorn, A. (2004) *Compulsory Compassion: A Critique of Restorative Justice*. Vancouver: UBC Press.
- Gustafson, D.L. (2018) *Encountering 'The Other': Victim Offender Dialogue in Serious Crime* (PhD Dissertation). Leuven: KU Leuven.
- Herman, J.L. (1997) *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror*. New York: Basic Books.
- Homerus (1991) *The Iliad* (Fagles translation). London: Penguin Books.
- Mayo Clinic Staff (2017) *Forgiveness: Letting go of grudges and bitterness*. Mayo Foundation for Medical Education and Research (www.mayoclinic.org/healthy-lifestyle/adult-health/in-depth/forgiveness/art-20047692).
- Monbourquette, J. (2000) *How to Forgive: A step-by-step guide*. Novalis: St. Paul University.
- Naylor, T. (1997) *Apologies, Tapestry* [Radio programme]. Canada: CBC Radio.
- Roberts, T. (1992) *Evaluation of the Victim Offender Mediation Project, Langley, BC for the University of Victoria Institute for Dispute Resolution*. Victoria: Focus Consultants.
- Roberts, T. (1995) *Evaluation of the Victim Offender Mediation Project, Langley, BC: Final Report*. Victoria: Focus Consultants.
- Weir, K. (2017) Forgiveness can improve mental and physical health. *Monitor on Psychology*, 48(1).
- Zehr, H. (2001) *Transcending. Reflections of Crime Victims*. Intercourse PA: Good Books.

Van een traliëtrots aan de moeder van de ‘twintigste kaper’

Brief aan Aïcha el Wafi*

Jan De Cock

Westmalle, 17 november 2018

Chère Aïcha,

Je hebt me net een taxigunst verleend en afgezet aan het station van Narbonne. Op mijn tong de smaak van jouw tajine met kweeperen, in mijn hoofd de verhalen en de verwarring.

‘Ga je nog uitbreiden?’, vroeg ik oprecht geïnteresseerd toen je jouw garage uitreed en ik enkele zakken cement en een stapel witte stenen in de voortuin constructieklaar zag liggen.

‘Nee’, zei je. ‘Dat is voor het graf van Jamila.’

Twee maanden geleden is Jamila uit het leven gestapt. Ik vroeg je niet wat je zwaarder valt: de suïcide van je dochter, de opsluiting van je zoon Zacarias in een Amerikaanse cel, de jarenlange mishandelingen van je man, de dood van je twee eerste kinderen, je maagzweren of de zelfgekozen afstand van je oudste zoon Abd Samad. Hoeveel kan een vrouw van 1,55 meter dragen in één leven?

Toevallig maar exact een jaar geleden zat ik met Phyllis cheesecake te eten bij Junior’s in New York. Phyllis heeft bij de aanslagen van 11 september haar zoon Glenn verloren, maar paste voor de haat. ‘Dat ons verdriet werd aangewend om een oorlog te vergoelijken, klopt niet’, zei ze me. Tijdens het proces heb jij bij Phyllis en haar man gelogeerd. Asjemenou! Eergisteren vertelde jij me nog: ‘We waren alleen maar twee moeders wier zonen meegesleurd waren in een gebeurtenis waar ze niets van begrepen.’

Zo reis ik van hier naar daar, logeer ik bij familieleden van daders en familieleden van slachtoffers en bij de hele mensheid.

‘Ik heb nooit geprobeerd te ontkennen dat Zacarias tot al-Qaida behoort of dat hij droomt van de jihad’, gaf je mij nog mee. ‘Zijn ideeën zijn de mijne niet. *Ma reli-*

* Aïcha el Wafi is geboren en getogen in een klein dorp in Marokko. Ze werd op haar veertiende uitgehuwelijkt aan een gewelddadige man en kreeg zes kinderen. Eenmaal verhuisd naar Frankrijk wist ze met veel moeite een scheiding af te dwingen. Daarna volgde Aïcha cursussen en leerde ze onder andere lezen en schrijven. Het leven van Aïcha el Wafi kwam op zijn kop te staan toen op 12 september 2001 het gezicht van haar zoon op alle televisiezers en voorpagina’s ter wereld werd getoond. Zacarias Moussaoui zou medeplichtig zijn aan de aanslagen van 11 september 2001.

gion predikt boven alles vrede en broederschap. Ik kan geen woorden vinden die hard genoeg zijn om de gedachten van mijn zoon mee te veroordelen. Maar ik heb niet het recht hem in de steek te laten. Want diep vanbinnen weet ik, net als alle andere moeders, dat er ergens in hem nog een sprankje menselijkheid zit.'

En zo lijken we op elkaar, lieve Aïcha. Het kwaad, ik kan er kop noch staart aan krijgen. Maar dat elk mens in se goed is, blijft mijn credo. Ik deel de Boeddha's droom: '*Just as a mother would protect her only child with her life, even so let one cultivate a boundless love towards all beings.*' Drie dagen logement bij jou bevestigen mij in mijn betrachting: kan ik onvoorwaardelijke liefde bereiken met mijn hoofd daar waar ze jou gegund is vanuit je baarmoeder? Soms word ik moe van mijn eigen proberen, altijd maar opnieuw, de ander te begrijpen: de kinderen aan wie ik les gaf, de kinderen met wie ik op straat woonde, de terminale patiënten in het ziekenhuis, de mensen in de gevangenis, de bewakers en de gedetineerden, de slachtoffers, de minister van justitie, Zacarias, jou.

Omdat het alternatief stilte is, heb ik me toch maar vrijwillig laten opsluiten.¹ Om in de slachtofferrol te kruipen, lag dat moeilijker. Je gaat niet op de oever van de Aude balken: 'Wil je me even in elkaar slaan?' Toch leek het me de moeite om tien jaar na logies bij gedetineerden, de gast te zijn van slachtoffers, waarbij ik specifiek aanbelde bij diegenen die het laatste woord niet aan de feiten, noch aan de wrok hebben gelaten. Sommigen gingen na een ontmoeting met de dader over tot de orde van de dag, anderen kwamen tot vergeving en enkelen tot verzoening.

De trein is niet meer gestopt. Regelmatig krijg ik een invitatie om nog eens te komen brommen in deze of gene gevangenis. En het ene verhaal van verzoening lijkt een ander te genereren. *Regarde toi*. Je kende me van haar noch pluim, maar omdat je opving dat ik mee zorg draag voor mijn moeder die aan Parkinson lijdt, gaf je mij carte blanche: je zette de deur van je huis en je hart wagenwijd open. Weer die moeder-referentie. Te gast bij Phyllis, logeren bij jou, en speuren naar de dader en het slachtoffer in ieder van ons om alvast tot dit besluit te komen: stagneren is nefast. Blijven gaan, op zoek naar de zin en de volheid van dit leven.

Overigens vergat ik jou te vragen of je jezelf tot een club rekent. De pers die je belaagde toen je in Amerika toekwam, catalogeert je voorzeker in het kamp van de daders. Maar met name Phyllis en zovele anderen stemmen af met jou op de slachtofferfrequentie.

Ik hoed me om voorbarige conclusies te trekken. Net als liefde zijn verzoening en vergeving moeilijk te definiëren. Oorspronkelijke vragen die ik in mijn rugzak stopte (*Kan iedereen vergeven?*, *Moet je spiritueel zijn om tot vergeving te komen?*, *Is verzoening ook cultureel bepaald?*, enz.), achtervolgen me nog steeds. En er is nog iets dat aan de bron ligt van mijn koudwatervrees om over slachtoffers iets te zeggen. Elk slachtoffer is uniek; zijn verhaal en verwerking zijn dat dus ook.

1 Teneinde dichter bij de beleving van detentie te komen, heeft Jan De Cock zo'n tweehonderd gevangenen wereldwijd bezocht; in ongeveer de helft kon hij zich vrijwillig laten opsluiten. Een eerste neerslag daarvan is te lezen in *Hotel Prison*, Tielt: Lannoo 2003.

Ik predik, maar meen het ook oprecht dat geen enkele getuigenis van vergeving dient om een ander slachtoffer mee rond de oren te slaan! Het is niet omdat iemand in staat is tot vergeving, dat het een bakvorm moet zijn waar ieder ander verhaal in gegoten dient te worden.

Maar de verwondering voor de veerkracht van mensen en de dankbaarheid voor zoveel gastvrijheid nopen mij om de *bühne* mee te betreden en over het thema iets te delen.

De tijd was te kort, lieve Aïcha, en je wilde me koste wat kost nog het *Palais des Archevêques* laten zien, de *Cathédrale* van Narbonne en het *Café des Potes*, waar jij vrijwilligerswerk deed met kinderen uit de *banlieu* die het moeilijk hebben. Bij elke olijf die je me serveerde, had ik een verhaal willen opdissen waar jij en Phyllis me aan doen denken. Zou ik jou met terugwerkende kracht kunnen vertellen over mijn logies bij Anne-Marie Katengwa die bij de genocide in Rwanda bijna haar hele familie zag uitgeroeid worden, waaronder haar broer die een hotel in Kigali had? Dat weekend had ze drie van haar vier kinderen bij hem te logeren gelegd. Allemaal vermoord. Vandaag runt Anne-Marie het hotel en staat erop dat de 200 personeelsleden voor de helft uit Tutsi's bestaat en voor de andere helft uit Hutu's. Ik zou je introduceren bij Michael Lapsley die zich in Zuid-Afrika verzette tegen het apartheidsregime en bij wie ik cursus liep. In 1990 verloor hij bij een bombrief een oog en beide handen. Sindsdien staat zijn leven enkel in het teken van verzoening. En hoorde je al van Aba Gayle? Toen haar dochter Catherine vermoord werd, verzonk ze in bodemloos verdriet en haat. 'Acht jaren lang', zei ze me. Tot haar dochter haar in een droom opriep om de dader te vergeven. Aba Gayle dacht dat het haar gek zou maken. Maar het bleef haar achtervolgen en het heeft haar uiteindelijk gedreven naar de dodengang van San Quentin waar de dader wacht op zijn executie. Weet je, vandaag is Aba Gayle de enige die de man nog maandelijks bezoekt.

Oh Aïcha, ik vind het moeilijk om jou met enkele pennenhalen (of klaviertoetsen) namen en getuigenissen door te spelen die wellicht onder je huid kruipen, omdat ze raken aan de haat die je voelt voor *cette brute d'un homme* die je ex-man was of aan je onbegrip voor die advocaat van Zacarias die hem *insane* wilde verklaren en alles wilde toeschrijven aan een ontspoorde opvoeding. Duizendmaal excuses.

In die zin: respect voor ieder mens – dus ook voor wie een slachtoffer- of daderervaring heeft – is essentieel. Voorts ondervind ik dat vergeven én verzoenen keuzes zijn. Weloverwogen beslissingen. Een optie die ik niet alleen maak op het moment van drama en conflict. Het is een houding waaraan ik dag in, dag uit wil werken. Vandaag weet ik niet wat ik zou doen als een van mijn dierbaren iets aangedaan wordt. (Of als ik door mijn man met een verbrijzelde oogkas het ziekenhuis wordt ingeslagen, naar een vluchthuis moet en mijn vier kinderen geplaatst worden.) Ik weet het bij God niet. Noch bij Allah. Wat ik wel weet, is dat ik weg wil blijven van haat. Aan die manier van mens-zijn moet ik alle dagen sleutelen. Het impliceert een intens trainingsprogramma. Omdat we mensen zijn, zijn conflicten ons deel. Om een vredesambassadeur te worden, een bruggenbouwer, een min-

naar van verzoening, worstel ik alle dagen, schaaf en boen ik, val ik en sta weer op doorheen mijn partnerrelatie, relaties op de werkvloer, in mijn familie, met de burens, in de sportclub, het kerkkoor, de jeugdbeweging,... De straffe verhalen van mensen die na gruwel en volkerenmoord, na horror en haat weer overeind kwamen en soms tot vergeving, inspireren mij bij die keuze van verbinding.

Dat 'verzoening' een controversieel issue is, ondervond ik in 1990 in Chili waar na zeventien jaren de dictatuur van Pinochet haar zwanenzang zong. Eerder was er iets in mij geknakt toen ik mijn eigen vrienden amper herkende na de foltering en waaraan ze onderworpen waren. Nu zwaaide de herwonnen democratie (bij monde van de christendemocratische legislatuur) al te snel met de spons en een verzoeningsdiscours. Dat zo'n pleister de etter wel bedekt maar niet geneest, mag bijna drie decennia later nog blijken uit het verdriet en de weerstand van honderden slachtoffers die op hun honger blijven zitten. Waarheid, erkenning, en een zekere compensatie (al dan niet door straf) zijn voorwaarden om het avontuur van vergeving/verzoening een kans te geven.

Vergeving en verzoening hebben een schaduwzijde. In tijden waarop het christendom die thema's als evident beschouwde, sloeg Europa ze als pijlers in de maatschappij. Vandaag ben ik nochtans geneigd te zeggen dat het tegendeel evenzeer waar is. Het verontrust mij dat het *bon ton* is om wrok en wraak te proclameren en dat vergeving wordt weggezet als naïef, meer nog als iets dat de vooruitgang ondermijnt. Ik ben niet van psychologische huize, maar het komt mij voor dat wrok ook aangezwengeld en gevoed kan worden en ten langen leste nefast is voor de samenleving. Mijn bekommernis is dan ook dat onder het mom van haar positieve bestaansrecht de slinger niet tijdig wordt teruggehaald. Het is mijns inziens goed dat de mensheid instanties in het leven heeft geroepen om 'te waken' over het mogelijk ongebreidelde van wrok als natuurlijke reactie op de kwade. Want mocht ik ooit in de afschuwelijk moeilijke rol van slachtoffer vallen, dan hoop ik dat men mij behoedt van het 'negatieve' resultaat tot hetwelke mijn 'positieve' woede zou kunnen leiden. Dat zeg ik vanuit mijn overtuiging dat de mensheid kan groeien tot meer verstandhouding en dat het doorknippen van de spiraal van geweld wel degelijk loont.

Ik vraag me nu af in welke mate onze individualistische maatschappij ook in deze materie boter op het hoofd heeft. Wij worden al van kindsbeen aangemaand om op eigen benen te staan, alleen de hoek om te fietsen, verantwoordelijk te zijn voor eigen denken en handelen. Het onderwijssysteem stoomt ons klaar om in te staan voor ons individuele geweten. Dat is niet altijd zo geweest en dat is niet overal het geval. 'Ubuntu' in Zuid-Afrika toont het tegendeel: *'I am because we are.'* Michael Onyebuchi Eze zegt hierover:

'Ubuntu bevestigt iemands menselijkheid door erkenning van een ander in zijn of haar uniekheid en verschil. Het is een vraag naar een creatieve verhouding waarin de ander een spiegel wordt voor mijn subjectiviteit. Dit idealisme suggereert ons dat de mensheid niet alleen als een individu in mijn persoon is ingebed maar dat mijn menselijkheid mede inhoudelijk geschonken is aan de

ander en vice versa. De mensheid is een eigenschap die we elkaar verschuldigd zijn. We creëren elkaar en moeten het wordingsproces van een ander ondersteunen. Ik ben omdat jij bent, en aangezien jij bent, ben ik dat zeker.²

Of neem de cultuur op de Polynesische eilanden. De gemeenschappen daar zijn al sinds mensenheugenis overgeleverd aan 'harmonie'. Om te overleven – ook na drama's als doodslag – zijn mensen aan elkaar toevertrouwd. *Ifoga* is een indringend ritueel van verontschuldiging voor misdaden die in veel andere samenlevingen worden bestraft met gevangenschap, vergelding of dood. *Ifoga* wordt traditioneel uitgevoerd door een *ali'i* (hoge leider) van het beledigende dorp van hem of haar die de misdaad heeft gepleegd. De achterliggende redenering is: als deze *ali'i* zijn volk goed had onderwezen, zou de zonde wellicht niet gebeurd zijn. De *ali'i* klimt in de vroege ochtend – nog voor de zon opkomt (om de rust en vrede te vrijwaren) zonder veel bombarie – de weg op naar het dorp dat onrecht werd aangedaan. Hij heeft een *fine mat*, een prachtig weefwerk, met zich meegenomen. Als blijk van steun en oprechtheid kunnen lager gerangschikte *matais* en andere vertegenwoordigers uit het gewraakte dorp hun hoge chef vergezellen. De werkelijke last is voor de *ali'i* die zich opstelt voor het huis van wie geaffecteerd werd. Daar, gewoonlijk op het zand of op de scherpe koraalrotsen die in vele delen van Polynesië voorkomen, knielt hij neer en buigt zich naar de grond, terwijl hij zichzelf volledig bedekt met de *fine mat*. Zonder voedsel of water, vaak in de al snel verzengende hitte (of in de gutsende tropische regen) blijft hij zolang zitten tot zijn verontschuldiging aanvaard wordt. De *matais* die met hun *ali'i* zijn meegekomen, staan al die tijd achter hem en wachten in dezelfde zon, dezelfde regen of in het duister.

'De echtgenote van de man die in het ziekenhuis vecht voor zijn leven, staat nu pal voor de kwetsbaar geworden chef uit het buurdorp. Naar mijn aanvoelen gebeurt er iets vreemd. ... Simultaan strekken de vrouw en de zonen hun armen uit. Zonder één woord uit te brengen, tillen ze de mat op. De doek is zwaar van regen en zonden, van schaamte. Maar door één gebaar ruimen ze baan voor vrede, voor de lichtheid van het bestaan. Dit is verzoening.'³

Verontschuldiging is geen garantie voor vergeving en ook hier geen bescherming tegen vergelding. Er zijn *ifogas* waar de familie van het slachtoffer de *ali'i* en zijn *matais* verder zal vernederen door erop te spuwen of de rug naar hen toe te keren. Omwille van de vrede tussen families of dorpen echter, als de verontschuldiging niet wordt geaccepteerd door de familie van het slachtoffer, zullen de hoge leiders van dit dorp vaak instappen en de *ifoga* namens hen accepteren, waardoor ze in wezen een vergeving eisen. Samoaanse wijsheid is meestal goed om de voordelen van vrede op oorlog te erkennen, ook al hebben het slachtoffer of de nabestaanden in se het (nog) niet als dusdanig doorvoeld.

2 Eze, M.O., *Intellectual History in Contemporary South Africa*, Londen: Palgrave 2010, p. 190-191.

3 Uit *Hotel Pardon*, Tiel: Lannoo 2014, p. 217.

Met de aanvaarding wordt de *ali'i*, die al die tijd onder de *fine mate* heeft doorgebracht, samen met zijn *matais* uitgenodigd. Na betraande toespraken van beide kanten om de oprechtheid van hun vergeving te tonen, genieten zij samen maaltijd. De *ali'i* die de *ifoga* heeft uitgevoerd, wordt naar huis gestuurd met meer fijne weefwerken, voedsel, soms zelfs geld, en altijd met de belofte dat er geen verdere vergelding zal worden gevraagd als reactie op de oorspronkelijke misdaad.

Ik heb kwetsbaarheid zelden zo op het scherp van de snee ervaren als in Samoa. Tijdens mijn verblijf heb ik me laten vertellen dat in niet weinig gevallen de familie van de dader voortaan zorg zal dragen voor de familie van het slachtoffer. Op het eiland bezocht ik ook enkele daders. Hun blikken en hun stiltes zouden me vergezellen naar de andere einders van de wereld. Zij dreven me in zekere zin tot een gedurfde nuance.

Met name in het huis van miss Eni in Brazilië moest ik denken aan Chef Te'o uit Samoa. *Ifoga* is een groot cadeau als het over de mensheid gaat en over haar vermogen om te verontschuldigen, herstellen en verder leven. Maar *senhora* Eni brak een lans voor 'net iets meer'.

Je zult mij niet horen zeggen dat spiritualiteit een *conditio sine qua non* is om niet te haten. Dat bewijs leverden vissers op Samoa, vrouwen 'à la Phyllis' van 11 september in New York (die hun kinderen en kleinkinderen toch opvoeden met waarden als verdraagzaamheid en humor en zelf nooit hebben gekozen voor *the war on terror*), jongeren uit verschillende etnische groepen in Afghanistan (aan wie van generatie op generatie verteld werd dat ze de ander moeten haten, maar nu met die ander onder hetzelfde dak wonen en er donsdekens maken voor weduwen van het Taliban-geweld) en tientallen andere slachtoffers wiens kamers ik mocht betrekken in *Hotel Pardon*. Maar voor wie een opening laat voor 'iets' dat ons overstijgt, ligt er wat extra's in het verschiet. Vergeef mij dat ik met mijn beschrijving niet verder kom dan 'stralen', maar als jij te gast was bij mevrouw Eni in een simpele wijk in Brazilië en je haar Braziliaanse patisserie liet welgevallen, zou je mij bijtreden. Er 'fonkelt' iets in haar ogen. Dit is niet enkel het gelaat van loutering. Zij blinkt van vreugde. Nochtans heeft ze er weinig redenen toe. Twee van haar kinderen werden vermoord. Eni kan een mondje meepraten over haat. 'Men moest mij niet komen vertellen van een liefdevolle God die zich Vader noemt', fulmineert ze. 'Ik heb gevloekt, hard met deuren geslagen, wrok en uitzichtloosheid waren mijn bondgenoten.' Maar Eni is niet bij de pakken blijven zitten. Voor de dans, de pirouette van geweld, heeft ze gepast. Eni bleef zoeken en ploeteren. 'Ik ben door de woestijn gegaan', gaat ze verder. Het geloof waarin ze heel haar leven had gediend, heeft haar uiteindelijk geen windeieren gelegd. Niet alleen is haar haat jegens de daders opgelost als zout in water, ze doet nu vrijwilligerswerk. Raad je waar? In de gevangenis! Alle dagen gaat ze jongens bezoeken die de moordenaars van haar zonen zouden kunnen zijn. Nee, je kunt niet teren op een illusie als je het grootste drama in een mensenleven hebt meegemaakt: je kind vermoord. Wie dan verder leeft, de dader ontmoet, vergeeft, hem blijft bezoeken, en dan nog straalt, die moet tappen uit een ander vaatje.

Ik zag het ook bij Bassam Aramin. Op 16 januari 2007 kreeg zijn 10-jarige dochtertje Abir op de Westelijke Jordaanoever een kogel in het hoofd nadat ze in de winkel tegenover haar school snoep had gekocht. Jaren later zou Bassam samen met Rami Elhanan, een Israëlische vader wiens 14-jarige dochter op 4 september 1997 om het leven was gekomen bij een Palestijnse zelfmoordaanslag, mede-grondlegger worden van *Parents Circle Family Forum*,⁴ een organisatie die vandaag meer dan 600 families verzamelt die allemaal iemand verloren hebben in het Israëlisch-Palestijnse conflict. Bij Bassam en Rami zag ik een wederzijds respect. Meer nog: ze zijn boezemvrienden geworden. 'Ook onze beide gezinnen houden van elkaar', wonden ze er geen doekjes om. Als de situatie het toeliet, liepen ze elke zondag bij elkaar de deur plat. 'Een Israëlisch vaderhart bloedt even hard als een Palestijns vaderhart', poneerden ze. Maar er zat een twinkeling in Bassams ogen. Het werd niet met deze stelligheid gezegd, maar mijn vermoeden is dat het iets te maken kan hebben met wat Bassam mij op het einde van onze ontmoeting toevertrouwde: 'Als ik hier sta op dit punt van mijn leven en qua band met Rami, heb ik het ook te danken aan mijn liefde voor Allah.'

Ik tel in mijn rangen vrienden-therapeuten, psychologen die vergeving met argus-ogen bekijken. Zij fronsen hun wenkbrauwen als ik vertel van Dale en Diane Lang die ik in Canada ontmoette. Hun zoon was bij een schietpartij op school omgekomen. Tijdens de *memorial service* vijf dagen later heeft het ouderpaar de schutter vergeven. Die beslissing werd door Canadese psychotherapeuten als ziekelijk of minstens niet oprecht gecatalogeerd. Dale en Diane zeiden mij: 'Wij rouwen nog dagelijks om Jason. Wij missen hem zo. Toen de politie ons aan de deur kwam melden dat onze zoon was vermoord, was het of een zwaard ons in tweeën sneed. Toch wisten we *right away* dat we de kaart van de haat niet zouden trekken. Je relatie met God begint niet op het moment dat het grootste drama je treft. Daar timmer je je hele leven aan.'

Herinner je je de '*Charleston shooting*', een massale schietpartij op de avond van 17 juni 2015 waarbij Dylann Roof, een 21-jarige blanke, negen Afro-Amerikanen vermoordde tijdens een gebedsdienst in de *Emanuel African Methodist Episcopal Church* in South Carolina? Roof bekende de schietpartij te plegen in de hoop een rassenoorlog aan te steken. De schietpartij was gericht op een van de oudste zwarte kerken van de Verenigde Staten die lange tijd een plaats was voor gemeenschapsorganisatie rond burgerrechten. Vrij snel spraken sommige families van de slachtoffers woorden van vergeving. Het was een nieuwsitem voor één dag, maar het maakte wel dat de stad kalm bleef.

In onze middens wordt de laatste jaren enorm veel ingezet op het persoonlijk welzijn, emotioneel evenwicht voor *body & mind*. 'Jezelf zijn' is een adagium dat ik mee onderschrijf en waarvoor niets van *mindfulness* of andere technieken te min zijn. Maar er is een werkelijkheid die de andere overstijgt en waarover moeilijk te debatteren valt. Als je gelooft dat dit leven niet alles is, dat er iets of iemand is die groter is dan wat wij met vijf zintuigen kunnen waarnemen, dient zich een per-

4 www.withoutwalls.be.

spectief aan dat even valabel is als dat wat met humane wetenschap bewezen kan worden.

Het is delicaat om wetenschap en religie te laten huwen onder het baldakijn van vergeving. Heel wat psychologische geschriften over vergeving wagen zich aan een stappenplan. Er zijn noodzakelijke etappes in het proces. Spiritualiteit, als het al wordt aangehaald, catalogueert men dan snel tot lichtvoetig. Andersom eert heel wat christelijke literatuur te weinig de noodzakelijke bouwstenen van vergeving in de menselijke *psyche*. Vanuit mijn hoedanigheid als palliatief vrijwilliger en 'bevoorrecht' getuige van het sterven van honderden mensen kan ik je zeggen: het grote thema op het sterfbed is vergeving. Gelovigen en ongelovigen worstelen met het thema. De uitdaging om er al dan niet iets mee te doen is voor iedereen. (À propos, soms meen ik objectief te kunnen stellen: wie het conflict voor het sterven niet aanpakt, gaat krampachtiger dood. Of: wie tot verzoening komt voor magere hein arriveert, sterft vrediger.) Als iedereen gelijk is in de dood, zijn we dat misschien ook in de aanloop er naartoe, dat wil zeggen in de vrijheid en de manier om met conflicten iets te doen. In die optiek zijn specialisten, wetenschappers die het brein en het hart van gekwetste mensen hebben gepeild en er theorieën op konden bouwen even welkom als mensen die getuigen dat er leven is na de dood. Laat ons de voorwaarden voor herstel – al dan niet met vergeving of verzoening tot gevolg – garanderen, zoals de waarheid en de luisterbereidheid waarover we het al hadden. En laat ons evenzeer klankbord en spreekbuis gunnen aan mensen die de grootste drama's meemaakten maar in de wrok niet verroesten omwille van hun geloof, van een moeilijk te grijpen mysterie dat ze zelf wel eens '*grâce*' plachten te noemen.

Iemand die ik in Hotel Pardon twee keer mocht ontmoeten is Desmond Tutu. Misschien belichaamt hij wel mijn stelling. Hij steekt zijn geloof niet onder stoelen of banken, terwijl hij in zijn boeken over vergeving vooral ook het psychologische kader schetst. Tutu zegt: 'Iedereen kan vergeven.' Vraag is of hij die bewering omarmt vanuit een empirisch gegeven dan wel of het een geloofskwestie is. Tijdens de hoorzitting met de *South African Truth and Reconciliation Commission* hebben Tutu en andere commissarissen herhaaldelijk de slachtoffers en familieleden geprezen die bereid waren te vergeven en te verzoenen. Werden ze te snel voorgesteld als modellen van het soort persoonlijke edelmoedigheid en nobelheid dat nodig was om de overgang naar een nieuw en beter Zuid-Afrika veilig te stellen? 'Hoe zit het dan met degenen die niet wilden vergeven?', hoor ik je terecht zeggen. In de geschriften van Tutu is het inderdaad moeilijk om een getuigenis te krijgen van bezorgdheid over de mogelijke morele waarde van woede of de mogelijke legitimiteit van het verzet van sommige slachtoffers tegen de roep om vergeving. Toch is het mijn vermoeden dat hij een diep respect opbrengt voor mensen voor wie verzoening aartsmoeilijk is. Hem daarom terechtwijzen, omdat hij verzoeners prijst, lijkt mij kortzichtig. Persoonlijk – vanuit het beluisteren van slachtoffers en de literatuur dienaangaande – erken ik maar al te graag en explicieter de meerwaarde van woede. Zelf heb ik aan den lijve ondervonden dat verzet in Latijns-Amerika gelegitimeerd was en het doel de middelen soms heiligde.

Woede is een deugd, in de zin van opluchting en rechtvaardigheid. Wellicht is wrok zelfs legitiem en waardevol als het gelinkt wordt aan (meer nog: aanzet is tot) opkomen voor meer rechtvaardigheid. Maar het Latijnse *ira* zal een deel van het proces zijn en niet het einddoel. Hoeveel ruimte men ook (terug) zou willen geven aan de woede, ik geloof nooit dat een mens er gelukkiger door wordt. Laat ons kanalen blijven graven waarlangs mensen al hun woede, verdriet, frustratie kunnen laten stromen. En laat ons een transparante justitie blijven nastreven die het heft niet in handen geeft van slachtoffers en nabestaanden, net ook omwille van de meerwaarde van woede. Oh ja, en laat ons creatief blijven om de band die er willens-nillens tussen dader en slachtoffer ontstaan is door het misdrijf, opnieuw in te vullen. Mijns inziens zijn we dat verplicht aan de volgende generaties en aan een wereld waar gelijkheid en harmonie meer mogen gedijen.

De sociaal-ethische rol van woede en wrok is trouwens niet alleen weggelegd voor het slachtoffer. In de gevangenissen waar ik mocht verblijven en in deze waar werk wordt gemaakt van inzicht en verantwoordelijkheidsopname, stelde ik vast dat het ook voor daders relevant is om (terug) tot besef te komen dat toewijding aan bepaalde morele standaarden geldt als regulator van het sociale leven.

In de Pollsmoor Prison in Zuid-Afrika deelde ik de cel met David King, een notoire gangleader. Het verhaal ging dat de gevangenis een gemiddelde kende van één moord per week; bendes die elkaar naar het leven stonden. Eerst als naïef afgeschilderd werd Joanna Thomas van het *Cape Town's Centre for Conflict Resolution* uiteindelijk de toegang verstrekt om via workshops het probleem aan te pakken. Ofschoon in het begin bedreigd met de dood, bleef Joanna geloven in de mens achter de dader. Niet zonder eerst langs het kwaad te gaan dat zich van hen meester had gemaakt. Dat beest moest in de ogen gekeken worden. Waar zitten de wortels van hun afschuwelijke daden zoals die van Mogamat Benjamin die zich zelfs niet meer kon herinneren hoeveel medegevangenen hij kopje kleiner had gemaakt? Joanna's uitgangspunt was dat 'in ieder mens iets goeds zit', maar werd gevolgd door de overtuiging dat het potentieel van sommige gevangenen net hun leiderscapaciteiten zijn. Waar ze die tot nu toe aangewend hadden om het kwade te orkestreren, konden die geswitcht worden naar positief leiderschap. 'Daarvoor', zo stelde Joanna, 'is het essentieel om getraind te worden in morele waarden, om de ervaring op te doen van zelfwaardering en erkenning, en van de invloed van goed en kwaad.'⁵

Sta me toe, Aïcha, om het extra benoemen: de wrok van vele daders jegens de maatschappij of andere actoren in hun leven. (Wedden dat je – net als ik – het er met Zacarias nog wel eens over wilt hebben.) Zoals we ons moeten hoeden voor het opbod van lijden, is het aangewezen om geen wedstrijd te maken tussen het wrokgehalte bij daders en dat van slachtoffers. Dat werkt de polarisering alleen maar in de hand. Het is ons geloof (en engagement) dat hokjesdenken en -handelen het herstel in de weg staat. Net zoals het cruciaal is om verdriet en pijn van slachtoffers hun bedding te geven, is het ook voor daders een vereiste op hun weg

5 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/correspondent/1298829.stm>.

van rehabilitatie. Zoals het essentieel is, is het ook aanvullend. Het is een mythe dat elke vorm van zorg voor daders het proces van slachtoffers zou stremmen.

Ik deel de mening dat 'een goed sociaal leven' passeert langs een 'goed' conflict. Om te groeien is wrijving nodig. Ruzie, woede, wrok,... vallen onder die rangen. We kunnen die fenomenen maar beter met milde ogen bekijken. In de optiek om hen echter niet als finaliteit te bestempelen ben ik pleitbezorger voor een rij-school van botsingen. We zouden meer kunnen inzetten – en het onderwijs heeft hier een prominente rol – om te leren ruziën.

Zalig dus zij die woede beleven. Alleen, wat ik al zei: verzet en woede hebben niet het laatste woord. Als ze niet leiden tot bevrijding en verbinding, zijn ze een boemerang in het gezicht en het hart van wie ze manifesteert. Daarom nogmaals: als alle stappen gehonoreerd worden – van woede en verzet, van waarheid en erkenning ('biecht en berouw'), van luisterbereidheid en respect – groeit de garantie dat de mens komt tot vergeving. Het is bewezen dat woede oplucht, maar als ze blijft bestaan niet meteen tot geluk leidt.

Ik pleit dan ook voor een wereld waarin we dialoog trainen, waarin conflictresolutie wordt warmgedraaid, waar we oefenen dat pijn onontkoombaar is en herstel mogelijk.

Voorstanders van vergiffenis en verzoening kunnen best ook de oefening blijven maken om pardonloze slachtoffers te begrijpen. Begrip hoeft niet meteen bevestiging te betekenen. Helaas zitten onze cultuur en onze justitie dermate in elkaar dat we polariserend gaan denken en handelen. 'Je behoort tot het kamp van de slachtoffers of je behoort tot het kamp van de daders.' Niet alleen vanuit mijn convictie, mijn mensbeeld, maar ook omdat we kunnen terugvallen op de ervaringen van ettelijke jaren als kleine vzw⁶, durf ik verwonderd stellen dat 'samen' een heilzame weg naar herstel is. *Without Walls*⁷ – een dialoog- en werkgroep voor daders, slachtoffers en maatschappij – organiseert regelmatig workshops waarbij deze groepen samen rond de tafel zitten, in de tuin of op locatie. Kan het leven terug 'gevierd' worden na een misdrijf, laat staan met oorspronkelijk tegenstrijdige actoren? Ons antwoord is volmondig 'ja'. (En jij en Phyllis zijn het levende bewijs.) Het hoeft niet altijd in eerste instantie over de feiten te gaan. Daarvoor zijn onze partners – *Moderator*,⁸ om er maar één te noemen – beter in de wieg gelegd. *Without Walls* brengt mensen met een dader- en mensen met een slachtofferervaring (niet meteen van hetzelfde misdrijf) samen in de moestuin voor een workshop koken, in een stille ruimte voor een sessie yoga of in een muzieklokaal rond een piano.

Tijdens een workshop literatuur met daders en slachtoffers gaf een 80-jarige vrouw wiens dochter vijftien jaar eerder was vermoord ons deze tekst:

6 Vzw: vereniging zonder winstoogmerk.

7 www.withoutwalls.be.

8 <http://moderator.be>.

’t Is zo schoon te vergeven,
als men u heeft leed gedaan,
schoner dan wanneer uw ogen
brandend, vol van wraakzucht staan.

Wraak en zal de wond niet helen
zo misschien uw harte bloedt,
wraak en zal geen vrede geven
waar uw ziel mee leven moet.

Is vergiffenis verheven,
beter is vergeten nog,
want een mens die blijft onthouden
kan niet gans vergeven toch.

Maar het is een godegave
als men zulk een ziele vindt,
die vergeeft en kan vergeten
en na alles ... nog bemint.’

Ik pleit niet voor het vergeten, zou het überhaupt zelf niet kunnen opbrengen. Maar de klankwaarde van heel wat mensen die het laatste woord niet aan de wraak hebben gelaten en – meer dan over vergeven – over (terug) beminnen spreken, is broodnodig in het concert van vandaag. Zo meteen spreek ik u over Azim Khamisha, maar ik blijf nog even bij de moeder van tachtig.

‘De wil om verder samen te leven’ is wat de bescheiden dame ons meegaf. Aan een andere deelnemster van de workshop literatuur die haar hele leven door haar man mishandeld was geweest en exclameerde dat ze met ‘vergeving’ geen kant op kon – ‘dat ze wel zou willen maar niet kon’ – antwoordde de moeder: ‘Dát is het! Zelfs als we niet kunnen, belangrijk is dat we blijven willen. Jouw deelname aan deze workshop toont het aan.’ Want een mens-van-goede-wil zijn is geen christelijk monopolie.

Azim Khamisha dus. In 1995 verloor hij zijn enige zoon Tariq, een 20-jarige student, toen hij pizza’s aan huis leverde en daarbij overvallen werd. Tariq kluste bij met pizzaverkoop om zijn universiteitsstudies te kunnen betalen. Zijn moorde-naar was Tony Hicks, lid van de straatbende Black Mob en de eerste 14-jarige die terechtstond als een volwassene in Californië. Hij werd tot 25 jaar opsluiting veroordeeld. Tijdens het proces leerde Azim de grootvader van Tony kennen. Beide hielden contact. Wanneer de grootvader Azim vraagt om mee op bezoek te gaan bij zijn kleinzoon in de gevangenis, houdt Azim oorspronkelijk de boot af. Uiteindelijk waagt hij zich eraan en erkent dat het bezoek ‘beter meevalt dan gedacht’. Hij belooft zelfs nog eens op bezoek te zullen komen. Na vele ontmoetingen voert Azim vandaag aan: ‘Ik heb een zoon verloren maar ik heb een nieuwe zoon gewonnen.’

Bij de in-koffie-gesopte-baguette vanochtend waren we het erover eens: met heel veel vallen en opstaan boekt de mensheid toch vooruitgang. Ook al ruikt de manier waarop Palestina vandaag door Israël wordt behandeld naar het talio-principe, wetten zoals tegen het negationisme en talrijke solidariteitsacties met het Palestijnse volk zullen de overhand halen. Ja, je kan én alles in het werk stellen om ervoor te zorgen dat een holocaust nooit meer plaatsvindt, én tegelijk de nederzettingenpolitiek van Israël veroordelen.

Uit de ervaringen met slachtoffers en hun wil om constructief verder te leven haal ik ook het volgende: niet alleen het beluisterd worden (dus ook hun woede) maar van de daderpartij ook duidelijke signalen krijgen van de wil tot verandering is onontbeerlijk.

Sommige wreedheden in de geschiedenis zijn in een mensenbrein moeilijk te vatten. Dat is vergeving wellicht ook.

Jean Améry die de nazikampen overleefde, schreef:

‘Toen SS-man Wajs voor het vuurpeloton stond, ervoer hij de morele waarheid van zijn misdaden. Op dat moment was hij bij mij en ik was niet langer alleen met het handvat van de schop. Ik zou graag willen geloven dat hij op het moment van zijn executie precies zoveel als ik wilde om de tijd terug te draaien, om ongedaan te maken wat er was gedaan. Toen zij hem naar de plaats van executie brachten, was de anti-man wederom een medemens geworden.’

Dat doet me denken aan Juan Alsina die op de brug over de Mapocho-rivier in Santiago in Chili stond. Aan de soldaat die hem zou executeren zei hij: ‘Wil je de blinddoek weghalen zodat ik u in de ogen kan kijken op het moment dat ik u vergeef.’

Het is de speurtocht naar medemenselijkheid, ja ook van het slachtoffer naar de dader, die gaat langs wrok, langs hunker naar begrip, om uiteindelijk te leiden naar meer toekomst en perspectief. Het is niet dat de toekomst per se belangrijker moet gevonden worden dan het verleden, maar in het proces van menswording levert het ene een les op voor het andere. Dat ‘tijd de wonden heelt’ kan waar zijn, maar tilt de mens nog niet op. De tijd kan actiever en effectiever worden aangewend. Nogmaals: hoe kunnen we die onvermijdelijke band tussen dader en slachtoffer een nieuwe invulling geven?

Interessant is ook om te zien dat een oprechte schuldbekentenis vaak de angel uit het conflict haalt en wrok kan temperen. In het pijnlijke hoofdstuk van misbruik in de Kerk (*Quelle est la situation en France?*) bijvoorbeeld blijven slachtoffers nog al te veel op hun honger zitten en is financiële compensatie vaak een doekje voor het bloeden. Daar waar de pleger echter berouw toont, is veel mogelijk. Deze vlieger gaat op voor kleine en grote conflicten. Vraag het maar aan deelnemers van de

Waarheids- en Verzoeningscommissie in Zuid-Afrika of de *gacaca's*⁹ in Rwanda. Alles moet in het werk gesteld worden om het slachtoffer zo veel mogelijk garantie te bieden 'dat het nooit nog zal gebeuren'.

'Schreeuwen' of zelfs 'verwachten' dat slachtoffers moeten verzoenen, kan contra-productief werken. Het aanbod is een uitnodiging. Dat kan pas wortel schieten als de afkeer voor het kwade is geuit, alle voorwaarden voor begrip naar wie het leed werd aangedaan vervuld zijn en de schade zo goed mogelijk gecompenseerd werd.

Tot slot serveer ik nog graag een quote van Hank Heijn, bij wie ik mijn eerste kamerbezoek in *Hotel Pardon* lever. Haar echtgenoot Gerrit Jan Heijn, kleinzoon van Albert Heijn en eigenaar van de gigantische supermarktketen, was in de vroege herfst van 1987 ontvoerd. De dader liet uitschijnen dat de industrieel nog leefde (stuurde zelfs een vinger van zijn slachtoffer op om meer losgeld af te trogelen) maar ging zeven maanden later door de mand. De weduwe Hank Heijn kan u vertellen over hoop en wanhoop, verdriet en slapeloze nachten, migraine en maagzweren. Van haat ook. Maar als jaren verstrijken, brengt ze het op om de dader, nu in de gevangenis, een brief te schrijven. Dit is wat mevrouw Heijn vandaag zegt:

'Vergeving is het grootste geschenk dat ik mezelf heb gegund. Geestelijk ben ik toleranter en zachter geworden. Fysiek verdwenen mijn kwalen. Duw me niet constant in de slachtofferrol. Uiteindelijk gaat het niet om wat je meemaakt, maar om hoe je ermee omgaat.'

En haar zoon Ronald Jan vult aan: 'Als ik niemand iets kwalijk neem, moet ik ook niemand iets vergeven.'

De toekomst van de mensheid hangt af van de manier waarop wij na conflicten verdergaan. Er is volgens mij geen andere dan die van ontmoeting, herstel en verzoening. Het zal dus toch het pad van de liefde zijn.

Bedankt Aïcha dat je me met een *détour* toch op tijd bij het station afleverde. Geraakte je veilig door de blokkade van de *gilets jaunes*? Ik zag de omgeving van *la gare* geler worden. Terechte woede, toch? Absurd die brandstofprijzen. Onvergeeflijk!

Met genegen groeten,

Jan

9 Een systeem van gemeenschapsrechtspraak, geïnspireerd door de Rwandese traditie, waarin '*gacaca*' vrij vertaald kan worden naar 'gerechtigheid tussen het gras'.

PRAKTIJKBERICHTEN

‘Ik ben nu pas boos. En dat bevalt me wel.’

Mieke Wouters

Daphne vergaf de dader voor wat hij deed, maar beseft nu: niet voor de gevolgen. Bijna zeven jaar geleden stak de ex-partner van Daphne haar in haar huis neer. Met begeleiding van Perspectief Herstelbemiddeling ontmoet ze hem vlak voor de zitting. ‘Ik vond het doodeng om hem tijdens de rechtszitting voor het eerst weer in de ogen te kijken. Dus voor het zover was, zocht ik hem op in de gevangenis, samen met een bemiddelaar.’ Een verhaal over vergeving én de grenzen van vergeving.

‘Ik werd letterlijk bang van dat monster in mijn hoofd. Dat was het laatste wat ik gezien had, voordat ik naar het ziekenhuis ging en hij naar de cel. Constant die beelden van dat monsterlijke gezicht, dat is heel heftig. Daar wilde ik vanaf, want ik had daar de hele tijd last van, overdag en ’s nachts.’ De ontmoeting is emotioneel. ‘Niet alleen ik, maar ook hij moest erg huilen. En ook hij vroeg zich af: waarom?’ Door het gesprek is Daphne minder bang om naar de zitting te gaan. Ook helpt het haar hem te herinneren als mens en niet als monster. ‘We waren zeven jaar samen geweest. Verwerken kon ik beter door hem te herinneren als de partner die hij eerder voor me was. Ik wilde niet verder met dat monsterlijke beeld van hem, ik wilde het juist achter me laten.’

Zelfvertrouwen

Anderhalf jaar later wordt de dader overgeplaatst naar een gesloten psychiatrische kliniek. Omdat hij op termijn de mogelijkheid zal krijgen om op verlof te gaan, en Daphne hem niet toevallig tegen wil komen, gaat ze opnieuw een ontmoeting met hem aan. Ook om te checken hoe ver ze is met de verwerking. De ontmoeting maakt haar duidelijk dat ze inmiddels meer zelfvertrouwen heeft. ‘In dat gesprek was ik heel zakelijk. Ik wilde van alles weten en confronteerde hem met het effect van zijn gedrag op mij toen we nog een relatie hadden.’ Tijdens hun relatie had hij haar vaak verbaal en soms fysiek gekleineerd. ‘Nu zag ik een klein jongetje dat zichzelf als slachtoffer zag. Ik voelde me mijlenver boven hem staan.’

Regie

Ruim een jaar na zijn vrijlating, in de zomer van 2016, komt Daphne haar ex toevallig op straat tegen. ‘Ik zei tegen hem: ik vergeef je wat je hebt gedaan en ik wens je alle geluk. Daar was hij blij mee.’ Ze is stellig over haar keuze van destijds om de dader te vergeven voor wat hij deed. ‘Als je vergeeft, heb je zelf de regie. Als

je haat voelt, blijft die ander de regie houden. Ik heb dat toen echt voor mezelf gedaan. Het was een inzicht, een gevoel. *Gut feeling*. Ik moest dit doen.' Niet iedereen begrijpt dat Daphne haar dader kan vergeven. 'Iedereen om me heen was boos over wat hij me had aangedaan. Ik niet.'

Boos

Die boosheid komt pas begin dit jaar als, in de woorden van Daphne, de oude wond begint te etteren. Dat valt samen met een interview dat ze heeft voor een tijdschrift over zingeving. Boven het artikel staat groot in de kop het woord vergeving. 'Ik dacht: wat nou vergeven? En toen werd ik boos. Mijn therapeut zei dat ik een brief moest schrijven met al mijn boosheid daarin. Er kwam een bagger uit waar ik zelf eng van werd. Mijn boosheid kwam dus pas na zes jaar. Ik kon dat niet forceren.'

Gevolgen

'Het is afhankelijk van in welke fase van verwerking en herstel je zit. Zo kreeg ik samen met mijn nieuwe partner een prachtige dochter. De wereld was mooi en ik heb toen al het andere weggestopt. Nu is mijn dochttertje vier jaar oud en komt er weer meer ruimte voor mezelf.' Het feit dat ze nu alsnog boos is, betekent niet dat ze terugkomt op haar vergeving toen. 'Ik heb in dat interview geen onzin verteld. Ik blijf erbij en ik ervaar dat ook nog steeds. Het heeft me toen heel erg geholpen. Ik heb hem vergeven dat wat hij gedaan heeft. Waar ik boos om ben, en blijf, is waar ik nog steeds elke dag mee geconfronteerd word: de gevolgen. Daar zit nog wel een wrok.' De gevolgen zijn onder meer dat ze zich niet meer goed kan concentreren en chaotischer is geworden. Ze heeft een litteken in haar gezicht en een trauma in haar lijf. Soms heeft ze nog een angst- of paniekaanval en ze vindt het moeilijk om de controle los te laten. Ook was het heel moeilijk om weer werk te vinden.

Assertiever

'Misschien kan ik nu pas zien wat de heftige gevolgen zijn geweest. Van die gevolgen heb ik last. Hem dat vergeven, vind ik lastig. Ik wil ook nog niet vergeven. Laat me maar boos zijn. Ik merk dat het me helpt. Ik ben assertiever en dat helpt me in mijn werk en in mijn dagelijkse leven. Als ik 'm nu zou tegenkomen, zou ik wel een potje boos willen zijn. Dat heb ik nooit gedaan. Misschien wil ik hem daar nog wel een keer over spreken.'

Omgeving

Daphne overweegt daarom of ze misschien nog een keer met Perspectief een bemiddelingstraject ingaat. 'Toen moest ik het gewoon doen. Het heeft me gehol-

pen het hele heftige eraf te halen en de regie weer te hebben. Nu vraag ik me af of ik het weer moet doen. Mijn omgeving zal het heel moeilijk vinden. Het doet te veel pijn bij anderen, hoewel ze het toen wel apart vonden dat ik niet boos was. Blijkbaar heb ik het in mijn eigen tempo gedaan. En dat is zowel fijn als heftig. Maar ik besef dat vergeving grenzen heeft en een stukje daarvan waarschijnlijk utopie is geworden.'

Perspectief-bemiddelaar Francis Bakker: 'Vergeving gaat nog een stapje verder.'¹

'Door het begeleiden van gesprekken tussen slachtoffers en daders draag ik eraan bij dat mensen de realiteit van het verlies of de daad onder ogen komen. Dit proces, waarin ik hen mag begeleiden, verloopt in hun tempo en met eventuele steun van anderen. Deelnemers maken daarin hun eigen keuzes en dragen zo zelf bij aan hun herstel. Herstel na het verlies, maar ook herstel door bijvoorbeeld om te gaan met schuld', zegt Francis Bakker. Francis is al ruim tien jaar bemiddelaar bij Perspectief Herstelbemiddeling. 'Mensen zo het heft weer in eigen handen laten nemen, dat is mijn drijfveer om dit werk te doen.'

Loskomen

Soms ziet ze dat slachtoffers de dader na een bemiddeling vergeven. 'Wraakgevoelens zijn herkenbare gevoelens na het leed wat je is aangedaan. Maar als dit doorslaat naar wraaklust, kan dit als het ware vergiftigend werken. En stagnerend zijn voor verliesverwerking. Door vergeving kun je meer loskomen van de ander.' Ze ziet en begrijpt dat dat niet iedereen lukt. 'Vergeving is ook niet de opzet van bemiddeling. Het kan een resultaat zijn van contact, maar dat hoeft helemaal niet.'

Erkenning

Het is aan de deelnemers zelf om samen met de bemiddelaar te onderzoeken wat zij in het bemiddelingstraject willen. De bemiddelaar stemt wensen en behoeften op elkaar af, zodat beiden baat hebben bij het contact. Erkenning dat het slachtoffer iets is aangedaan, is wel belangrijk. Francis: 'Oprecht berouw kan zowel het slachtoffer als de dader helpen. Vergeving gaat nog een stapje verder. Vooral gelovigen kunnen daarmee worstelen. Zo lukte het een christelijk slachtoffer niet om degene te vergeven die haar had overvallen tijdens het pinnen. Ze vond dat dat moest vanuit haar geloof, maar het lukte niet vanuit haar hart.'

1 Francis Bakker is niet de bemiddelaar geweest van het traject van Daphne. Vanuit haar jarenlange ervaring als bemiddelaar vertelt ze over de rol van vergeving in bemiddelingstrajecten.

Omgeving

De omgeving kan een grote rol spelen bij bemiddeling. 'Voor de omgeving is het vaak meer zwart-wit. Ze zijn boos over wat hun geliefde, familie of kind is aangedaan. Als bemiddelaar onderken je de invloed die de omgeving heeft op partijen in het verwerkingsproces. Je maakt dit bespreekbaar om, waar nodig, dit sociale netwerk te activeren of te versterken tijdens het bemiddelingstraject. Ook heb je oog voor de culturele context.' Maar volgens Francis werkt een omgeving die het moeilijk vindt de keuze van iemand te begrijpen om herstelbemiddeling aan te gaan, niet zonder meer ontmoedigend. 'Soms houdt het mensen tegen om daadwerkelijk de bemiddeling aan te gaan, maar vaak zie ik dat deelnemers nog meer voelen dat ze dit moeten doen. Het helpt hun dan juist om duidelijk te krijgen dat ze het contact met die ander willen aangaan. Omdat het kan bijdragen aan hun eigen herstel.'

BOEKBESPREKING

Over het collectieve, intergenerationele Ubuntu-vergeven, dekolonisatie van het individuele vergeven, eind-goed-al-goed-vergeving, doe-het-zelf vergeving en vergeving-light

Janny Dierx

Annette Nobuntu Mul (2018) *Opzoek naar Ubuntu*, Utrecht: Big Business Publishers.

Mogobe Ramose (2017) *Ubuntu. Stroom van het bestaan als levensfilosofie* (vert. Carola Kloos). Utrecht: Uitgeverij Ten Have (in de Nederlandse vertaling met een mooi voorwoord van historicus en filosoof Henk Haenen; eerder verschenen als *African Philosophy through Ubuntu*).

Desmond Mpilo Tutu & Mpho Adrea Tutu (2014) *Het Boek van Vergeving* (2014). Houten: Uitgeverij Unieboek/Het Spectrum (eerder verschenen als *The Book of Forgiving*).

'It seems there is no end to the creative ways we humans can find to hurt each other, and no end to the reasons we feel justified in doing so. There is also no end to the human capacity for healing.' Tutu & Tutu in *The Book of Forgiving* (2014, p. 6)

Opzoek

Het hoofdstuk over vergeving in het boek *Opzoek naar Ubuntu* van Annette Nobuntu Mul beslaat krap zes pagina's van in totaal 175 pagina's. Mul bespreekt op die pagina's haar ontmoeting met Mpho Tutu in 2017 in Amstelveen. Het is geen verslag van een interview. Mul beschrijft de betekenis van het gesprek voor haarzelf. Vergeving speelt een rol in de levens van allebei de vrouwen.

De Nederlandse Mul is onder andere coach, therapeut, trainer en betrokken bij de internationale Ubuntu Society. Muls eerste bezoek aan Zuid-Afrika dateert van 1999. Ze keert daarna regelmatig terug en verdiept zich in Ubuntu. In 2011 richt ze de Stichting Ubuntu Nederland op. In 2015 ontvangt ze uit het midden van de zwarte gemeenschap van de township Khayelitsha haar Xhosa-naam: *Nobuntu*. Sindsdien mag ze zichzelf Annette Nobuntu Mul noemen: Annette Moeder van de Menselijkheid Mul.

De Zuid-Afrikaanse Mpho Tutu woont sinds 2015 in Nederland, nadat ze in het huwelijk trad met haar Nederlandse echtgenote Anne Marceline van Furth: kinderarts, infectioloog en hoogleraar aan de Vrije Universiteit van Amsterdam. Mpho Tutu is ook een dochter van Nobelprijswinnaar en inmiddels oud-aartsbischof van de Zuid-Afrikaanse anglicaanse kerk Desmond Tutu. Haar wereldberoemde vader gaf leiding aan de Zuid-Afrikaanse Waarheids- en Verzoeningscommissie, die mede door middel van Ubuntu vorm gaf aan het toepassen van herstelrecht op een manier die leidde tot nationale verzoening en wereldwijd wordt bewonderd. Samen met haar vader, die eerder *No Future without Forgiveness* publiceerde, schreef Mpho Tutu *The Book of Forgiveness* (in Nederland verschenen onder de titel *Het Boek van Vergeving*). In dit boek gaan de Tutu's in op de levensoriëntatie en bron van inspiratie Ubuntu die in veel landen ten zuiden van de Sahara voorkomt en beschrijven ze vergeving als de manier om na 'onmenselijke' ervaringen in vier fasen weer tot 'gedeelde menselijkheid' te komen. De persoonlijke ervaringen van de Tutu's komen daar ook bij aan bod. Het boek van de Tutu's leest als een soort zelfhulpboek bij vergeving. De eerste stap op weg naar vergeving is: je verhaal vertellen.

Mul worstelt ten tijde van het gesprek met Mpho Tutu met de vraag of ze de (inmiddels veroordeelde) verkrachter van haar dochter ooit zal kunnen vergeven. Tutu vertelt haar verhaal over de moord op huishoudster Angela die in Tutu's huis werd gepleegd door een jonge tuinman. Beiden waren door Tutu zelf ingehuurd, beiden waren voor Tutu aan het werk. De moord veroorzaakte in eerste instantie een enorme woede bij Tutu, daarna schaamte en ten slotte ook verdriet over de vele levens die door de daad werden aangetast en vernietigd.

Mul beschrijft dat ze het gesprek met Mpho Tutu als een vorm van toestemming ervaart om te denken over haar mogelijke vergeving van de man die haar dochter Lynn verkrachtte. De beschrijving van de ontmoeting van de twee vrouwen – in Amstelveen *of all places* – visualiseert wat het Afrikaanse Ubuntu kan betekenen in de interactie tussen twee mensen: mensen die elkaar zien, mensen die zich verbonden weten doordat ze naar elkaars verhaal luisteren en daardoor een stapje kunnen zetten op de weg naar vergeving. Door mijn westerse ogen bezien, beschrijft Mul een vorm van slachtofferhulp zonder tussenkomst van professionals.

Muls' *Opsoek naar Ubuntu* is een heel persoonlijk boek. De auteur beschrijft in alle hoofdstukken nauwgezet haar ontdekkingsreis op zoek naar wat Ubuntu nou eigenlijk is, wat ze daarover tot nu toe te weten is gekomen en wat dat voor haar persoonlijk betekent. Verhalen over vergeving komen ook in de andere hoofdstukken aan bod. De persoonlijke ontboezemingen van Mul, die het boek dragen, zullen mogelijk niet bij iedere lezer in de smaak vallen. Mul presenteert zichzelf als een echte *Ubuntu-believer* en dat komt hier en daar ook wel een beetje dweepziek over. Toch is Muls handelwijze functioneel. Schrijven over Ubuntu gaat nu eenmaal niet zonder 'kleur bekennen'. Wat mij betreft overheerst Muls integere intentie om zo goed mogelijk te benaderen wat Ubuntu is en wat het kan betekenen, zowel in Afrikaanse als in westerse culturen. Mul beschrijft allerlei aspecten

van Ubuntu als levenswijze, als ethische levenshouding en betreft dit op alle mogelijke onderdelen van het leven: onderwijs, spiritualiteit, vergelding, verzoening, herstelrecht, vergeving, leiderschap, ondernemerschap, co-creatie, gemeenschappelijkheid, diversiteit, geloof, hoop, liefde, menszijn. Mul laat zien hoe Ubuntu in het hedendaagse Zuid-Afrika opnieuw bijdraagt aan het vervullen van de behoefte aan gemeenschapszin die ook daar manifest is. Ubuntu biedt hedendaagse perspectieven om te *dealen* met de geschiedenis van diepgeworteld racisme.

Homo loquens

Om die reden is ook het boek van Ramose interessant. Deze auteur zet de Ubuntu-filosofie nadrukkelijk af tegen 'westerse filosofie'. De nadruk ligt overigens op dat eerste, het boek gaat over Ubuntu-filosofie en draait niet om het nauwkeurig definiëren van 'westerse filosofieën'.

Ramose is buitengewoon hoogleraar in de filosofie aan de University of South Africa in Pretoria, doceerde eerder aan Tilburg University en promoveerde aan de Katholieke Universiteit van Leuven.

Ramoses boek is een aanklacht tegen het feit dat de Afrikaanse stem gedurende een langdurige periode van westerse kolonisatie is gedimd en onderdrukt. Hij onderbouwt die aanklacht onder meer door 'de verhalen vertellende' Afrikaanse *homo loquens* op hetzelfde plan te stellen als de westerse *homo sapiens*. In de westerse filosofie wordt de denkende mens immers meestal verbeeld als een schrijvende mens en wordt deze een hogere 'orde' toegedicht dan de mens in zogenoemde 'orale' culturen.

Ubuntu: een werkwoordelijk zelfstandig naamwoord

Ramoses boek is tegelijkertijd meer dan een statement tegen de vooronderstellingen van westerse filosofen en wetenschappers die Ubuntu vanuit een imperialistisch meerderwaardigheidscomplex benaderen. De auteur brengt duidelijk onder woorden dat het vertrouwde westerse denken in de tegengestelde begrippen individu en collectief niet bestaat in de Ubuntu-filosofie. Dat betekent dat de westerling zijn oppositionele denkwijzen moet loslaten, als hij of zij iets wil meekrijgen over wat Ubuntu is of betekent. Ramose vergt zodoende het uiterste van de westerse lezer. Hij presenteert Ubuntu als *verbal-noun*: een werkwoordelijk zelfstandig naamwoord. Met andere woorden, hij gebruikt een grammaticaal begrip dat 'wij westerlingen' niet kennen en/of dat het Engels niet kent zonder *-ing* als uitgang. *Ubunting* zou als consequentie de werkwoordsvorm moeten luiden: *quod non*. Het gaat Ramose erom duidelijk te maken dat Ubuntu niet zodanig moet worden vertaald of verklaard, dat westerlingen het gemakkelijk zouden kunnen begrijpen. Integendeel, de auteur wil dat westerlingen moeite doen en dat zij moeten leren denken met een nieuw grammaticaal concept, een concept dat niet 'ver-

taald' kan worden en niet aangepast wordt aan, maar complementair is aan het westerse denken.

Ramose wil met zijn grammaticale benadering *de beweging* duiden die onderdeel is van iedere werkelijkheidsopvatting in de Ubuntu-filosofie. Hij gebruikt ter verduidelijking het voorbeeld van de film en de – afzonderlijke – foto's. Een film bestaat feitelijk uit afzonderlijke foto's, uit momentopnamen. In de westerse juridische werkelijkheid worden deze foto's van de werkelijkheid inderdaad als zodanig – fragmentarisch – beoordeeld. Dat is tegengesteld aan de juridische werkelijkheid in Ubuntu. Film en foto zijn bij Ubuntu geen gefixeerde tegenstelling. Juist door een op de menselijke zintuigen afgestemde *beweging* ervan worden de afzonderlijke foto's pas een film. Dat is de kern van Ramoses boodschap: Ubuntu is dynamisch, nooit iets statisch, nooit iets fragmentarisch en nooit iets oppositio-neels. Hij legt ook goed uit dat de overledenen en de nog niet geboren een logisch onderdeel uitmaken van het Ubuntu-hier-en-nu.

Dekolonisatie van vergeving

Waarom is Ramoses boek relevant voor het thema vergeving van deze aflevering van het *Tijdschrift voor Herstelrecht*? Omdat Ramose de Ubuntu-filosofie uitwerkt aan de hand van een aantal samenhangende onderwerpen: religie, medische zorg, ecologie en globalisering en ook aan de hand van het recht. Zijn boek biedt aan-knopingspunten om beter te gaan begrijpen waar na misdrijven de vergevingsge-zinde Ubuntu-krachten vandaan komen. Vertrekpunt is de notie dat de Ubuntu-filosofie de individuele verantwoordelijkheid voor misdrijven beziet in samen-hang met de samenleving als geheel. Dat is een heel herstelgericht uitgangspunt. Terwijl ik dit opschrijf, en na lezing van het vierde hoofdstuk in Ramoses boek, besef ik dat dit dus typisch mijn westerse woordkeuze is. Want de uitgangspunten van Ubuntu zijn volstrekt anders, zo leert het boek van Ramose. Het zijn namelijk geen uitgangspunten.

Verduidelijkend is dat het westerse *nulla poena*-beginsel (geen straf zonder voor-afgaande wet) wezensvreemd is aan Ubuntu. Een wet is in Ubuntu altijd iets wen-selijks dat voortkomt uit een concrete ervaring op een bepaalde plaats en tijd. Tegelijkertijd kan een wet – in de vorm van een specifieke gedragsregel – nooit een substituuat zijn voor de voortdurende (en vernieuwende) 'ontvouwing van de ervaring' (p. 102). Het recht wordt dus beleefd als een voortdurend geleefde erva-ring. Een definitief eindpunt: dat bestaat niet in Ubuntu. Verjaring? Past ook niet in de Ubuntu-beleving van recht. In Ubuntu geldt dat de tijd de waarheid niet mag veranderen. Verjaring wordt eerder gezien als een mechanisme om een onrecht te bekrachtigen en eeuwig te doen voortduren. Dat is in de Ubuntu-rechtsfilosofie niet aanvaardbaar. De waarheid moet als ze bekend wordt in overweging worden genomen en de zoektocht naar waarheid mag geen strobreed in de weg worden gelegd. Daarom zijn gerechtelijke uitspraken per definitie niet gezaghebbend: ze moeten altijd kunnen worden aangevochten. Een Ubuntu-principe is veeleer dat

altijd naar herstel van een verstoord evenwicht moet worden gezocht, ongeacht het moment waarop die verstoring heeft plaatsgevonden.

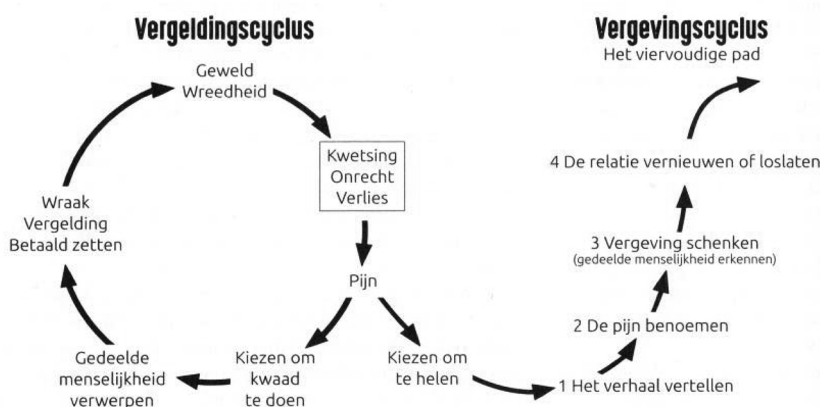
Probeer dat maar eens uit te leggen aan westerse juridische studenten tijdens hun eerste colleges over de betekenis en de functie van het positieve recht! Die westerse studenten moeten volgens Ramose dan ook gaan begrijpen dat in Afrikaanse landen de Ubuntu-filosofie ten grondslag ligt aan de overtuiging dat de waarheid over de vraag aan wie het land toebehoort nog moet worden vastgesteld.

Ramose voert met zijn presentatie in mijn ogen een succesvolle dekolonisatie uit op het primaat van het individualistische westerse perspectief. Ramoses boek is wat dat betreft duidelijker en verhelderder dan het meer 'volgzame' boek dat de Nederlandse Mul over Ubuntu schreef. Ramoses benadering ervaar ik als prettig, omdat hij geen moeite doet om de afstand tussen Ubuntu en 'het westerse' te verkleinen.

Collectief versus individueel?

De Ubuntu-rechtsfilosofie lijkt tegengesteld aan de meeste westerse (juridische) dogma's, zowel in het strafrecht en alsook in staats- en civiel recht. De boeken van Mul en Ramose maken dat ik als westerse lezeres op mijn klompen ga aanvoelen dat de collectief gevoelde betekenis van vergeving in het Ubuntu-universum van een andere orde is dan de individuele – en westerse – vormen van vergeving die elders dit themanummer worden besproken.

Tegelijkertijd staan deze collectieve ervaringen van vergeving ook weer niet zover van mij af. Dat realiseer ik me als ik – toevallig? – het boekje *Vergeeft Elkander* door mijn handen laat gaan. Het is geschreven door ene Gesina Ingwersen en aan het begin van de vorige eeuw uitgegeven door Callenbach te Nijkerk. Mijn destijds elfjarige moeder kreeg het in 1932 als 'eerste prijs' bij het kerstfeest van de zondagsschool van Nederlands Hervormde Kerk te Cadzand, zo lees ik op het vergeelde voorblad. Het verhaal heeft op zich niet zoveel om het lijf. Het draait om drie vriendinnen die ruzie krijgen, omdat de een de ander (ten onrechte, zo blijkt) beschuldigt van het bevleken van een uitgeleend album. De valse beschuldiging en de daarop volgende vergevingsprocessen worden uitgesmeerd over 155 pagina's. De vergeving door de onterecht beschuldigde vriendin vindt plaats *voordat* de ware toedracht (de broer van de eigenaresse van het album heeft het gedaan) bekend wordt. De innerlijke strijd van de onterecht beschuldigde vriendin – die als eerste vergeeft – wordt net zo beeldend en overtuigend beschreven als de innerlijke strijd van het meisje dat haar onterecht heeft beschuldigd – en daarvoor vergeving ontvangt. Ook de gedachten en gevoelens van de werkelijke dader, die eerst hoopt ermee weg te komen, worden zorgvuldig in kaart gebracht. De psychologische kwaliteit van het gebodene verraste me, eerlijk gezegd. Ook het Ubuntu-principe *It takes a village to raise a child* figureert in dit boekje. Er komen een grootmoeder, een moeder en een feest aan te pas waar de drie jonge vrouwen en de dader wijze lessen leren over de betekenis van vergeven. De gedachte bekruipt me dat er misschien in de overdracht van de westerse, protestants-



Figuur 1 Het viervoudige pad naar vergeving

christelijke cultuur zoals die tot mij is gekomen, sinds de jaren dertig toch het een en ander aan waarde verloren is gegaan?

Doe-het-zelf-vergeving

Wat in het zondagschoolboekje van mijn moeder wordt beschreven, is een vorm van vergeving zonder condities, die bevrijdend werkt voor de hoofdpersonen. Het is exact de vorm van vergeving – *unconditional forgiveness* – die de Tutu's propageren in hun *Boek van Vergeving*. Ze schrijven het letterlijk zo op: als een mens beschadigd is door toedoen van een ander, zijn er in feite maar twee keuzen: of je zoekt naar een vorm van vergeving, of je zoekt naar een vorm van wraak. De uitkomst van deze keuze is volgens de Tutu's niet alleen van belang voor ons eigen welzijn, maar bepaalt de kwaliteit van onze samenleving als geheel. Dat betekent dat niet altijd 'de juiste keuze' wordt gemaakt of dat deze gemakkelijk is. Het boek spoort de lezer wel maximaal aan. Het boek is letterlijk een handboek met oefeningen om tot een doe-het-zelf-vergeving te komen. Het bevat zelfs gebeden die voorafgaan aan de gebeden om – uiteindelijk – toe te kunnen komen aan vergeven. De structuur van het boek volgt het in figuur 1 afgebeelde 'viervoudige pad' naar vergeving.

Daarmee is het boek van deze twee predikers van vergeving zowel drammerig als overtuigend. Drammerig is dat de Tutu's de noodzaak tot vergeving niet alleen verklaren vanuit theologisch en filosofisch perspectief. Ze claimen ook de zegenrijkheid van vergeving om psychologische en medische redenen. Ze werpen zelfs de vraag op of het menselijke DNA beschikt over zoiets als een vergevings-gen.

Het antwoord op die vraag blijven ze de lezer overigens schuldig. Het eindresultaat is dat *vergeving* in beide boeken de dominante norm is: *Vergeving Moet*.

Het verschil tussen het boekje van mijn moeder en dat van vader en dochter Tutu is dat de vergeving van de laatsten toch minder als luxeproduct overkomt dan het eerste. Het boek van mijn moeder is bovenal *vergeving-light*: een vrolijke, onontkoombare ‘eind-goed-al-goed-vergeving’.

Tutu & Tutu stappen niet licht over het leed waarmee vergeving na ernstige misdaden gepaard gaat. Ze sparen ook zichzelf daarbij niet. Deze Zuid-Afrikaanse ervaring is doorleefd. Als voorbeeld noem ik een passage over de vergeving van Linda Biehl. Zij figureert in het boek als de moeder van de tijdens het apartheidsregime vermoorde Amy Biehl. Tegenwoordig werkt moeder Biehl dagelijks samen met twee van de moordenaars van haar dochter om de doelstellingen van de Amy Foundation SA te realiseren. ‘Er komen altijd weer dagen dat ik hen van voren af aan moet vergeven’, wordt uit haar mond opgetekend. Een mooie uitspraak is ook dat je een betere ouder kunt zijn ‘if you know your own story’.

De vergeven dader

De Tutu’s laten zien dat vergeving wel degelijk met eigenwaarde te maken heeft: vergeven maakt dat je meetelt, dat je zwaarder weegt dan degene die je vergeeft en dat degene die je vergeeft zijn beeld over jou moet bijstellen. Zelfs al is dat alleen maar in jouw gedachten. Wat ik ook goed vind in dit boek is dat wordt gewaarschuwd voor onbezonnen direct contact met de dader. Als dat niet goed gebeurt, kan het de zaak erger maken, aldus de auteurs.

Het boek eindigt met een hoofdstuk over de ervaringen van degene die wordt vergeven. Ook hier tekenen de auteurs doorleefde ervaringen van vergeven daders op. Met name het genezen van de zelfbeschadigende effecten van een misdrijf springen in het oog. Om vergeven te worden, is het noodzakelijk je te realiseren dat je niet degene wilt zijn die een ander pijn doet. Degene die vergeven wordt, legt volgens dit boek een vergelijkbaar pad af als degene die vergeeft. En ook voor een dader staat de mogelijkheid van zelf-vergeving open: niet als vrijkaartje voor een beter leven, maar als resultaat van een intensief proces.

De boodschap van de Tutu’s is een boodschap van hoop: *‘Forgiveness is the way we stop our human community from unraveling. It is the way we mend tears in the social fabric.’*

SIGNALEMENT

Wraak, herstel en verzoening aan de hand van enkele Griekse mythen

Recent verschenen: Jacques Claessen, *Wraak, herstel en verzoening aan de hand van enkele Griekse mythen*. Nijmegen: Wolf Legal Publishers 2018, 28 p. (ISBN: 9789462405080).



De Griekse mythologie kent veel verhalen over goddelijke en menselijke wraakneming. Denk maar aan de verhalen over Prometheus, Tantalos, Sisyphos, Ixion, Tityos en de Danaïden respectievelijk die over Medea en Orestes. De vraag is of deze verhalen de toenmalige realiteit weergeven: was excessieve wraakneming inderdaad de standaardreactie na begaan onrecht? In ieder geval bij de mensen lijkt het er humaner aan toe te zijn gegaan. Lange tijd kende de westerse wereld namelijk een privaat strafrecht, waarin slachtoffer en dader na gepleegd onrecht primair met elkaar rond de tafel gingen zitten om via onderhandelingen tot herstel en verzoening te komen. Pas wanneer partijen er niet uitkwamen, had het slachtoffer het recht om proportioneel wraak te nemen. De angst voor wederwraak weerhield veel slachtoffers er echter van daadwerkelijk wraak te nemen.

Tegen het einde van de Middeleeuwen begon de overheid de afhandeling van uit strafbare feiten ontstane conflicten naar zich toe te trekken. De officiële reden hiervoor was het gevaar voor eigenrichting, de werkelijke reden: het machtsstreven van de vorsten. Gevolg van het ontstaan van het publieke strafrecht was dat het slachtoffer buitenspel werd gezet en dat strafbare feiten exclusief conflicten tussen overheid en verdachte werden. Het stramien volgens welke de publiekrechtelijke afhandeling van strafbare feiten plaatsvond, is tot op heden in de kern hetzelfde gebleven: na bewezenverklaring van de misdaad volgt bestraffing van de dader door de overheid. Ratio overheerst in het publieke strafrecht dat tot bloei is gekomen tijdens de Verlichting (*the Age of Reason*) – er is weinig ruimte voor emoties.

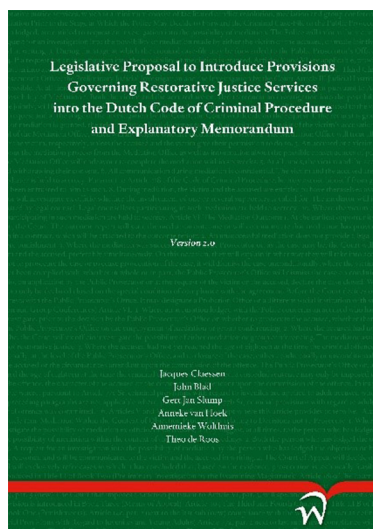
Toch was het oorspronkelijk de bedoeling om via dit publieke strafrecht de negatieve emoties die doorgaans na een ernstige misdaad bij het slachtoffer en de samenleving ontstaan, te kanaliseren. Evenals het theater in de klassieke Oudheid heeft de rechtbank een louterende functie (catharsis). De vraag is echter of het publieke strafrecht in staat is om emoties als woede, angst en verdriet te kanaliseren en herstel en verzoening mogelijk te maken. Reeds in de mythe over Orestes, die na de moord op zijn moeder wordt achtervolgd door de wraakgodinnen, wordt gepleit voor publiek strafrecht en redelijke rechtspraak: het is de door Pallas Athena, godin van de wijsheid, opgerichte rechtbank (de Areopagos) die de zaak tegen Orestes zal beslechten. Wanneer Orestes wordt vrijgesproken, leggen de wraakgodinnen zich uiteindelijk – na intensieve overreding door Pallas Athena – neer bij het oordeel in de zaak en bij het nieuwe rechtssysteem. Maar laten emoties zich overreden?

Zijn er andere wijzen van rechtdoen die beter recht doen aan de emoties en de achterliggende behoeften van het slachtoffer en de samenleving – zonder een escalatie ervan te veroorzaken? Aan de hand van de mythe over Demeter en Korè laat Jacques Claessen in dit essay zien wat herstelrecht en bemiddeling inhouden en welke constructieve piste zij kunnen vormen wat betreft de kanalisering van negatieve emoties én de stimulering van positieve emoties na gepleegd onrecht. Emoties dienen in ieder geval serieus te worden genomen, anders bestaat er een reële kans op een geweldsexplosie vergelijkbaar met de wraakneming van Medea.

Voorstel van Wet strekkende tot de invoering van herstelrechtvoorzieningen in het Wetboek van Strafvordering, inclusief Memorie van Toelichting

Recent verschenen:

- J. Claessen, J. Blad, G.J. Slump, A. van Hoek, A. Wolthuis & Th. De Roos, *Voorstel van Wet strekkende tot de invoering van herstelrechtvoorzieningen in het Wetboek van Strafvordering, inclusief Memorie van Toelichting*, Oisterwijk: Wolf Legal Publishers 2018, 74 p. (ISBN softcover: 9789462404618/e-book: 9789462404649).
- J. Claessen, J. Blad, G.J. Slump, A. van Hoek, A. Wolthuis & Th. de Roos, *Legislative Proposal to Introduce Provisions Governing Restorative Justice Services into the Dutch Code of Criminal Procedure and Explanatory Memorandum*, Oisterwijk: Wolf Legal Publishers 2018, 85 p. (ISBN softcover: 9789462404878/e-reader: 9789462404922).



In zowel de Nederlands- als de Engelstalige publicatie treft u de herziene versie aan van het voorstel van wet strekkende tot de invoering van herstelrechtvoorzieningen in het Wetboek van Strafvordering, opgesteld op initiatief van en door burgers. Het is een wetsvoorstel, inclusief memorie van toelichting, waartoe de auteurs het initiatief hebben genomen in het kader van de aanstaande invoering van een nieuw Wetboek van Strafvordering. Het voorstel van wet is geschreven

door een initiatiefgroep (Universiteit Maastricht en Restorative Justice Nederland) in samenwerking met een denktank bestaande uit strafrecht- en herstelrechtprofessionals. De proeve van wetgeving is in juni 2018 aangeboden aan de Minister voor Rechtsbescherming drs. S. Dekker en aan de leden van de Vaste Kamercommissie voor Justitie en Veiligheid van de Tweede Kamer. Met deze herziene versie van het voorstel van wet kan het formele wetgevingsproces wat ons betreft echt van start. De mogelijkheid om zaken in het strafrecht op een meer herstelgerichte manier af te doen is immers geen luxe, maar noodzaak.

‘De stimulans en de uniformering die van dit initiatief uitgaat, is waardevol voor de zich ontwikkelende rechtspraktijk. Door de rol die in deze herziene versie is toebedeeld aan de mediationbureaus wordt aangesloten bij de wijze waarop mediation in strafzaken is geregeld in de werkprocessen van OM en ZM’, aldus mr. Judith Uitermark, rechter en landelijk coördinator mediation in strafzaken.

SUMMARIES

Martha Nussbaum's *Anger and Forgiveness* – On retribution and forgiveness and on anger and love

Jacques Claessen

In this article the author discusses the book *Anger and Forgiveness* written by the well-known and influential American philosopher Martha Nussbaum. In the opinion of the author *Anger and Forgiveness* is a provocative and challenging book. In the book, Nussbaum makes a distinction between conditional and unconditional forgiveness, she relates conditional forgiveness to the logic of retribution and she disapproves retribution and, by extension, conditional forgiveness on moral grounds. Her disapproval of retribution and conditional forgiveness is related to her disapproval of (vindictive) anger, which in her opinion is intrinsic part of retribution and conditional forgiveness. According to Nussbaum, anger – transitional anger excluded – has to be replaced by unconditional love; only conduct that stems from unconditional love can be qualified as moral. Sometimes unconditional forgiveness can be seen as a form of unconditional love. Subsequently, Nussbaum applies her ideas on anger, retribution, forgiveness and love to the political domain, to which also criminal law belongs. Nussbaum pleads for a criminal law system empty of anger and retribution; in Nussbaum's criminal law system there is only room for prevention, grace and human welfare – all stemming of unconditional love. Nussbaum's *Anger and Forgiveness* offers an alternative view on concepts such as anger, retribution, forgiveness and love, concepts which are important within the context of criminal law and restorative justice. The author argues that, although the reader can certainly learn from Nussbaum's ideas as explained in *Anger and Forgiveness*, the radicality of her ideas inevitably causes criticism; Nussbaum holds a very idealistic perspective that neglects the human condition. Instead of ruling out anger and retribution, the author advocates a criminal law

system that is capable of canalizing anger and transforming vindictive anger into transitional anger. Furthermore, he pleads for a criminal law system that makes forgiveness possible without forcing victims to forgive. For that reason restorative justice practices need to be incorporated into the criminal law system. In sum, to a certain extent Nussbaum and Claessen share the same moral ideals, but they disagree on the path leading to those ideals. Where Nussbaum opts for a top-down approach, Claessen opts for a bottom-up approach which respects the human condition.

The goodwill-factor in restorative justice – Clemency, compassion and caring for offenders

Bas van Stokkom

This article discusses the willingness of the victim to judge the offender more mildly after the latter apologized for his wrongdoing and shows that he is involved in behavioral change. A large group of victims wants to help (young) perpetrators and offer them a second chance, even victims who have been treated violently. It is argued that these forms of compassion express a caring attitude, the wish that the offender will be rehabilitated and that a change in behaviour is more important than compensation. This attitude can also be referred to as 'forbearance', in terms that a less severe sanction is sufficient. This goodwill factor may well be the most important aspect of 'doing justice' in restorative meetings.

Forgiveness as a path to healing the wounds of violent crime

David L. Gustafson

In a recent research study entitled *Encountering 'The Other': Victim Offender Dialogue in Serious Crime* the impact and outcomes for victims/survivors of meeting with the prisoner participants who had caused them harm were examined. In the vast majority of those cases, organised within the con-

text of the Victim Offender Mediation Program (VOMP), forgiveness was offered by victims and received by offenders. This research, utilizing a qualitative multiple case study method, examined twenty-five randomly selected cases referred for victim/offender mediation over a 10-year period, in which victims/survivors, following a period of preparation, had participated in at least one day-long dialogue with their offenders facilitated by trained personnel. This article addresses only one of the research questions posited in this study, namely, the ways in which apology and forgiveness played a part in those dialogues and in the experience of the participants following their mutual encounters. It is argued that granting forgiveness can have great power in its effects when experienced by the participants.

AUTEURSGEGEVENS

Jacques Claessen (Maastricht, 1980) is als universitair hoofddocent straf(proces)recht verbonden aan de Capaciteitsgroep Strafrecht & Criminologie van de Faculteit der Rechtsgeleerdheid van de Universiteit Maastricht. Daarnaast is hij rechter-plaatsvervanger bij de Rechtbank Limburg. In 2012 ontving hij voor zijn proefschrift de eerste Bianchi Herstelrecht Prijs.

Jan De Cock is auteur van onder meer het boek *Hotel Prison* (2003) waarin hij verslag uitbrengt over zijn wereldreis als 'tralietrotter'. Hij is tevens oprichter van de vzw Within-Without-Walls, een dialoog- en werkgroep rond gevangenen, slachtoffers, ex-gevangenen en maatschappij.

Geert Corstens is jurist en voormalig president van de Hoge Raad der Nederlanden.

Janny Dierx is jurist en mediator in strafzaken. Zij is bestuurder van De Mediation Coöperatie en lid van de commissie van het Schadefonds Geweldsmisdrijven. Zij is tevens redactielid van dit tijdschrift. www.decooperatievemediators.nl

Klaartje Freeke is advocaat-mediator in Amsterdam.

David L. Gustafson is directeur van de Fraser Region Community Justice Initiatives Association. Hij is tevens adjunct professor aan de School of Criminology van de Simon Fraser University, therapeut en klinisch counsellor. Hij ontwikkelde en gaf leiding aan het Victim Offender Reconciliation Program (VORP) in Langley. Onlangs rondde hij een proefschrift af aan de Universiteit van Leuven.

Anneke van Hoek is zelfstandig gevestigd criminoloog en medeoprichter van Restorative Justice Nederland en Stichting Radio La Benevolencia.

Bas van Stokkom is hoofdredacteur van dit tijdschrift. Hij is verbonden aan de vaksectie Strafrecht & Criminologie, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Radboud Universiteit Nijmegen. Tot de thema's die in zijn onderzoek aan bod komen behoren politie, burgerschap en lokale veiligheidszorg, straftheorie en herstelrecht. www.basvanstokkom.nl

Mieke Wouters is communicatieadviseur van Perspectief Herstelbemiddeling.