

Masterscriptie van de Master Geestelijke Verzorging
aan de Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen
van de Radboud Universiteit Nijmegen

EEN ONGANG MET SCHULD en VERGEVING

*perspectieven voor de omgang met deze diep menselijke emotie
in de hedendaagse geestelijke verzorging*



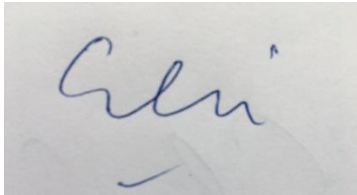
**Radboud
Universiteit
Nijmegen**

student:
scriptiebegeleider:
datum:

Gabrie Gelissen – s4858220
prof. dr. Thomas Quartier osb
sept 2020

Verklaring van eigen werk

Hierbij verklaar en verzeker ik, Gabriele Gelissen, dat voorliggend eindwerkstuk met de titel 'Een omgang met schuld en vergeving', zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen dan die door mij zijn vermeld zijn gebruikt en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

A photograph of a handwritten signature in blue ink on a light-colored surface. The signature appears to be 'Gelissen' with a small mark above the 'i' and a checkmark below the 's'.

Deventer, 1 september 2020

Voorwoord

Wie in dit voorwoord wil lezen hoe ik op de gedachte gekomen ben om schuld en vergeving als onderwerp voor deze scriptie te kiezen, moet ik teleurstellen: het staat me niet meer helder voor ogen. Fascinerend vind ik het thema zeker. Wie een dag de oren spitst, hoort het woord schuld in veelal achteloze zinnen meermalen voorbij komen, meestal in verklaringen waarin we een schuldige zoeken – wie heeft de broodzak open gelaten!? – voor iets dat onszelf (vandaag dan tenminste) niet toe te rekenen valt. Zijn we in deze uitspraken op zoek naar onschuld in onszelf? Of wensen we een onschuldige wereld: als de broodzak nu eens dicht was geweest, zou de dag dan verder zonder schuld zijn? Op dat laatste weet wel iedereen het antwoord: neen. En dit is misschien wel de grootste karakteristiek van schuld: je hebt de schuldige links nog niet aangewezen, of er verschijnt rechts alweer een andere. En ook als je, in mijn geval, de schuld liever in jezelf zoekt, dan geldt precies dat principe. Wie zijn oren wat dieper te luister legt, hoort het: eerder dan de onschuld is de schuld de grondtoon van alles dat we denken en doen, en zijn het de uitschieters daarvan die zich in onze hoorbare gedachten melden. Zo verteld, lijkt het bijna op het donder-en-bliksem-verhaal van menig religie: gedenk uw zondigheid! Maar één ding moet ons anno 2020 toch wel duidelijk zijn geworden. Nu het zonde-verhaal van de religie en de kwelling van de wekelijkse biecht tezamen met de kerk- en voorgangers verdwenen is, is de schuld dat zeker niet. Sterker: in onze huidige ‘cancel-culture’ klinkt hij misschien wel harder dan eerst. Hoog tijd dus voor de hoeders van de geest – wij, geestelijk verzorgers – om er een antwoord op te vinden dat past voor de mens in deze tijd.

Samenvatting

Schuld is een complexe emotie, die diep verweven zit is met ons denken, oordelen en waarnemen. Het is een negatieve, en relationele emotie: het staat tussen mensen in, belemmert het innerlijk contact en wordt geassocieerd met depressie en eenzaamheid. In de katholieke kerk heeft de omgang met schuld in het ritueel van de biecht altijd een centrale plaats gehad. Onder invloed van secularisatie en individualisme verdwijnt de biecht en verandert vanaf de jaren 1960 het denken over schuld: waar in de biecht schuld als een intrapsychisch, wordt het nu als een interpsychisch proces gezien. Met het teruglopen van de biechtgang, verdwijnt ook het thema schuld uit beeld van de geestelijke verzorging. Onterecht: schuld is op allerlei manieren in mens en maatschappij aanwezig en is op existentiële wijze met het menszijn verbonden.

Dit kwalitatieve onderzoek beoogt schuld te agenderen als een wezenlijk onderwerp van geestelijke verzorging door het inzicht in deze thematiek te vergroten en een bijdrage te leveren aan het denken over een hedendaagse omgang hiermee. In het theoretische onderzoek wordt de begrippen schuld en vergeving bekeken. Schuld wordt vanuit vier hedendaagse kijkrichtingen onderzocht: een dominante, maatschappelijke visie; een filosofische visie bij mondde van Martha Nussbaum; een psychoanalytische die schuld verbindt aan het religieuze oerverhaal *de Tuin van Eden* en een theologische visie die aansluit bij de uitgangspunten van de biecht. Ook de biecht, eeuwenlang hét geestelijke instrument in de omgang met schuld, wordt bekeken op zijn geestelijke grondslag, zijn elementen en rituele uitwerking. Vergeving wordt weer door de ogen van Nussbaum bekeken. Deze analyse biedt input aan een empirisch onderzoek waarin hedendaagse geestelijke verzorgers in penitentiaire inrichtingen naar hun handelingsrepertoire zijn gevraagd. Met het bevragen van humanistisch en katholieke geestelijke verzorgers, is een beeld geschetst van een seculier en een gelovig perspectief.

Als resultaten van het onderzoek zien we dat bij een constructieve omgang met schuld (zelf)inzicht, (zelf)verantwoordelijkheid en (zelf)acceptatie hand in hand gaan: als we kunnen (h)erkennen dat en hoe wijzelf een negatieve actor zijn in ons eigen leven en het leven van anderen, is het mogelijk andere, positievere keuzes te maken. Wat betreft de rol en het handelingsrepertoire van de GV-er, zien we de gecombineerde rollen begeleider, voorganger en die van medemens. Gelijkwaardigheid en liefde zijn de sleutels in het contact tussen GV-er en cliënt en in het herstellen van relaties, dat als doel van de omgang wordt gezien. Van belang is ook hóe naar schuld gekeken wordt: het gaat erom onze fixeerde, negatieve gedachten en gevoelens om te vormen. We moeten léren met een liefde- of compassievolle blik naar de situatie, onszelf en anderen te kijken. Om deze boodschap in onze pluriforme tijd over te brengen, zijn er een omgang en werkvormen nodig die het individu de hand reiken en hem persoonlijk raken. Wie hem daarnaast spiritualiteit als iets herkenbaars en bruikbaar kan laten ervaren, heeft hem iets aangereikt dat hij meenemen als een mogelijke steun en inspiratie op zijn levensweg.

Inhoudsopgave

Voorwoord.....	3
Samenvatting.....	4
1 Inleiding.....	8
1.1 Probleemstelling.....	8
1.2 Vraagstelling.....	9
1.3 Doelstelling.....	10
1.4 Opzet.....	10
2 Sacrament van Boete en verzoening.....	11
2.1 Inleiding.....	11
2.2 Vormen en benamingen van de kerkelijke biecht.....	11
2.3 De biechtpraktijk: een beknopt historisch overzicht.....	12
2.4 De rituele opzet van de biecht: vijf facetten.....	15
2.4.1 Eerste facet: doel.....	15
2.4.2 Tweede facet: handelingen.....	16
2.4.3 Derde en vierde facet: actoren en agency.....	17
2.4.4 Vijfde facet: plaats van handeling.....	20
2.5 De biecht als rite de passage.....	20
2.5.1 Separatie.....	21
2.5.2 Transformatie.....	22
2.5.3 Integratie.....	23
2.6 Kansen en valkuilen van de biecht.....	23
2.7 Topics.....	25
3 Schuld: vier kijkrichtingen.....	26
3.1 Inleiding.....	26
3.2 Een maatschappelijke visie op schuld.....	26
3.2.1 Schuld in de maatschappelijke visie.....	26
3.2.2 Schaamte in de maatschappelijke visie.....	27
3.3 Een filosofische visie op schuld.....	28
3.3.1 Emoties zijn niet neutraal.....	28
3.3.2 De logica achter woede.....	29

3.4	Een psychoanalytische visie op schuld.....	30
3.4.1	Schaamte in de Tuin van Eden, geen schuld.....	31
3.4.2	Een fylogenetische visie op schuld in het tuinverhaal.....	31
3.4.3	Een ontologische visie op schuld in het tuinverhaal.....	32
3.5	Een theologische visie op schuld.....	33
3.6	Topics.....	34
4	Vergeving.....	35
4.1	Inleiding.....	35
4.2	Subjectieve vergeving.....	35
4.2.1	Transactionele vergeving.....	36
4.2.2	Onvoorwaardelijke vergeving.....	37
4.3	Objectieve vergeving.....	37
4.3.1	Nussbaums ethiek van onvoorwaardelijke liefde.....	38
4.4	Topics.....	38
5.	Methodologische verantwoording.....	39
5.1	Onderzoeksstrategie.....	39
5.2	Onderzoeksmateriaal.....	40
5.2.1	Opbrengst literatuuronderzoek.....	40
5.2.2	Aanpak empirisch onderzoek.....	40
5.2.3	Respondenten.....	41
5.2.4	Analyse onderzoeksresultaten.....	42
6	Resultaten.....	43
6.1	Geestelijke verzorging als biechtgesprek.....	43
6.2	Een omgang met schuld.....	44
6.2.1	Schuldig tegenover de medemens of schuldig tegenover God.....	45
6.2.2	Schuldig tegenover de medemens: het andere perspectief.....	46
6.2.3	De waarde of logica achter schuld.....	47
6.3	Vergeving.....	48
6.3.1	Subjectieve versus objectieve vergeving.....	48
6.3.2	Vergeving van buiten of van binnen.....	49
6.4	De rol van de GV-er en zijn handelingsrepertoire.....	51

6.4.1	De derde factor: immanentie of transcendentie	52
6.4.2	Begeleider, medemens, voorganger.	54
6.4.3	Handelingsrepertoire binnen de denominatieve uitgangspunten	55
6.5	Omgang met schuld als een rite de passage	55
6.5.1	Separatie	55
6.5.2	Transformatie	56
6.5.3	Integratie	58
6.6	Conclusie	58
6.6.1	Een visie op schuld en de geste van de biecht	59
6.6.2	De omgang met schuld: een hedendaags perspectief	59
6.6.3	De derde factor: het geestelijk perspectief	61
6.6.4	Dialog	62
6.6.5	Aanbevelingen voor verder onderzoek	63
7	Literatuurlijst	65

1 Inleiding

1.1 Probleemstelling

Geestelijke verzorging (GV) heeft zijn wortels in de lange traditie van de kerkelijke pastorale zorg. De traditionele taken of de pastorale uitgangspunten van deze zorg – genezing, ondersteuning, begeleiding en verzoening – komen voort uit de facetten van zielzorg van de pastor. Hij is er om de mensen ‘heel’ te maken, om hen te begeleiden in hun omgang met zichzelf en anderen, met levenswonden en met diepe emoties als rouw, schuld, schaamte en angst voor de dood. Ook in het hanteren van de gesprekshouding, met name in het begrip ‘presentie’, is de hedendaagse GV schatplichtig aan de pastorale, kerkelijke zielzorg. De afgelopen decennia heeft de geestelijke verzorging zich mede onder invloed van voortschrijdende secularisatie en ontkerkelijking steeds verder ontwikkeld als zelfstandige discipline. Geestelijke verzorging zonder ambtelijke binding, heeft zich als ‘professionele begeleiding van en hulpverlening aan mensen bij zingeving van hun bestaan’¹, definitief een plaats in de samenleving, naast het kerkelijke pastoraat, verworven. Met de toenemende ontkerkelijking² en de gestage afname van ambtsdragers³ kunnen we eveneens stellen dat de professionele GV aan dominantie wint.

In dit proces van verzelfstandiging heeft de professionele GV haar eigen instrumentarium ontwikkeld en uitgebreid en haar eigen accenten gelegd. Hierbij lijkt met name één klassiek onderdeel van de traditionele zielzorg, als (vast) onderwerp in de geestelijke zorg in de vergetelheid geraakt: schuld. Schuld werd grofweg vanaf de jaren zestig ervaren en geclassificeerd als een louter christelijk thema, en secularisatie daarmee ook als een verzet, een afstand nemen van dit schuld-geloof.⁴ Tegenwoordig lijkt het met name tot het domein van de psychologie te horen. Onterecht, wil ik hier betogen, met een definitie van schuld die laat zien hoe zeer deze emotie verwezen is in allerlei menselijke uitingen, als ook in de mens zelf: ‘schuldgevoel is een grondfenomeen van het menselijk bestaan; de schuldthematiek doordringt het hele menselijk leven, is onuitputtelijk en kan worden gevonden in zowel de mythologie, de kunst en poëzie, als in het dagelijks leven. In dit opzicht is elk mens zijn eigen expert op dit terrein; iedereen heeft zijn persoonlijke opvatting over wat de betekenis van schuld is en waar het ontstaat.’⁵

Daarnaast is het duidelijk dat schuld met het verdwijnen van biecht- en kerkgang niet uit de wereld verdwenen is. Dat blijkt alleen al met een blik in het woordenboek. Alleen al de gratis online versie van de Van Dale, laat schuld zien in vier betekenissen en in even zoveel levensdomeinen: het is een begrip in de rechtspraak, de economie, in de psychologie en in het alledaagse leven.⁶ Ook in de krant en in de sociale media, is het woord schuld nooit ver weg. Als we niet zelf verklaren ons schuldig te voelen over het een of het ander, ontdekken we wel schuld bij een ander. Zoals in het publieke veld, waar een omslag te zien is in hoe we reageren op ongeluk en tegenslag: waar vroeger rampen gezien werden als horend bij het leven, stellen we tegenwoordig prijs op het aanwijzen van een verantwoordelijke of schuldige. Zich bewust van deze trend, betuigen gezagsdragers en overheidsinstellingen hun spijt in openbare belijdenissen, zoals Paus, premier of de Nederlandse Spoorwegen.⁷ Schuld is kortom niet verdwenen, maar staat op andere manier op de voorgrond. Het is een emotie of gedachte die zich voortdurend laat zien in allerlei vormen in en buiten onszelf. Een emotie die een grote negatieve

¹ J.J.A. Doolaard, *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*. Geheel herz.ed. (Kampen: Kok, 2006), 21.

² www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2018/43/meer-dan-de-helft-nederlanders-niet-religieus, geraadpleegd op 4.5.2020.

³ Joris Kregting, *Kerncijfers Rooms-Katholieke Kerk 2018*. Kaski-rapporten 657. September 2019.

<https://www.ru.nl/kaski/onderzoek/publicaties>, 13.

⁴ Ruard Ganzevoort and Jan Visser, *Zorg voor het Verhaal* (Utrecht: Meinema, 2007), 350.

⁵ Mathias Hirsch, *Schuld und Schuldgefühl: Zur Psychoanalyse von Trauma und Introjekt* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 9.

⁶ <https://www.vandale.nl/gratis-woordenboek/nederlands./betekenis/schuld>, geraadpleegd op 17 april 2020.

⁷ Ganzevoort and Visser, *Zorg voor het Verhaal*, 348

weerslag heeft op onszelf: ze wordt als pijnlijk of kwellend ervaren en staat de verbondenheid met anderen in de weg.⁸ Ook wordt schuld in actueel wetenschappelijk gekoppeld aan sociale angst en depressie en aan eenzaamheid.⁹

Schuld is kortom een niet te onderschatten emotie of gedachte. Een existentieel en essentieel thema, dat in het vizier van de geestelijke verzorging niet ontbreken mag. Los van haar kerkelijke wortels, is schuld onlosmakelijk aan de geestelijke zorg verbonden: het is een thematiek binnen vraagstukken van zingeving en een dimensie van het spirituele. In een definitie van Nolan, Saltmarsh en Leget wordt dat onderstreept: 'Spiritualiteit is het aspect van de mensheid, dat verwijst naar de manier waarop individuen zoeken en betekenis geven aan en de wijze waarop zij de ervaring van hun verbondenheid met het moment, met zichzelf en anderen, met de natuur, en met het significante of het heilige beleven. Spiritualiteit of zingeving omvat het stellen van existentiële vragen, bijvoorbeeld over identiteit en betekenis, lijden en dood, schuld en schaamte, verzoening en vergeving, vrijheid en verantwoordelijkheid, hoop en wanhoop, liefde en vreugde.'¹⁰ Door schuld te koppelen aan zingevingsvragen, is de link met de geestelijke verzorging nogmaals en grondig gelegd. Een herbezinning op de problematiek van en de omgang met schuld lijkt dan echter op zijn plaats. Hoe wordt er in een hedendaagse setting van geestelijke verzorging tegen schuld aangekeken? Welke instrumenten worden ingezet in de omgang hiermee? Anders gezegd: hoe geeft de hedendaagse geestelijke verzorging een rituele vorm – een communicatieve handlungsstructuur – aan de omgang met schuld en welke mogelijke nieuwe rituele vormen zouden helpend kunnen zijn?

De behoefte aan religieuze rituelen – die in onze hedendaagse cultuur veelal een algemeen karakter hebben – blijft bestaan.¹¹ En de omgang met schuld en vergeving heeft altijd een rituele vorm gekend. De katholieke omgang, de biecht, blijft waarschijnlijk de bekendste en is bovendien het oudste ritueel met dit doel in onze westerse maatschappij. In dit onderzoek wordt deze traditioneel pastorale omgang met schuld opnieuw bekeken: welke elementen kunnen we bij dit klassieke instrument ontdekken, die ons van waarde en nut kunnen zijn in een hedendaagse setting? Dat de biecht vanaf de jaren zestig als met sneltreinvaart vertrok uit het dagelijkse kerkelijke leven, neemt niet weg dat het sacrament van boete en verzoening – zoals de katholieke biecht vanaf 1973 officieel heet¹² – wel ruim 1500 jaar het geestelijke antwoord op deze thematiek was. Alleen al dat maakt een herbezinning op dit rituele instrument een potentieel waardevolle onderneming.

1.2 Vraagstelling

In de probleemstelling wordt schuld geschetst als een essentieel, existentieel thema voor de geestelijke verzorging dat echter te samen met de biecht als vast onderwerp van deze verzorging in vergetelheid is geraakt. Juist deze biecht is in de geschiedenis van de zielzorg hét instrument geweest in de omgang met schuld. Op zoek naar input voor een omgang die past bij de huidige, seculiere tijd zullen we deze traditionele, religieuze omgang met schuld bestuderen. Aldus luidt de vraagstelling:

⁸ A. Mooij, "Schuld en Schaamte," *Tijdschrift voor Psychotherapie*, 38.3 (2012): 207-208.

⁹ Jan van der Ploeg, *Eenzaamheid bij Jeugdigen* (Houten: Bohn Stafleu van Loghum, 2018), 29-36, 81-87.

¹⁰ Carlo van de Geer and Marijke Wulp, "Spiritual Care in Palliative Care: Working Towards an EAPC Task Force," *Eur J Palliat Care* 18 (2011): 87-88.

¹¹ Gerard Lukken, *Rituelen in Overvloed: Een Kritische Bezinning op de Plaats en de Gestalte van het Christelijke Ritueel in onze Cultuur* (Baarn: Gooi & Sticht, 1999), 268.

¹² Evert de Jong, "Het Ritueel voor Boete en Verzoening," in: *Gebroken Bestaan 1: Rituelen rond Vergeving en Verzoening*, Gerard Lukken & Jeroen de Wit (ed.) (Baarn: Gooi en Sticht, 1998), 35.

Welke aanknopingspunten biedt het kerkelijke rituele repertoire rond schuld en vergeving voor de hedendaagse geestelijke verzorging, in het bijzonder in een setting van een penitentiaire inrichting?

1.3 Doelstelling

Dit onderzoek beoogt schuld te agenderen als een wezenlijk onderwerp van geestelijke verzorging door het inzicht in deze thematiek te vergroten en een bijdrage te leveren aan (het denken over) een hedendaagse omgang hiermee. Dit tweevoudige doel vertaalt zich in een tweeledige opzet, namelijk een theoretisch en een praktijkgeoriënteerd gedeelte. Het theoretische deel behandelt diverse hedendaagse visies op schuld en beoogt de lezer in de breedte kennis te laten nemen van deze veelomvattende emotie en zo input te leveren aan de vorming van een eigen visie op schuld en vergeving. De theorie of geestelijke grondslag die schuilgaat achter de traditionele pastorale omgang met schuld, de biecht, en de rituele uitwerking en inkadering daarvan, kan input bieden aan het denken over een eigen handelingsrepertoire. Het praktisch gedeelte, waarin we geestelijke verzorgers in penitentiaire inrichtingen aan het woord laten over hun omgang met schuld, breidt het denken hierover verder uit en biedt kans om zowel knelpunten te signaleren als ook relevante aanknopingspunten voor de omgang met schuld in de hedendaagse setting van geestelijk verzorging.

1.4 Opzet

Er wordt gekozen voor een kwalitatieve onderzoeksbenadering. Het theoretisch kader van dit onderzoek kent drie poten: een herbronning op de biecht en een onderzoek naar de twee begrippen schuld en vergeving.

In hoofdstuk twee starten we met een onderzoek naar de biecht, die benaderd wordt vanuit drie kijkrichtingen: de wijze waarop de biecht in de praktijk gewerkt heeft en zich door de eeuwen heen ontwikkeld heeft, de analyse van de rituele opzet van de biecht en de biecht als een rite de passage. Dit resulteert in een overzicht van de kansen en bedreigingen die de biecht biedt als instrument voor de omgang met schuld. In hoofdstuk drie bekijken we schuld. De complexiteit van deze emotie of gedachte wordt weerspiegeld in vier hedendaagse visies op of analyses van het begrip schuld: een maatschappelijke, een filosofische, een psychoanalytische en een theologische. In het vierde hoofdstuk kijken we naar vergeving. Hier is voor de analytische visie van Martha Nussbaum gekozen, die vergeving laat zien in relatie tot schuld en woede, en daarin een driedeling aanbrengt.

Deze theoretische inzichten geven input aan een kwalitatief onderzoek waarin geestelijk verzorgers worden bevraagd op hun ervaringen met en hun rituele handelingsrepertoire in de omgang met schuld en vergeving. Deze input is aan het eind van elk hoofdstuk geformuleerd in een aantal topics. Als setting voor het empirisch onderzoek is gekozen voor een plek waar het ervaren van schuld als ook het zoeken naar een omgang hiermee, voorondersteld wordt aan de orde te zijn: in penitentiaire inrichtingen. In hoofdstuk vijf zal methodologische verantwoording worden afgelegd voor de gekozen onderzoeksmethode. Hoofdstuk zes tot slot beschrijft de resultaten van het empirisch onderzoek, dat wordt afgesloten met een conclusie en aanbevelingen.

2 Sacrament van Boete en verzoening

2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk maken we kennis met de biecht, of het sacrament van boete en verzoening, de actuele officiële benaming van de katholieke biecht. Als basis voor deze kennismaking gebruiken we als primaire bron de catechismus van de katholieke kerk, die onder andere te vinden is op www.rkddocumenten.nl/rkddocs. De keuze voor dit binnenkerkelijke document laat zich rechtvaardigen door de binnenkerkelijke aard van de biecht zelf. Daarnaast beogen we een herbronning op de biecht: deze primaire bron toont de (kerkelijk-)theologische en daarmee de theoretische en meest ideale voorstelling van de biecht. Deze bron zal worden ingebed in relevante wetenschappelijke literatuur. Met name de dissertatie van Trees Versteegen, *Geleefde genade: Een bijdrage aan de theologie van genade vanuit ervaringen van katholieke vrouwen*, is een waardevolle aanvulling gebleken op de kerkelijke theorie: de ervaringsgerichte onderzoeksresultaten ondersteunen én relativeren de handelingen in het sacrament. Daarnaast plaatsen onder andere Gerard Lukken en het *Lexikon für Theologie und Kirche* de biecht in een breder (ritueel) perspectief. Inhoudelijk (theologisch) zien we tussen de primaire bron en de wetenschappelijke bronnen vooral overeenstemming.

Aan de hand van een analyse-instrument van Kenneth Burke analyseren we de biecht als ritueel instrument. Daarna bekijken we de biecht als instrument voor transformatie, als een rite de passage. Voordat we deze inhoudelijke stap zetten, zullen we haar geschiedenis onder de loep nemen. Zo krijgen we voeling met de setting waarin de biecht ontstaan is, hoe ze zich door de eeuwen heen gehandhaafd en ontwikkeld heeft en in de praktijk heeft gewerkt. Dit doen we aan de hand van een historische analyse van kerkhistoricus Peter Nissen. We zullen zien dat de biecht steeds een antwoord is geweest op de context van de tijd en heen en weer heeft bewogen tussen de behoefte van de gelovigen en de wijze waarop de kerk zich in de maatschappij wenst(e) te positioneren. Bovendien geeft het ons inzicht in wat de biecht door de eeuwen heen ook is geweest: een belangrijke vorm van geestelijke begeleiding. Als aanvulling op dit historisch perspectief kijken we nader naar de huidige crisis van de biecht. Starten zullen we met een korte blik op wat de biecht is, aan de hand van de diverse benamingen die aan het sacrament gegeven worden, en welke vormen van biecht er bestaan.

Zo verwerven we ons een beeld van de diverse facetten van de biecht. Met name de confrontatie van de theologische voorstelling van de biecht en dat wat door de eeuwen heen als de praktijk gold, geeft ons een beeld van de kwaliteiten of kansen en de valkuilen van de biecht. Deze zullen in de een na laatste paragraaf ter afronding van het hoofdstuk in kaart worden gebracht. Het hoofdstuk wordt afgesloten met het benoemen van de topics die als input zullen dienen voor het kwalitatieve onderzoek.

2.2 Vormen en benamingen van de kerkelijke biecht

Na het tweede Vaticaans Concilie wordt er voor de biecht een nieuw ritueel opgesteld. In het oog springend is de nieuwe naam voor de biecht: sacrament van boete en verzoening. Hiermee wordt een nieuw accent gelegd: het woord verzoening benadrukt het herstel van de relatie met God, kerk en medemens. Waar eerst het belijden van de concrete zonden werd beklemtoond, wordt nu meer het accent gelegd op de belijdenis die voortkomt uit een innerlijke houding van bekering.¹³ Bekering heeft altijd een centrale plaats ingenomen in het biechtritueel, getuige de overige benamingen in de kerkelijke documenten: het wordt sacrament van de bekering, van de biecht, van de boete, van de

¹³Evert de Jong, "Het Ritueel voor Boete en Verzoening," 43.

verzoening, of van de vergeving genoemd.¹⁴ Deze bekering, of ommekeer, staat centraal in biecht als rite de passage. Het sacrament van boete en verzoening kan in drie vormen gevierd worden: de verzoening van één boeteling – veelal de privébiecht genoemd – en twee vormen van de verzoening van meerdere boetelingen, een gericht op de persoonlijke, de ander op algemene belijdenis. In dit onderzoek richt ik me op de verzoening van één boeteling: die verzoening die in een ontmoeting plaatsvindt van de priester en de boeteling. Als equivalent richt het kwalitatieve onderzoek zich op een vergelijkbare setting: de ontmoeting van de GV-er en de cliënt in een individueel gesprek.

2.3 De biechtpraktijk: een beknopt historisch overzicht.

Peter Nissen heeft de geschiedenis van geestelijke begeleiding in het christendom in beeld gebracht. Hij laat met een indeling in negen perioden zien dat deze begeleiding zich gaande de eeuwen ontwikkelde in reactie op de context waarin zij zich bewoog. In deze geestelijke begeleiding is voor de biecht een zeer centrale rol weggelegd.

In de eerste eeuwen wordt de geestelijke begeleiding onder invloed van eschatologische verwachtingen vormgegeven rondom thema's als waakzaamheid en voorlopigheid. In de daaropvolgende periode van de christenvervolging staan troost en verzoening met het eigen verleden centraal; niet iedereen ging even dapper en vastberaden voor zijn geloof in de frontlinies staan. Belijders (Confessors), zij die het lijden aan den lijve hadden ondervonden, kregen een speciale plaats: hun voorspraak en voorbede werd een instrument van verzoening. Als vanaf de vierde eeuw het christendom gelegaliseerd wordt, en de kerk een ambtsapparaat, wordt ook de geestelijke begeleiding deel daarvan. Vanaf de zesde eeuw wordt onder invloed van voornamelijk de Benedictijnse monastieke regels een rituele vorm van geestelijke begeleiding ontwikkeld, waarin we de vormen herkennen van wat tot halverwege de twintigste eeuw de vaste vorm van geestelijke zorg wordt: de biecht. Het dagelijkse gewetensonderzoek dat deel uitmaakt(e) van de dagelijkse monnikenpraktijk, wordt de basis van het biechtritueel. De biecht is dé plek waar de geestelijke begeleiding plaatsvindt, voor zowel religieuzen als leken. Als we hier een kort uitstapje maken naar wat dit gewetensonderzoek zou kunnen inhouden, dan zien we een aanwijzing in de term geweten. Dit wordt omschreven als een zeer 'verborgen kern, het heiligdom van de mens', waarin een mens Gods stem in hem hoort weerklinken: (...) een stem die hem steeds weer oproept om het goede te beminnen en het kwade te vermijden, en die op het juiste moment doorklinkt in de oren van zijn hart.¹⁵ Met deze omschrijving kunnen we de biecht zien als een waarachtige ontmoeting, een leren kennen van zijn eigen diepste gedachten en gevoelens – positief zowel als negatief – en kunnen we begrijpen waarom de begeleidende rol van de priester als de 'herderszorg' betiteld werd. Paus Gregorius de Grote noemde het zelfs de 'kunst aller kunsten'. Inderdaad zou je kunnen stellen dat een mens in contact te brengen met zijn diepste, innerlijke stem van de pastor vraagt dat hij alle pastorale rollen op hoog kwalitatief niveau uitvoert. Hier zien we de biecht als instrument voor geestelijke begeleiding, een rol die zij meer dan een millennium gehad heeft.

In de volgende fase, die van de Hoge Middeleeuwen, wordt de geritualiseerde biecht geformaliseerd: de biecht wordt als sacrament aangemerkt, evenals de priesterwijding. Biecht en priesterschap worden zo formeel aan elkaar verklonken; het kerkelijke recht bepaalt de normen en de grenzen van het religieuze leven. De biecht wordt een jaarlijkse plicht (voor Pasen) voor alle volwassenen. Traditioneel wordt er ook voor Allerzielen en Kerstmis gebiecht. In deze periode speelt zondigheid een

¹⁴ Catechismus van de Katholieke Kerk, alineanummer 1486 en 1424.

¹⁵ Catechismus van de Katholieke Kerk, 1776.

grote rol in het christelijke mensbeeld. Dat heeft zijn weerslag op de biecht: waar eerder geestelijke groei en ontwikkeling leidraad van de biecht vormde, werd dat nu de zonde. De geestelijke begeleider werd een heelmeeester, de priester een 'corrector en genezer', een 'zielenarts', het sacrament van de biecht het belangrijkste medicijn tegen de 'ziekte van de zonde'. In de (overgang naar de) Late Middeleeuwen, waar nieuwe monastieke gemeenschappen floreren, vroomheidsbewegingen opgang vinden en de burgerij zich op allerlei vlakken ontwikkelt, ontstaat er wederom een behoefte aan diepgang in de geestelijke begeleiding. Het belang van de geformaliseerde en geritualiseerde zielzorg neemt af ten gunste van een meer op maat gerichte geestelijke begeleiding: het individuele gewetensonderzoek wordt weer deel van de biecht. Botsingen van de geïnstitutionaliseerde kerk met spirituele bewegingen als het quiëtisme en het jansenisme, leidde echter weer tot een meer voorgeprogrammeerde vorm van geestelijke begeleiding, een vorm die dominant is tot ongeveer WOII. Als laatste periode merkt Nissen een tijdperk op dat hij betiteld als de ontzuiling van de geestelijke begeleiding. Het klerikale monopolie van de geestelijke begeleiding is ten einde: ook buiten de kerk en zonder confessionele binding gaan mensen op zoek naar geestelijke begeleiding. Een vorm van begeleiding waar de autonomie en het levensverhaal van de begeleide centraal staat¹⁶ en die men zoekt in veel verschillende levensdomeinen en (nieuwe) spirituele bewegingen.¹⁷

Om de huidige crisis van de biecht nog wat diepgaander te kunnen begrijpen, zoomen we nog wat dieper in op de laatste eeuwen. Om te verbloemen dat de katholieke kerk na de Franse Revolutie haar macht over de heersers van Europa definitief verloren heeft, richt ze zich op haar eigen behoud en verschanst ze zich in wat Linda Woodhead het 'fortress Catholica' noemt: een vesting van morele waarden waarachter de kerk zich kan verschuilen en waarmee ze zich naar de wereld presenteert als een hoge (geestelijke) autoriteit.¹⁸ De kerk doet een tactische zet: ze reikt voorbij de heersende klasse rechtstreeks naar het volk om daar haar greep te verstevigen: met een vervroegde eerste communie en veelvuldige eucharistievieringen probeert zij het volk stevig aan zich te binden. Ook de biecht wordt in de plannen meegenomen. Paus Pius X raadt aan veelvuldig ter biecht te gaan, en niet enkel de hoofdzonden te biechten. De biecht moet nu vooral de devotie opwekken en een vroom en deugdzaam leven ondersteunen. Het individuele geweten dat eens centraal stond in de biecht, wordt vervangen door wat je een 'katholieke meetlat' kunt noemen: het individuele 'gewetensonderzoek' wordt nu in de catechese geleerd, en resulteert in een 'lijstje parate zonden'. De biechtvader kijkt mee met allerlei zaken uit het dagelijks leven: hij is nu huwelijksraadgever, psycholoog en psychiater, wetskenner, moraaldeskundige én herder.¹⁹ We mogen hieruit afleiden dat de focus nu eerder ligt op het uitspreken van zaken waarover men zich schuldig voelt, of volgens de kerk schuldig over zou moeten voelen en dat het op zoek gaan naar de diepe, innerlijke stem van God in zijn eigen hart naar de achtergrond, of wellicht geheel uit beeld, verdwenen is. De onderzoeken liegen er niet om: er worden veel getuigenissen opgetekend van een 'verkrampde zedenleer' die de katholieke kerk beheersten en van een 'gecultiveerde angstcultuur'. De biecht wordt een machtsmiddel van de kerk, ze laat een 'nare wansmaak' na bij de gelovigen. Dat er in pastorale kringen eensgezindheid heerste over het idee dat het verdwijnen van de biecht te wijten was aan het gegeven dat zij 'te individueel, te formalistisch en

¹⁶ Peter J.A. Nissen, "Steun en Toeverlaat, Vormen en Gestalten van Geestelijke Begeleiding in de Geschiedenis van het Christendom," in *Steun en Toeverlaat: Historische Aspecten van Geestelijke Begeleiding*, Marit Monteiro, Peter Nissen, Judith de Raat (Hilversum: Verloren, 1999), 9-22.

¹⁷ Frans Jaspers, *Nieuwe Religiositeit in Nederland: Gevalstudies en Beschouwingen over Alternatieve Religieuze Activiteiten* (Budel: Damon, 2009), 14-16.

¹⁸ Linda Woodhead, *An Introduction to Christianity* (Cambridge: University Press, 2004), 305-314.

¹⁹ L. Leijssen, "Geschiedenis van de Christelijke Verzoening," in *Gebroken bestaan 1: Rituelen rond Vergeving en Verzoening*, Gerard Lukken & Jeroen de Wit (ed.) (Baarn: Gooi en Sticht, 1998), 26.

te mechanisch was geworden, een formaliteit zonder werkelijke inhoud', wekt dan ook geen verwondering.²⁰

Vanaf 1960 verandert ook het psychologisch perspectief op schuld (zie par. 3.2: de maatschappelijke visie op schuld): schuld wordt in toenemende mate als een interpersoonlijk gebeuren gezien, waar de biecht het juist als intrapsychisch gebeuren beschouwt. In het licht van de vernieuwde psychologische inzichten, klinkt de kritiek op de biecht, onder andere uit de mond van Ganzevoort en Visser, als volgt: Het biechtmodel beziet schuld als een individueel probleem, en de mens wordt er vooral neergezet als een wezen dat een probleem heeft met de schuld. Schuld wordt mensen aangepreft, is in alledaagse woorden de kern van de kritiek. Daarnaast wordt een gevaar in de biecht gezien omdat zij vergeving bij God legt. Dit zou de neiging van schuldigen om snel van de schuld af te zijn versterken én de neiging van slachtoffers deze juist naar zich toe te trekken. Zo wordt God meer beleefd als een God voor de schuldigen dan als een God voor slachtoffers.²¹ En juist voor de behoefte van slachtoffers om recht te worden gedaan, heeft deze visie oog. Ze past in de hedendaagse visie op schuld, die schuld vooral beziet als iets dat in de buitenwereld en tussen mensen, speelt. Een visie die niet los is te zien van haar tijd, die gekenmerkt wordt door toenemende ontkerkelijking en seculariteit. Ze is, verklaart hoogleraar en Dominicaner monnik Edward Schillebeeckx, te koppelen aan een verlies van voeling met de religieuze gedachte achter de biecht: 'de crisis van de biecht was in feite een crisis van het zondebesef, die op zijn beurt een crisis van religie was. Alleen wie nog een greintje godsdienstigheid bezit, kan zich zondaar bekennen.'²² En als kern van dit 'zondaarschap' staat, zoals we straks ook zullen zien, de mens als zelfverantwoordelijk wezen: niet wil hij ontdekken waar hij door anderen is benadeeld of beschadigd, maar integendeel waar hij zelf mogelijk, bewust of onbewust, een daderrol met betrekking tot schuld heeft ingenomen. Zo is de biecht inderdaad geen instrument waar slachtoffers hun recht kunnen halen.

Ook Martha Nussbaum heeft zich over de biecht uitgelaten, die ze ziet als een vorm van transactionele vergeving zoals we nader zullen zien in paragraaf 4.2.1. Nussbaum sluit zich aan bij de bovenstaande visie dat schuld in de biecht wordt aangepreft of opgewekt: het is een instrument dat onze zondigheid benadrukt. Daardoor ontstaat een disbalans in de waardering die een mens zichzelf toeschrijft. De biecht verlangt dat een mens zichzelf voor de ogen van een ander vernedert door het belijden van zijn zonden die deels onbeheersbaar zijn omdat ze in het onbewuste spelen. Daarmee verloochent hij zichzelf en wordt hij onzeker en angstig. Deze gevoelens worden versterkt of in stand gehouden door de asymmetrie van de relatie priester-boeteling: de boeteling is ondergeschikt aan de priester, die de sleutel tot de vergeving in handen heeft. Nussbaums visie op de procesbegeleider van de biecht, de biechtvader, is eenduidig: zij classificeert hem als controlerend en meedogenloos. De biecht is voor haar niets anders dan een traumatische ervaring, een bolwerk van macht, oordeel, pijn en lijden, kortom een bolwerk van schuld zelf.²³

In 1973 wordt de ritus van de biechtpraktijk op details herzien. Voor het herstel van de biechtpraktijk is het dan te laat: deze is, ook onder invloed van de genoemde maatschappelijke trends en met name ook de individualisering, zo goed als geheel verdwenen. Het zondebesef is veranderd: Niet God of kerk bepaalt nog langer wat zondig is, dat maken de mensen nu zelf wel uit. In hun analyse slaan de clerici

²⁰ D. Braun, "Dogmatische Beschouwingen over de Biecht," *Nederlandse Katholieke Stemmen* 53 (1957), 85.

²¹ Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het Verhaal*, 352.

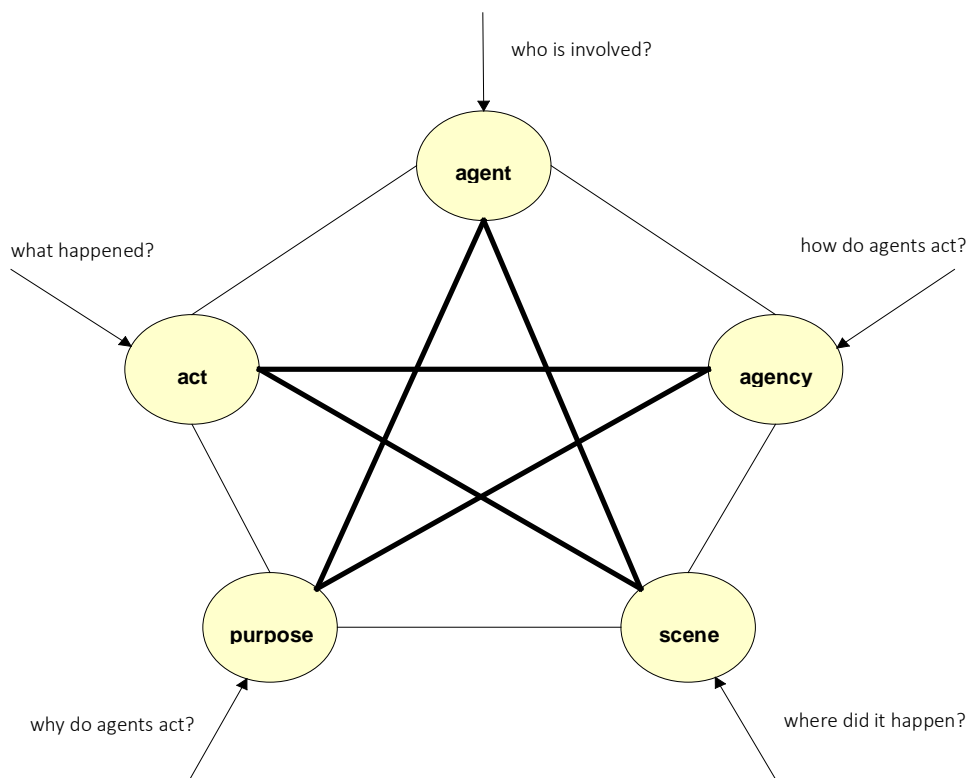
²² Edward Schillebeeckx, "Het Sacrament van de Biecht," *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 8 (1952), 219-225.

²³ Martha Nussbaum, *Woede en Vergeving: Wrok, Ruimhartigheid, Gerechtigheid*, trans. Peter Diderich and Bep Fontijn (Amsterdam, Ambo, 2016), 89-93.

naar mening van Schillebeeckx iets essentieels over: de rol en houding van de priester. Juist hierin ziet hij een zwakte: het priesterschap was zijn dynamische gestalte als teken en belichaming van Gods verlossende aanwezigheid uit het oog verloren: de priester moest weer naast de mensen gaan staan, de kerk weer deel zijn van het leven van mensen, met hun vreugde, hoop, hun verdriet en angst. Schillebeeckx is er getuige van dat de kerk een andere beweging maakt: zij zet zichzelf na het Tweede Vaticaans Concilie (weer) neer als dat ze van zichzelf van belang is, in plaats van dat zij reikt naar buiten en contact maakt met wat er werkelijk leeft bij haar gelovigen. Zo kan Schillebeeckx begrijpen waarom mensen de kerk verlaten: de kerkelijke boodschap dat er in de evangeliën een element van bevrijding zit, klinkt steeds minder aannemelijk.²⁴

2.4 De rituele opzet van de biecht: vijf facetten

In deze paragraaf bekijken we de biecht als handelingsrepertoire. Hiervoor maken we gebruik van een analyse-instrument van Kenneth Burke²⁵ dat in het wetenschappelijke veld van de geestelijke verzorging wordt toegepast bij de benadering van rituelen en ons de kans biedt om de biecht in al zijn aspecten in beeld te krijgen. Het belicht de vijf wezenlijke facetten en actoren: handelingen, actoren, agency, doel en plaats van handeling. Het onderstaande schema benoemt de vijf facetten en maakt duidelijk dat ze onderling op elkaar inwerken.



2.4.1 Eerste facet: doel

Het in de catechismus geformuleerde doel van de biecht, is de verzoening van de gelovige met God en de kerk en, in tweede instantie, de medemens. Volgens het *Lexikon für Theologie und Kirche* gaat het om een herstel van wat door het onrechtmatige handelen jegens de goddelijke ordening beschadigd

²⁴ E. Borgman, "Edward Schillebeeckx: Een Kritische Cultuurtheoloog," in *Toptheologen: Hoofdfiguren uit de Theologie van Vandaag*, ed. J. Wissink (Tiel: Lannoo, 2006), 85.

²⁵ Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*. (Berkeley: University of California Press, 1969).

is geraakt, die tegelijkertijd een verstoring van de menselijke gemeenschap betekent.²⁶ De term verzoenen betekent ‘weer tot vrede of vriendschap brengen’ of ‘zich verenigen met’.²⁷ Als meest kernachtige definitie van God geldt: God is liefde.²⁸ Het meest kernachtige doel dat in de biecht gezien kan worden is dus dat een mens zich verenigt met de liefde. Een ander centraal theologisch begrip in de biecht, is de genade.²⁹ Dit veelomvattende begrip, dat onder meer gezien wordt als een vrije gave of een gunst van God³⁰ en gelijk kan worden gesteld met de liefde, speelt ook een centrale rol in het kwalitatieve onderzoek van Versteegen.

De biecht is een intrapsychisch proces: het is de verzoening met God – de verbinding met de liefde – die aan de basis staat van het herstel van de contacten met anderen.³¹ In alledaagse woorden uitgedrukt staat de biecht het principe voor dat je eerst van jezelf moet houden voordat je van een ander kunt houden. Voorondersteld wordt dat de mens de verbinding met de liefde verbroken heeft. Het verbreken van het contact met de liefde kan als de meest kernachtige definitie van zonde worden gezien, en als inhoud van het kerkelijk begrip doodzonde.³² Zonde wordt gedefinieerd als ‘een innerlijke toestemming tot het kwaad, een verachting van God.’³³ De tijdelijke zonden³⁴ zijn dan te zien als het marchanderen met de liefde zoals we dat de hele dag doen: de vele verschillende manieren waarop het verbreken van de liefde zich uiten kan. Waar in de kerkelijke visie de zonde als een relationele breuk met God wordt gezien, komen in de visies van feministische theologen menselijke relaties in beeld. Zonde is hier het ‘kwetsende, destructieve en verbrekende in relaties’ of het ‘actief blokkeren van de relationele stroom van het leven, het tegenovergestelde van verbinden.’³⁵ In het onderzoek van Versteegen wordt trouwens niet zonde, maar ongenade tegenover genade geplaatst: zonde is geen begrip meer in de dagelijkse gedachten van mensen, zo stelde zij vast. De ongenade waarover de respondenten (katholieke vrouwen) spraken, werd gezien als een ‘niet openstaan voor anderen of de genade, een niet zien van de liefde, of van hoe anderen je de hand reiken.’³⁶ Inhoudelijk zien we hier een grote overeenkomst tussen de dagelijkse en de theologische woorden.

2.4.2 Tweede facet: handelingen

In de biecht worden de volgende handelingen onderscheiden³⁷: de priester begroet en zegent de boeteling, en leest het woord van God. Hiermee wordt beoogd het geweten te verlichten en berouw op te wekken. Vervolgens spoort de priester aan tot berouw, waarna de boeteling zijn zonden erkent en belijdt. In de volgende stap legt de priester de penitentie op, die de boeteling aanvaardt. Nu kan de priester de sacramentele absolutie geven: Gods vrijspraak en vrede. Deze priester spreekt uit “Ik ontsla

²⁶ Michael Buchberger, Walter Kasper and Konrad Baumgartner. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 2, Barclay Bis Damodos. 3. völlig neu bearb. Aufl. (Freiburg: Herder, 1994), 156.

²⁷ Dale, .. van, Ton den Boon, Dirk Geeraerts and Nicoline van der Sijts. *Groot Woordenboek van de Nederlandse Taal*. 14E, herz. uitg. /ed. (Utrecht: Van Dale Lexicografie, 2005).

²⁸ 1 Johannes 4:8

²⁹ Het wordt gezien als de geestelijke uitwerking van de biecht, de staat van zijn waarin de mens na de biecht verkeerd.

³⁰ Catechismus van de Katholieke Kerk, 1999.

³¹ Nussbaum, *Woede en Vergeving*, 86-89.

³² De doodzonden kunnen worden gekinkt aan de liefde: ze zijn met de Tien Geboden verbonden, en deze geboden aan het hoogste gebod. Catechismus van de Katholieke Kerk, alineanummer 2067, 2196.

³³ Een definitie van Petrus Abelarus (12^e eeuw) in: L. Leijssen, “Geschiedenis van de Christelijke Verzoening,” in *Gebroken Bestaan 1: Rituelen rond Vergeving en Verzoening*, Gerard Lukken & Jeroen de Wit (ed.) (Baarn: Gooi en Sticht, 1998), 23.

³⁴ Een tijdelijke of dagelijkse zonde heeft betrekking op allerlei zonden, en betrekken zich op God op de naaste of onszelf en uiten zich in gedachten, woorden, werken en nalatigheid. Compendium van de Catechismus, alineanummer 393.

³⁵ Trees Versteegen, *Geleefde Genade: Een Bijdrage aan de Theologie van Genade vanuit Ervaringen van Katholieke Vrouwen* (Dissertation, Gorinchem: Narratio, 2013), 129, 131.

³⁶ Versteegen, *Geleefde Genade*, 191.

³⁷ Catechismus van de Katholieke Kerk, 1480.

u van uw zonden in de Naam van de Vader en de Zoon en de Heilige Geest”³⁸, waarmee de zonden de boeteling nu vergeven zijn. Kerkelijk wordt dit beschouwd als een rechterlijke handeling.³⁹ Het ritueel wordt afgesloten met een lofprijzing, een dankzegging en de wegzending met de priesterlijke zegen.

Als de meest centrale handeling wordt het berouw gezien: het wordt aan bekering gekoppeld en houdt het spijt en afkeer van de bedreven zonden in en het vaste voornemen voortaan niet meer te zondigen.⁴⁰ Het ‘volmaakte berouw’ staat in theologische beschouwingen van onder andere Thomas van Aquino aan de basis van de zondevergeving.⁴¹ Deze handeling is zeer toekomstgericht: in de kern van de gedachtegang kunnen we onze fouten (schuld, zonden) herstellen, eenvoudigweg door vanaf nu goed liefdevol te handelen. Deze gedachtegang kent een analogie met het evangelische verhaal van de vrouw die op overspel betrapt is en waartegen Jezus zegt: ‘ga naar huis, en zondig vanaf nu niet meer.’⁴² Sec gezien zijn in deze visie alle stappen die volgen na het berouw voor de werkdadigheid van de biecht dus overbodig.

Opvallend is dat in de beschrijving van de noodzakelijke handelingen het begrip gewetensonderzoek ontbreekt: dit immers hebben we als het historische doel van de biecht leren kennen. In de voorgestelde opzet lijkt deze stap te worden overgeslagen of te worden ingesloten door het erkennen en belijden van de zonden, die te lezen zijn als het onder ogen zien van en het inzien van het leed dat is berokkend en het uitspreken van spijt hierover. Op grond van de hieraan verbonden nederigheid of vernedering, gold (of geldt) de biecht als een boetewerk met strafkarakter.⁴³

In de penitentie wordt (meestal) geen medemens betrokken, noch is het een opgelegde taak: het is een reeks gebeden, die niet speciaal op anderen is gericht. Deze opzet weerspiegelt (wederom) het theologische idee dat de verbinding met God (de liefde) de belangrijkste is.⁴⁴ De penitentie wordt noodzakelijk geacht door de uitboeting van de (tijdelijke) zonden.⁴⁵ Hierin kunnen we een gedachte zien die Nussbaum signaleert als gedachten die een uitruil en genoegdoening voorstaan, en die de waarde en logica die in schuld wordt gezien, en bovendien het strafkarakter van de biecht, (her)bevestigt. Deze gedachte is in zekere zin in tegenspraak met het toekomstgerichte karakter van zojuist. In die zin zien we de biecht op twee benen hinken. Eveneens kan de stelling geponeerd worden dat we hierin een menselijke gedachtegang of mogelijk een menselijke behoefte verweven zien, in de goddelijke of religieuze gedachten die het ritueel vooronderstelt.

2.4.3 Derde en vierde facet: actoren en agency

In het sacrament van de biecht kunnen we drie fysieke (vooronderstelde) actoren benoemen: de boeteling, de priester en Christus. Impliciet is er een vierde actor bij betrokken: de medemens(en) die de boeteling met schuld verbonden zien: zij die de boeteling met zijn daden (en in gedachten) benadeeld heeft.

In de biecht staat de mens (de boeteling) centraal als een autonoom wezen, dat voor zich zelf verantwoordelijk is: hij kijkt naar zichzelf. Het gaat er niet om wat een individu is overkomen, hoe anderen op hem in hebben gewerkt of waar hij als slachtoffer van andermans handelen te zien zou

³⁸ Catechismus van de Katholieke Kerk, 1490, 1496.

³⁹ de Jong, “Het Ritueel voor Boete en Verzoening,” 40.

⁴⁰ Catechismus van de Katholieke Kerk, 1490.

⁴¹ Leijssen, “Geschiedenis van de Christelijke Verzoening,” 25.

⁴² Johannes 8:1-11

⁴³ Buchberger, Kasper, and Baumgartner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 158.

⁴⁴ Catechismus van de Katholieke Kerk, 1424.

⁴⁵ Leijssen, “Geschiedenis van de Christelijke Verzoening,” 23.

zijn, maar andersom, hoe hij denkend en handelend geacteerd heeft in de wereld, waar hij zelf 'tekort' is geschoten, waar hij zelf aan de bron van schuld heeft gestaan. Zo bezien is de biecht een geste aan de mens: het is een plaats waar een mens in situaties van persoonlijke nood – veroorzaakt door de gevolgen van zijn eigen ongelukkige of onrechtmatige daden – terecht kan, waar hij zich bewust wordt van de sociale en kerkelijke aspecten van zijn daad en waar hij bemoediging ervaart om verder te gaan met zijn leven.⁴⁶ Het verplichte karakter dat de biecht sinds 1215⁴⁷ heeft, en het gegeven dat we in de biecht worden geacht en aangemoedigd om diep in onszelf te kijken – ook kwaad spreken en denken over anderen en anderen niet de hand reiken zijn zonden die ingaan tegen de Godswet van de liefde – wijzen op het vormend karakter van de biecht voor ieder mens, dat aansluit op de monastieke traditie van geestelijke begeleiding. Zo bezien past het in de religieuze gedachte dat de biecht beoogt de balans te herstellen tussen God, medemens en individu, waartoe ook het Onze Vader – kerngebed van het Christendom – toe oproept. Waar we in de biecht aan God om vergeving vragen, verlenen we die in dit gebed aan anderen. In beide gevallen is het de vergeving die de verbinding tussen de actoren wederom legt: het individu herpositioneert zich zelf hiermee naast God en zijn naasten. De gewenste houding van de boeteling wordt in de kerkelijke documenten aangeduid als een innerlijke boetvaardigheid⁴⁸, in het onderzoek van Versteegen eenvoudigweg als een openstaan.⁴⁹

In de biecht is het God die vergeeft. Het is niet de dader die zichzelf vergeeft, noch het slachtoffer dat wordt gevraagd te vergeven. Dat laatste is te zien als een theologische, maar ook als zuiver praktische gedachte: déze vergeving immers kunnen we met onze eigen wilshandeling (het komen tot inzicht en berouw) tot stand brengen. Het vergeven worden door een ander mens hebben we niet zelf in de hand. Dat we onszelf niet hoeven te vergeven, kan wederom als handreiking naar de mens worden gezien: ook wie niet in staat is om zichzelf te vergeven, kan zich vergeven weten door God. Theologisch stoelt dat op de gedachte dat dit vergeven te allen tijde mogelijk is, voor de mens die berouw toont en zich bekeert.⁵⁰ Het onderzoek van Versteegen laat het (in)zien van het berokkende leed als een diep persoonlijk inzicht zien: toen de respondenten eenmaal bij zichzelf hadden gezien hoe zeer negativiteit deel was van hun eigen gevoelens en gedachten, waren zij in staat daarvan afstand te doen. Dit inzicht stelde hen in staat om de tweede noodzakelijke stap te doen, zoals zij dat zagen: aanvaarding of acceptatie van deze eigen rol. De respondenten benoemden het als zelfacceptatie. Deze zelfacceptatie werd gezien als de sleutel voor transformatie. Een externe en innerlijke transformatie: voor een ommekeer in de situatie en in het denken.⁵¹

In het sacrament van de biecht wordt Christus verondersteld handelend aanwezig te zijn.⁵² Hij richt zich persoonlijk tot elk van de zondaars: "Mijn zoon, uw zonden zijn u vergeven" (Mc. 2:5).⁵³ Zo is Christus de uitdrukking van de persoonlijk verzoenende God, die het ritueel werkelijk werkdadig maakt.⁵⁴ Parallel over wat we later bij rite de passage over de tweevoudige betekenis van vergeven zullen lezen, kunnen we deze persoonlijke presentie in een tweevoudige functie zien: Het is Christus die het mogelijk maakt dat de boeteling zijn schulden aan hem weg-geeft – Christus neemt de zonden

⁴⁶ Buchberger, Kasper and Baumgartner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 156.

⁴⁷ Een besluit op het Vierde Lateraans Concilie.

⁴⁸ Catechismus van de Katholieke Kerk, 1430.

⁴⁹ Versteegen, *Geleefde Genade*, 191.

⁵⁰ Leijssen, "Geschiedenis van de Christelijke Verzoening," 29.

⁵¹ Versteegen, *Geleefde Genade*, 192-218.

⁵² Catechismus van de Katholieke Kerk, 1484.

⁵³ Catechismus van de Katholieke Kerk, 1484.

⁵⁴ Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 269.

van de wereld op zich – en het is Christus die de schulden vergeeft en zo geneest.⁵⁵ In de biecht heeft de ervaring van deze tweede rol veruit de overhand.

De priester heeft sacramenteel gezien een functie als intermediair. Hij is de toehoorder van de biecht, de beordelaar van de diepte van het berouw en geeft namens God de absolutie. Bij deze absolutie zijn twee theologische wegen te onderscheiden. De eerste weg is in lijn met de theologische gedachtegang van Van Aquino en ziet de absolutie als bekrachtiging van het proces van berouw. In de tweede weg, die vanaf de veertiende eeuw de gangbare is, wordt de absolutie als waarborg, en ook wel als ‘de makkelijke weg naar vergeving’ gezien. Leijsen merkt op dat hiermee ook de authentieke ervaringen van de boetelingen ondergesneeuwd dreigen te raken, omdat men de waarde van de innerlijke bekering uit het oog dreigt te verliezen en die juist gaat zien in nauwkeurige belijdenis en trouwe vervulling van de penitentie.⁵⁶ Deze absolutie als waarborg, kunnen we ook aan de bron van de biecht als slechts een formaliteit zien.

De kerkelijke documenten schetsen een rol van de priester als fysieke vertegenwoordiger van Christus: hij moet zich als bedienaar van dit sacrament verenigen met de bedoeling en de liefde van Christus; hij is ‘geen meester, maar dienaar van God’ en treedt met ‘beproefde kennis van de christelijke levenswijze, ervaring in menselijke aangelegenheden en eerbied en fijngevoeligheid voor wie gevallen is’⁵⁷ de medemens tegemoet. De priester spiegelt zich aan het beeld van de ‘goede herder’ en verenigt zo vier rollen in zich: arts (genezer), rechter, leraar en broeder. Hierin zien we de aard van het biechtgesprek dat zowel ten diepste een therapeutisch (zielzorg) gesprek is, als een gesprek dat zich hiervan onderscheidt door zijn intensiteit: elke biecht is een sacramenteel woord-antwoord gebeuren, een ontmoeting in zijn meest basale vorm. Een gesprek echter waarin niet enkel naar elkaar, maar eveneens naar het woord van God geluisterd wordt. Zo is de biecht ook een ‘kunnen en een willen horen, een diepgaand luisteren.’⁵⁸ De medemenselijke houding is in de nieuwe ritus, die liturgischer en persoonlijker van opzet is, herbevestigd.⁵⁹ Het belang van een persoonlijk gesprek tussen priester en boeteling wordt onderstreept, zodat hij op de hoogte is van de levenssituatie van de boeteling en daar passend op kan reageren. De ontvangst moet bovendien hartelijk zijn.⁶⁰

In deze papieren richtlijnen zien we de priester als dienaar van God op (min of meer) gelijke voet met de boeteling gesteld, zij het hij de voorganger op de weg van de vergeving is, de begeleider van het proces én hij die de rechterlijke, sacramentele handeling van de absolutie uitvoert. In zijn medemenselijke rol is hij wat de respondenten bij Versteegen ‘een bringer van genade’ noemen, een rol die zij niet exclusief aan de status van een priester, maar aan genade-brengende mensen en relaties in het algemeen toekennen. Hierbij is het concrete en het relationele van wezenlijk belang: als genadepraktijken worden luisteren, ondersteunen en troosten gezien. Van priesters wordt genadebemiddeling verwacht, zijnde deze genadepraktijken én de sacramentele vorm.⁶¹

Nu we genade in het centrum van de ommekeer of transformatie hebben gezien, kunnen we ook een ander wezenlijk kenmerk aan de biecht koppelen: vrijheid. Waar in Versteegens onderzoek mensen als

⁵⁵ In analogie met Marcus 2:5.

⁵⁶ Leijsen, “Geschiedenis van de Christelijke Verzoening,” 25-26.

⁵⁷ Catechismus van de Katholieke Kerk, 1466.

⁵⁸ Buchberger, Kasper and Baumgartner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 161, 163.

⁵⁹ De opzet volgt feitelijk de structuur van een woorddienst.

⁶⁰ de Jong, “Het Rituaal voor Boete en Verzoening,” 43.

⁶¹ Versteegen, *Geleefde Genade*, 236.

brenger van genade werden gezien, was er geen twijfel over de bron daarvan: God.⁶² Een visie die, natuurlijk, door de kerkelijke documenten onderschreven wordt. Kijken we verder in deze theologie dan zien we de genade als het 'vrije initiatief van God' die een gelijke houding, 'een vrij antwoord' vraagt van de mens.⁶³ Genade kortom wordt in vrijheid gegeven en kan enkel met die houding beantwoord en aanvaard worden. Deze uitspraak is evenzo wezenlijk als verdragend. Ten diepste impliceert het dat genade vrij is van elke menselijke norm of oordeel, van elk beetje angst of schuldgevoel. Een vergelijkbare gedachtegang zien we later bij wat Nussbaum onvoorwaardelijke liefde noemt.

2.4.4 Vijfde facet: plaats van handeling

Door het (nieuwe) persoonlijke en liturgische karakter, is het biechthokje niet meer de geijkte plaats van de biecht. De biechtstoel, die in de nasleep van het Concilie van Trente in 1614 in het *Rituale Romanum* als de toegewezen plek voor de biecht werd bestempeld, verdwijnt in de jaren 1970 uit de kerkelijke formaliteiten. Nu kan ook een andere plek in de kerk volstaan, of in bepaalde gevallen kan de biecht ook buiten de kerk worden afgenomen.⁶⁴ In de kerkelijke traditie zien we dus dat de sacramentele biecht bij voorkeur plaatsvindt in een sacrale ruimte, die een katholieke kerk is, maar dat dit niet noodzakelijk is. Belangrijk worden geacht dat het een plek is waar het gesprek ongestoord kan plaatsvinden, dat de atmosfeer aangenaam is en er christelijke symbolen te vinden zijn.⁶⁵

In het onderzoek van Versteegen werden als plaatsen van genade allerhande concrete ruimtes aangeduid, waaronder gevangenissen, verpleeghuizen en kerken, en meer algemeen benoemd als een plaats waar troost ervaren wordt, waar je je goed en veilig voelt, een plek waar je je geliefd en geaccepteerd weet door een ander. Als plek van genade is elke plek en elke relatie geschikt waar een persoon zichzelf kan ervaren als een aanvaarde persoon. Het plaatsvinden van genade wordt bovendien gezien in situaties die onoplosbaar lijken, die complex en meergelaagd zijn. Sacramenten zijn en worden gezien als de officiële kerkelijke genadepraktijken, die soelaas bieden op een moment dat er een onoplosbare situatie is ontstaan. Maar: niet perse in maar dóór de biechtpraktijk, een praktijk waar genadepraktijken plaats hebben en de priester als bemiddelaar van de genade optreedt, vindt verzoening plaats. Verzoening die in de ervaringen van de respondenten vooral een verzoenen met zijn situatie en met zichzelf is.

2.5 De biecht als rite de passage

Christelijke rituelen zijn diep ingebed in onze cultuur, betoogt Gerard Lukken, ook in de hedendaagse. Ze hebben een eigen, onvervangbare identiteit die grondt in de paradox van het paasmysterie: wie wil leven en verrijzen met Christus, zal met hem moeten sterven.⁶⁶ In het sacramentele biechtritueel zien we dit mysterie als een wezenlijk kenmerk: ook in de nieuwe ritus is de theologische gedachte blijven staan die de biecht als tweede doopsel ziet.⁶⁷ Het proces dat hiermee bedoeld is, wordt inzichtelijk als we de biecht bekijken als een rite de passage. Arnold van Gennep is de naam achter deze inmiddels klassieke theorie. Hij poneerde het idee dat rituelen die belangrijke scharniermomenten van het leven markeren, steeds volgens eenzelfde structuur van drie fasen verlopen: separatie, transformatie en

⁶² Versteegen, *Geleefde Genade*, 192-194, 236.

⁶³ Catechismus van de Katholieke Kerk, 1997,1998, 2002.

⁶⁴ A.G Weiler and Arnold Gheyloven, *Het Morele Veld van de Moderne Devotie, weerspiegeld in de 'Gnotosolitos Parvus' van Arnold Gheyloven van Rotterdam, 1423: Een Summa van Moraaltheologie, Kerkelijk recht en Spiritualiteit voor Studenten in Leuven en Deventer* (Hilversum: Verloren, 2006), 247.

⁶⁵ Buchberger, Kasper and Baumgartner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 162.

⁶⁶ Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 327.

⁶⁷ de Jong, "Het Rituaal voor Boete en Verzoening," 42.

integratie. Het idee is dat een individu zich middels het ritueel aan zijn sociale groep onttrekt, zich omvormt en vervolgens met zijn 'nieuwe' identiteit weer toetreedt tot de groep.⁶⁸ Dit klassieke model laat zich niet alleen in de eenmalige scharniermomenten van het leven zien, maar ook in de biecht die als een overgang of transformatie van schuld naar vergeving gezien kan worden. Door de biecht als een rite de passage te zien, kunnen we inzicht verwerven in hóe deze overgangen zijn vormgegeven en welk proces er in de biecht wordt doorgemaakt. Beschouwen we de biecht als zo'n scharniermoment en passen we de theorie van Van Gennep hierop toe op het biechtsacrament dan ziet dit proces er als volgt uit. Om dit proces diepgaand te begrijpen is het helpend om de twee kenmerkende aspecten van een ritueel in beeld te hebben: structuur en betekenis. Een ritueel is een handeling die in een vooropgezette structuur en niet functionele betekenis aan elkaar verbindt.⁶⁹

2.5.1 Separatie

In de eerste fase treden we toe op de tweevoudige ontmoeting die de biecht voorstaat: de horizontale ontmoeting met de priester, en de verticale met God die in eerste instantie vooral als een openstaan daarvoor, als een mogelijkheid moet worden gezien. Anders dan de scharniermomenten van doop of huwelijk is de biecht geen eenmalige, maar een regelmatige rite: de boeteling kent (veelal) de stappen die zullen volgen. Hij kent de houding die aan hem gevraagd wordt, hij weet wat komen gaat: hij zal zichzelf, aan God, in al zijn 'lelijkheid' laten zien en zal daarmee zichzelf ook onder ogen komen. Dat de boeteling hier op zijn minst een aarzeling ervaart, lijkt een logisch gegeven. Tegelijkertijd kent hij het waarschijnlijke resultaat: God zal hem vergeven, als hij het proces van opbiechten met oprechtheid doet en niets dat van belang is, verzwijgt. De lasten die op hem drukken, en die hem mogelijk hebben aangespoord zich bij de biechtvader te melden, zullen door God van hem afgenomen worden. Dit is het ultieme perspectief dat de biecht te bieden heeft: wie niet wegstapt voor de schuld en het leed maar het daarentegen diep in de ogen kijkt, ontdekt God of Christus als alternatief daarvoor. Dit is het punt van de bekering of de ommekeer, dat ten diepste als het geestelijke doel van de biecht kan worden gezien. Een ommekeer die we kernachtig een draai kunnen noemen van een besef van schuld naar een besef van (Gods) liefde. Dit is het punt waar een mens ziet dat hij een keuze heeft. Een keuze tussen het kijken naar de schuld, óf het kijken naar Christus, symbool van de onschuld. Hij krijgt zicht op een nieuwe weg die ingeslagen kan en mag worden, een andere weg dan zijn leven in schuld. Is dit de bevrijdende werking van de biecht? Of kan hij nog dieper worden gezien, in het weggeven van de schuld, het ter plekke laten neervallen van deze diep negatieve, belastende emotie? En nadat we de schuld uit handen hebben gegeven en onze blik op de liefde hebben gericht: wat betekent het om het leven daarna weer op te pakken? Hoe wordt de transformerende kracht ervaren? Een antwoord op deze vraag zal mogelijk in het kwalitatief onderzoek gegeven kunnen worden.

Onder deze eerste fase van separatie scharen we eveneens de priesterlijke handeling van begroeting en zegening van de boeteling en, naar keuze, het luisteren naar een schriftlezing. Het is een voorbereiding, een zich op maken voor dat wat komen gaat. Van de boeteling wordt bereidheid gevraagd zich open te stellen en te willen spreken. Zo kan de biecht ook worden begrepen als de zichtbare uiting van de bereidheid van een mens om zijn schreden te herzien.⁷⁰

⁶⁸ A. van Gennep, *Les Rites de Passage (Übergangsriten)* (Berlijn: Campus Verlag, 1999).

⁶⁹ Thomas Quartier, "Ritual Studies: Ein Heuristischer Zugang zu Liturgischer Spiritualität," *Ecclesia Orans* 34.1 (2017): 96.

⁷⁰ Buchberger, Kasper and Baumgartner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 156.

2.5.2 Transformatie

De tweede fase van omvorming start met de priesterlijke handeling van het aansporen tot berouw en omvat het geheel van het erkennen en belijden van de zonde, als ook het aanvaarden van de door de priester aangereikte penitentie. Het zien van wat door je eigen handen is aangericht, wordt door de respondenten in Versteegen's onderzoek gezien als het moment van de ommekeer: 'ben ik werkelijk zo kwaad?' 'Gadver, zit ik zo in elkaar?' Het uitspreken van spijt over het eigen handelen, is dat wat in kerkelijke termen het berouw wordt genoemd. Dit wordt theologisch als het draaipunt van de biecht gezien: we herkennen daarin de destructieve kracht van de zonde, ons eigen aandeel daarin, en zien hoe zeer we naar de liefde verlangen en hoe kostbaar zij is.⁷¹ Zo zien we het gewetensonderzoek en het berouw (spijt) als de sleutel tot transformatie. Versteegen formuleerde dat zo: in het erkennen van de eigen hoogmoed – het zien waar we onszelf groter maakten en voorrang verleenden boven anderen – vinden de toegang tot anderen.⁷²

Dit punt van zelfinzicht en berouw is een diep persoonlijke. We komen in contact met de innerlijke stem, dat wat Schillebeeckx het sacramentele van het ritueel noemt: de persoonlijke ontmoeting met God, de diepste dialoog in ons innerlijk. Zo moeten we volgens Schillebeeckx de biecht niet als een automatische toediening van genade zien, maar als een relationele ontwikkeling die we met God beleven.⁷³ In deze relatie stellen we ons open voor het onmiddellijk en omvormend bewustzijn van Gods aanwezigheid, voegt Waaijman daar aan toe.⁷⁴

De transformerende werking van de biecht is daarmee ten diepste in de verbinding, in het relationele te vinden. Dit relationele zien we ook bij Versteegen, die acceptatie van zichzelf – een diepgaande intimiteit, een fundamenteel thuiskomen – in het centrum van de transformatie ziet. Deze zelfacceptatie is tevens een diepgaand kennen van de eigen rol: men weet zich een mede-schepper, een mede-verantwoordelijke voor de schepping. De mens zelf staat in het centrum van de keuze de genade af te houden of hieraan juist mee te werken. Je zou kunnen zeggen dat het vooronderstelde startpunt van de biecht, het openstaan om zichzelf diepgaand als verantwoordelijke te willen aanschouwen, hier vanuit de eigen ervaring begrepen wordt. De transformerende werking zelf wordt eveneens in dit onderzoek beschreven. Het is de ervaring van en de behoefte aan verbondenheid met anderen, een waarneembare ommekeer in het eigen denken én in de situatie die eerst uitzichtloos leek.⁷⁵

Vergeving is een centraal woord in het biechtsacrament.⁷⁶ Vergeving heeft een dubbele betekenis: kwijtschelding en begeving (het schenken).⁷⁷ In de biecht kunnen we Christus in de kern van deze tweevoudige beweging zien: hij neemt zowel de schuld aan (op zich) als scheldt hem, in de absolute, kwijt. Dit is het perspectief of de transcendentie dat de biecht biedt: het menselijke 'tegenover' of 'de derde factor' dat vergeving te allen tijde mogelijk maakt. Deze derde factor speelt in het ritueel dat de biecht is, een centrale rol: zich van deze derde factor bewust te worden, God, de immer werkzame levenskracht ervaarbaar te maken voor de deelnemers, is de betekenis die het ritueel poogt te ontsluiten.⁷⁸ In de biecht gaat het er specifiek om in contact te komen met Gods barmhartige visie op

⁷¹ Vergelijk: Catechismus van de Katholieke Kerk, 1431.

⁷² Versteegen, *Geleefde Genade*, 194.

⁷³ Schillebeeckx, "Het Sacrament van de Biecht," 219-225.

⁷⁴ Kees Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, Grondslagen, Methoden* (Kampen: Kok, 2000), 453.

⁷⁵ Versteegen, *Geleefde Genade*, 192-218.

⁷⁶ Een van de benamingen van de biecht is het sacrament van vergeving.

⁷⁷ Van Dale, *Groot Woordenboek van de Nederlandse Taal*.

⁷⁸ Thomas Quartier, "Ritual Studies," 95-104.

de 'zondige mens', waarbij de centrale boodschap is dat een (oprecht) mens op zijn schreden kan terug keren, en zich wederom kan 'voeden' en verenigen met de liefde van God. Het derde perspectief wordt met een bewuste 'handeling' bij de ontmoeting betrokken: priester en boeteling stellen zich open voor Christus' barmhartige, vergevingsvolle inbreng. Wat wij mensen, boeteling zowel als priester, mogelijk niet kunnen, het vergeven van ook de zwaarste zonden, kan Christus wel. Waar wij een te eenzijdige visie hebben, draagt Christus' visie een ruimere visie, een andere kijk op de zaak aan. Het biedt een alternatief voor het 'moeten leven met de volle last van de schuld': vergeving. De ervaring vergeven te worden en te zijn, is als het hoogtepunt van het ritueel te zien, een moment dat wordt gemarkeerd met de rituele handeling van de absolutie.

Zo is Christus (de derde factor), het alternatief van het eigen kunnen van de mens, als ook het overstijgende in zijn eigen bestaan.⁷⁹ Versteegens onderzoek laat echter zien, dat dit transformerende perspectief niet noodzakelijkerwijs in het transcendent beeld van Christus, de verlosser, gezocht moet worden. De respondenten zagen in het beeld van Jezus, als een nabije vriend, een trooster en een bringer van genade, het perspectief en de mogelijkheid van de ommekeer.⁸⁰ Of het een horizontale dan wel een verticale verbinding betreft, is hier dus minder wezenlijk dan de verbinding zelf: wederom zien we het relationele in de kern van de transformatie staan.

Dit 'mens overstijgende', transcendentie is een diepgaand perspectief, een die zich laat vergelijken met het paasmysterie: wie in de biecht – of zoals in Versteegens onderzoek, op een andere plek van genade – het leed en de schuld diepgaand heeft gezien, kan dit leed ter zijde leggen: laten sterven. Nu is de schuldenaar – hij die schuld bij zich draagt – gestorven en is een 'nieuwe mens' opgestaan: een mens die 'dood is voor de zonde en levend voor God'⁸¹: een mens die bevrijd is van gedachten aan zonde en schuld. In deze gedachte zien we omvorming van het paasmysterie als die de meest diepgaande omvormingsfase van de rite de passage terug.

2.5.3 Integratie

Nu de boeteling de transformerende werking van de vergeving in het proces van het biechtgesprek en door de markering daarvan in de absolutie zelf heeft ervaren en hij weer voelbaar in contact staat met de liefdevolle God, kan de boeteling weer – na de dankzegging en wegzending van de priester – als een 'nieuw mens' toetreden tot de gemeenschap, zijn familie of gezin. In de theologische visie van de katholieke kerk als in de visie van Versteegens respondenten, zien we hoe de ex-boeteling nu de verbondenheid met de medemens ervaren kan, waarmee de behoefte gevoeld wordt een actieve bijdrage hieraan te leveren. Het proces van de biecht heeft in alledaagse woorden het besef en de behoefte aangewakkerd het goede te doen, en het slechte te laten. Met deze innerlijke houding kan werkelijk van een integratie in de gemeenschap worden gesproken. Doel van de biecht – herstel van de broederlijke gemeenschap – is idealiter tevens het resultaat.⁸²

2.6 Kansen en valkuilen van de biecht

In de bovenstaande paragrafen hebben we de historische ontwikkeling gezien van de biecht, verschillende reflecties op de praktijk en hebben we ons een beeld kunnen vormen van wat de biecht theologisch en spiritueel beoogt. Niet onverwacht laten deze theorie en praktijk verschillen zien. Deze

⁷⁹ Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 62.

⁸⁰ Versteegen, *Geleefde Genade*, 194-224.

⁸¹ Rom. 6:11

⁸² Catechismus van de Katholieke Kerk, 1484.

verschillen worden in deze paragraaf vertaald in wat we de kansen en de valkuilen van de biecht kunnen noemen. We zullen ze puntsgewijs in kaart brengen. Deze opsomming zal input geven aan een de analyse van de praktijkervaringen van de respondenten.

Als kansen van de biecht kunnen we zien:

- De biecht is een rituele omgang met schuld: het is een handelingsrepertoire dat zowel de priester als de boeteling een structuur biedt om met elkaar in contact te treden en de betekenis van de ontmoeting te ontsluiten. Het reikt de deelnemer (boeteling) de hand om zich te kunnen verhouden tot het Absolute.⁸³ Zo is de biecht als een vindplaats van het spirituele te zien: het wijst mensen de weg naar spiritualiteit en helpt hen deze te herkennen en in zichzelf te verankeren.⁸⁴
- Deze betekenis toont zich onder meer in het ervaren van de mogelijkheid en de werkelijkheid van het goddelijke, het mens overstijgende perspectief, de derde factor. In dit perspectief is het niet belangrijk wat zijn eigen of andermans visie is op zichzelf, een ander of een situatie, maar wat God of Christus daarover te zeggen heeft. Deze visie van God belooft er een te zijn van barmhartigheid, vergeving, genade en geestelijke vernieuwing. Ook de ervaring om zich aanvaard en vergeven te weten, is als de waarde en betekenis van dit ritueel te zien.
- De biecht biedt een handreiking aan het individu om een omgang te vinden met gevoelens of gedachten aan schuld. Deze handreiking behelst een luisterend oor en de begeleiding van een geestelijk geschoold, en (onder meer) daartoe gewijde biechtvader. De setting van de biecht vooronderstelt een veilige ruimte, zowel innerlijk als uiterlijk, waar de boeteling vrijuit kan spreken, uitgenodigd en aangemoedigd wordt dit vanuit zijn hart te doen (verwoord als 'innerlijke stem van God') en hierin gehoord wordt.
- De biecht biedt een ondersteuning in de geestelijke of spirituele ontwikkeling van een individu, die we door de christelijke grondslag de 'Christusvormigheid' of meer algemeen de 'Godmenselijke omvorming' kunnen noemen. Deze staat een omvorming voor in liefde.⁸⁵
- De biecht kan weliswaar een confronterend gebeuren zijn – men kijkt naar zichzelf onder het oog van een ander – maar één waarin schoon schip gemaakt kan worden: de boeteling kan zijn hart luchten en met zichzelf of een situatie in het reine komen.

Als valkuilen worden gezien:

- Waar de handreiking in de omgang met schuld een plicht of norm wordt, kan deze norm ook de aard van het biechtgesprek domineren. Dan kan het biechtgesprek verworden tot een ontmoeting waarin aangeduid wordt waar we niet hebben voldaan aan de 'norm God'.
- De omgang met schuld kan verworden tot een oprakelen daarvan, een speuren naar iets dat zondig zou zijn. We móeten schuld zien in de biecht, ook als we het zelf niet zo ervaren. Hierdoor wordt de schuld als een hoog goed gezien, de waarde ervan benadrukt en het gevoel schuldig te (moeten) zijn verzwaard.
- Dat het de kerk is, en als representant daarvan de biechtvader, die de maatstaf heeft bepaald van wat zondig is, maakt dat de biecht kan verworden tot het opsommen van iets dat past binnen die maatstaf. Het voldoen aan deze maatstaf – het spreken binnen deze norm – wordt

⁸³ Waaijman, *Spiritualiteit*, 1.

⁸⁴ Quartier, "Ritual Studies," 95-97

⁸⁵ Waaijman, *Spiritualiteit*, 461-463.

dan het doel van biecht, in plaats van het spreken vanuit en zoeken naar de eigen stem van het hart en te proberen zich te ontwikkelen op 'de weg van de liefde'. Deze setting maakt ook dat de biechtvader ten opzichte van de boeteling in een potentiële machtspositie zit.

- Neemt de priester niet de beoogde rol in om 'te zijn als Christus' – zijn medemens als gelijkwaardige broeder te zien – dan dreigt de ontmoeting asymmetrisch te worden. De priester kan verworden tot een oordelende rechter, iemand die boven de boeteling staat en die de boeteling een gevoel geeft minderwaardig te zijn. Het onder ogen (moeten) komen van de 'grote goede God', kan die minderwaardigheid versterken, zeker bij een mens die zich schuldig of zondig voelt, of zich zo volgens de kerkelijke normen 'moet' voelen. Zo toont de biecht zich als een boetewerk met een strafkarakter.
- De biecht is een ritueel, een handelingsrepertoire met een vaste structuur. Een ritueel dat bezieling ontbeert, kan een automatisme worden, zowel voor boeteling als biechtvader.

2.7 Topics

Uit de analyse van de biecht nemen we de volgende aspecten mee als input voor het kwalitatief onderzoek.

- In de biecht wordt het berouw – een diepgaand inzicht in het zelf veroorzaakte leed én de spijt daarover – gezien als het gemarkeerde draai- of transformatiemoment. In kwalitatief onderzoek zagen we zelfinzicht en zelfacceptatie als ommekeer. Als topics zullen zelfinzicht (of gewetensonderzoek), berouw en zelfacceptatie onderzocht worden. Om een open blik te houden worden de ogen ook open gehouden voor wat hedendaagse GV-ers als de sleutelbegrippen in de omgang met schuld zien en de woorden die zij daarvoor kiezen.
 - *Topics: zelfinzicht, berouw, zelfacceptatie, sleutelbegrippen bij de transformatie van schuld*
- In de biecht staat de zelfverantwoordelijke mens centraal. Dit is te zien als de rol van de boeteling of de cliënt. Daarnaast zien we open staan ('boetvaardigheid') als belangrijke factor en daarmee als de rol van de boeteling. Voor de rol of houding van de pastor hebben we verschillende rollen zien langskomen. Als topic kiezen we drie rollen die we begeleider, voorganger en medemens noemen. Deze rollen sluiten aan bij wat Ganzevoort en Visser respectievelijk de professionele helper, de ambtsdrager en de metgezel noemen.⁸⁶
 - *Topics: rol van de cliënt: zelfverantwoordelijkheid en open staan.*
 - *Topics: rol van de GV-er: begeleider, voorganger, medemens.*
- In de biecht neemt Christus als het 'tegenover' van de schuld, als beeld of als werkelijkheid van de onschuld, een centrale rol in. Is er zo'n derde factor nodig in de omgang met schuld? En is er, als de symboliek van Christus in een seculiere setting niet meer begrepen of geloofd wordt, een ander beeld voor deze derde factor? Deze derde factor is eveneens een topic. Daarbij wordt gekeken of deze als transcendentie of immanentie gezien wordt.
 - *Topics: de derde factor, immanentie, transcendentie.*
- Tot slot bevragen we de respondenten op hun handelingsrepertoire: hoe en wanneer geven ze de omgang met schuld en de transformatie of vergeving van de schuld vorm?
 - *Topics: handelingsrepertoire van de GV-er.*

⁸⁶ Ganzevoort and Visser, *Zorg voor het Verhaal*, 69,70.

3 Schuld: vier kijkrichtingen

3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk verkennen we in vogelvlucht het begrip schuld aan de hand van vier hedendaagse visies: een dominante hedendaagse visie op schuld die we de maatschappelijke visie noemen, een filosofische, een psychoanalytische en een theologische visie. Gaande deze vier zienswijzen wordt schuld steeds dieper in het innerlijk van de mens geplaatst. Ook vindt er een omslag in de benadering plaats: in de maatschappelijke en filosofische visie wordt schuld als een emotie gezien die doorwerkt in het denken, in de psychoanalytische en theologische visie is schuld in de kern eerder een gedachte die bepaalde emoties genereert. In beide gevallen kunnen we schuld echter zien als een signaal dat er ergens iets wringt, dat zullen we moeten zien te ontdekken, op te lossen of te herstellen. We zullen kennis nemen van de vier visies zonder dat de connectie met het voorgaande hoofdstuk nadrukkelijk gelegd wordt: doel van dit hoofdstuk is kennis te nemen van de verschillende standpunten en ons eigen denken over schuld te voeden. Zoals we reeds zagen in een definitie van schuld, blijft schuld ook vooral een eigen ervaring, die ieders persoonlijke opvatting over de betekenis en het ontstaan van schuld stuurt. Ter afsluiting van het hoofdstuk worden wederom een aantal topics benoemd die input geven aan het kwalitatieve onderzoek.

3.2 Een maatschappelijke visie op schuld

Deze maatschappelijke, breed gedragen visie op schuld zal heel in het kort worden geschetst aan de hand van een drietal artikelen, een drieluik over schuld en schaamte dat in 2012 verscheen in het *Tijdschrift voor Psychotherapie* en dat een praktijkgericht, psychotherapeutisch perspectief voorstaat. Kenmerkend aan deze visie is dat schuld en schaamte als zelfbewuste of zelfgerichte emoties worden gezien die elkaar versterken en vaak samen optreden, maar nadrukkelijk worden onderscheiden: schuld wordt gezien als een evaluatie van een handeling of een nalatigheid die hem door een ander of door zichzelf verweten wordt en gekoppeld aan een norm waaraan niet voldaan is. Schaamte richt zich op de beoordeling van het individu zelf, en betreft zich op een ideaalbeeld.⁸⁷

3.2.1 Schuld in de maatschappelijke visie

De visie die we hier de maatschappelijke visie op schuld noemen, valt samen met het denken over schuld in de psychologie. Deze psychologische visie is vanaf de jaren 1960 een andere richting ingeslagen. Grofweg voor 1960 werd schuld vooral bekeken als een intrapsychisch, na 1960 in toenemende mate als interpersoonlijk gebeuren: oorsprong, functie en de processen rondom schuld wordt opgevat als iets dat in en tussen mensen gebeurt. Kenmerkend voor de hedendaagse visie is dat schuld niet eenduidig als negatief wordt gezien – schaamte overigens wel. Uit schuld, zo is de gedachtegang, kan ook berouw voortkomen en daardoor empathie en de intentie de beschadigde zaken of relaties te herstellen: schuld heeft een correctief-regulerende werking in de sociale interactie, het zorgt ervoor dat we ons houden aan sociale normen en draagt zo bij aan een leefbare samenleving.⁸⁸

Schuld wordt in interpersoonlijke relaties gekoppeld aan de angst voor het verliezen van een 'liefdesobject' (in de eerste levensfase de ouders en siblings) en uit veelvuldig aangevoerde voorbeelden wordt duidelijk dat schuld gekoppeld wordt aan de illusie van macht en aan machteloosheid, aan de wens om tot verbondenheid met anderen te komen, en eveneens aan een

⁸⁷ Frans Schalkwijk, "Schaamte in Psychotherapie," *Tijdschrift voor Psychotherapie* 38.5 (2012): 370.

⁸⁸ Frans van Paassen, "Over Schuld en Schuldgevoel: Een Psychodynamisch Perspectief," *Tijdschrift voor Psychotherapie* 38.6 (2012): 425-441.

streven naar autonomie. Er wordt een beeld geschetst van schuld die dan weer het gevolg is van, dan weer aan de bron van angst staat en ook zelf weer schuld kan oproepen. Schuld kan in deze visie zowel als oorzaak en gevolg gezien worden. In de maatschappelijke visie worden (veel) verschillende soorten schuld onderscheiden.⁸⁹ Een belangrijk onderscheid wordt gemaakt tussen irrationele, pathologisch aangestuurde schuldgevoelens die als irreëel worden aangemerkt en schuldgevoelens die als reëel worden gezien. De reëel geachte schuldgevoelens zijn gekoppeld aan handelingen waarmee we anderen of onszelf schade hebben aangedaan. Bij irrationele schuld voelt men zich schuldig over onrechtmatige handelingen die niet de persoon zelf, maar anderen (naasten) verricht hebben.

Om zich te kunnen manifesteren, heeft schuld een instantie nodig. Deze instantie kan binnen of buiten het individu liggen.⁹⁰ Bij intra-psychische schuld is deze instantie te benoemen als het geweten of het superego, bij interpsychische schuld kan de rechtbank als instantie worden gezien en, meer metafysisch gezien, een 'hogere ordening' van een bovenindividueel niveau, één waaraan men zich verplicht voelt en waarvoor men zich schuldig kan weten. Deze instantie wordt gezien als een door de mens gevormde instantie, een verinnerlijkte norm. Deze bovenindividuele instanties zijn eerder illusionair, dan werkelijkheid. Tegelijkertijd wordt met name schuld gezien als voor een belangrijk deel onbewust, waarmee we deze uitgangspunten kunnen zien als een wat wankel basis.

In de maatschappelijke visie wordt er een scherp onderscheid gemaakt tussen dader en daad. Hierdoor kan schuld worden gekoppeld aan een redenering van zelfverhoging, die we straks ook in de filosofische visie zullen zien. De kwelling of pijniging namelijk die vaak tezamen met schuld wordt ervaren, wekt in de dader eveneens een verhoging op van zijn zelfgevoel: hij immers is door het stof gegaan, hij heeft de zaken hersteld.⁹¹ In deze redenering kunnen we dan trouwens wel een negatief effect op de sociale verhoudingen zien.

3.2.2 Schaamte in de maatschappelijke visie

In vergelijking met schuld krijgt schaamte weinig aandacht in de therapeutische hulpverlening, terwijl schaamte wel als een belemmerende emotie wordt beschouwd in de voortgang van een therapie.⁹² Schaamte wordt als een emotie gezien waarbij een individu zichzelf of zijn eigen identiteit op een negatieve wijze ter discussie stelt: het 'slechte zelf' komt in beeld doordat men zich afzet tegen een ideaalbeeld. Dit ideaalbeeld is de bovenindividuele instantie bij schaamte, dat wederom als iets irreëls gezien wordt. Waar deze instantie bij schuld gezien wordt als een verbiedende norm, ziet men het ideaal als richtinggevend. Dit ideaal wordt gezien als zowel (gedeeltelijk) verinnerlijkt, als ook (nadrukkelijk) komend van buiten: het is verbonden aan een generaliserend en geïdealiseerd beeld van anderen.⁹³ Zo zien we dat zowel schuld als schaamte een oordeel inhouden.

Er worden in deze artikelen reeks drie vormen van schaamte benoemd: 'faalschaamte' (falen tegenover na te streven idealen), 'zijnsschaamte' (schaamte in relatie tot wat men 'eigenlijk is') en ten slotte 'relationele schaamte' (schaamte voor het oog van de ander). Schaamte roept de neiging op zich te verbergen. Schaamte zelf is beschamend, betoogt Mooij, en wenst verheimelijkt te worden. Ook de persoon in kwestie zou het liefst (tijdelijk) van de aardbodem verdwijnen.⁹⁴ Omdat schaamte

⁸⁹ Paassen onderscheidt basisschuldgevoel, schuldgevoel uit vitaliteit, separatieschuldgevoel en trauma gerelateerd schuldgevoel, Mooij faalschuld, daadschuld en vereveningsschuld.

⁹⁰ Hirsch, *Schuld und Schuldgefühle*, 31.

⁹¹ A. Mooij, "Schuld en Schaamte," *Tijdschrift voor Psychotherapie*, 38.3 (2012): 207-208.

⁹² Schalkwijk, "Schaamte in Psychotherapie," 372.

⁹³ Mooij, "Schuld en Schaamte," 208.

⁹⁴ Mooij, "Schuld en Schaamte," 208.

betrekking heeft op de identiteit, wordt schaamte als een pijnlijker en bovendien krachtiger emotie gezien dan schuld: men kan zich er niet aan onttrekken en men kan erdoor overvallen worden.⁹⁵ Schaamte geldt als ondermijnend voor het zelfgevoel. Net als bij schuld wordt er een link gelegd met macht en machteloosheid en met de neiging tot controle, die gezien wordt in een koppeling tussen schaamte en afhankelijkheid van anderen.⁹⁶

Schaamte grijpt diep aan op de gedachten van mensen: er bestaat ook schaamte voor wat men wil of begeert. In een extreme variant van schaamte, de pathologisch gestuurde schaamte, krijgen we zicht in wat (ook) de inhoud van schaamte is: het wordt gekoppeld aan het gevoel het niet waard te zijn geliefd te worden. Zo zien we schuld en schaamte beide aan 'liefde' gekoppeld.⁹⁷

3.3 Een filosofische visie op schuld

Deze filosofische visie op schuld zal geschetst worden aan de hand van een boek van filosofe Martha Nussbaum uit 2016: *Anger and Forgiveness: resentment, generosity, justice*. Hier wordt niet schuld, maar de krachtige emotie woede tegenover vergeving gesteld. Schuld is een veel schaarser genoemde emotie, maar wordt wel als een motor van woede gezien.⁹⁸ Nussbaums visie is waardevol voor dit onderzoek, omdat het inzicht verschaft in de gedachten of de logica die met woede verweven zijn. Dit geeft ons een idee van de, al dan niet terechte, waarde die gezien wordt in het generen van en het vasthouden aan woede en in het verlengde daarvan met schuld: het legt vergelijkbare gedachteconstructies bloot. Zij laat zien dat de dominante houding tegenover woede acceptatie en stimulatie is. Ook hierin zien we parallellen met schuld. We zullen kort kennismaken met Nussbaums visie op woede en maken waar dat toesnijdt de overeenkomsten tonen met schuld.

3.3.1 Emoties zijn niet neutraal

Aan de basis van haar onderzoek naar woede staat een emotietheorie die Nussbaum ontwikkeld heeft in haar boek *Upheavals of Thought* (2001). Deze emotietheorie gaat er van uit dat alle emoties – zoals woede en schuld – intentionele gedachten of waarnemingen impliceren: ze zijn met een waardeoordeel altijd gericht op een object. Ons denken en zien is gekleurd: het is te allen tijde verbonden aan ons persoonlijke waardesysteem en aan onze eigen intenties en plannen. Woede en schuld zijn subjectief gericht tegen gemarkeerde objecten: we voelen ons niet schuldig over alles of geven iedereen de schuld, maar het is specifiek gericht op één groep (of meerdere) of één individu. Net als schuld heeft ook woede een instantie nodig en houdt het een oordeel in. Dit oordeel is vaak lastig op te merken: oordelen worden ons vanaf onze kindertijd aangeleverd en zijn zodoende diep met onze overtuigingen én met onze waarnemingen verweven. Emoties spelen op de achtergrond van onze gedachten: we dragen ze latent maar continue met ons mee en vormen zo een mentale werkelijkheid met een sterke motiverende kracht. Oftewel: emoties spelen zich grotendeels in het onderbewuste af, maar zijn zeer bepalend voor ons denken, ons waarnemen en ons doen.

Nussbaum ziet in woede twee dragende elementen: woede houdt in dat iets of iemand die voor mij van betekenis is (op ernstige wijze) geschonden is, én dat het goed is als de dader de nadelige gevolgen van zijn daad zou ervaren. Woede kortom includeert het verlangen naar vergelding, of, anders geformuleerd, woede is in het menselijke denken sterk verweven met de behoefte zichzelf te willen rechtvaardigen. We kunnen hierin een link zien met schuld: in de regel immers wordt van een dader

⁹⁵ Schalkwijk, "Schaamte in Psychotherapie," 371.

⁹⁶ Mooij, "Schuld en Schaamte," 209.

⁹⁷ van Paassen, "Over Schuld en Schuldgevoel," 426-429.

⁹⁸ Nussbaum, *Woede en Vergeving*, 158.

verwacht dat hij zich schuldig voelt, dat hij zijn schuld erkent en ten minste zijn excuses maakt. Het idee van rechtvaardiging huist hier in de onderkenning van het leed dat de ander is aangedaan.

Deze vergeldingsgedachte wordt gezien in alle soorten woede, groot en klein, zoals irritatie, ergernis, razernij, wrok en verontwaardiging. Nussbaum ziet één grensgeval, dat zij transitiewoede noemt. Deze transitiewoede zet niet aan tot vergelding, maar is juist een motor voor positief en puur toekomstgericht handelen omdat het plannen stimuleert voor een verminderen van onrecht. Als voorbeeld voor deze transitiewoede draagt Nussbaum een speech van Maarten Luther King aan, waarin woede bewust is los gekoppeld van vergelding en wordt voorgesteld een andere weg in te slaan.⁹⁹

Nussbaum werkt het thema woede uit in drie domeinen van het leven: intieme relaties, het middendomein en het politieke domein. Zo zien we hoe woede in alle drie domeinen tot uitdrukking komt, maar vooral ook hoe zij – net als schuld – wordt overgedragen aan recht en wet. Zo kunnen we zien dat zowel woede als schuld van binnenuit in ons opwelt en dat het ons eveneens beïnvloedt als iets dat van buiten op ons af komt.

Nussbaum signaleert in de moderne Amerikaanse maatschappij een juridisch beleid waarin woede gerechtvaardigd wordt: zo wordt woede niet losgelaten, meer eerder vergoelijkt en daarmee aangemoedigd.¹⁰⁰ Deze houding kunnen we ook bemerken in de rechterlijke en politieke omgang ten aanzien van schuld: door een retributieve instelling ten opzichte van schuld wordt aan deze emotie, hoe je het wendt of keert, waarde toegekend: het wordt getolereerd als zijnde een reële en een waardevolle emotie en aldus aangemoedigd.

3.3.2 De logica achter woede

Net als in de maatschappelijke visie op schuld, ziet Nussbaum ook enig instrumenteel nut in woede. Dit instrumentele nut kan samengevat gezien worden als signaal, als motivatie en als afschrikking, en komt ongeveer overeen met drie clichés die in het dagelijks leven en ook in de (filosofische) literatuur gemeengoed is. Het eerste clichématige denkbeeld, dat vaak in (intieme) persoonlijke relaties een rol speelt, is de gedachte dat woede noodzakelijk is ter bescherming van je zelfrespect en waardigheid. Over het hoofd wordt dan echter gezien dat woede vooral het slachtoffer zelf, op een intrinsiek niveau, veel schade doet: een mens is een liefdevol wezen dat dit eigenlijke wezen negeert als hij zichzelf en zijn toekomst laat dicteren door de woede. Het tweede idee formuleert de gedachte dat men met een woedende reactie de boosdoener (of dader) serieus neemt. De derde gedachte is dat woede een essentieel onderdeel uitmaakt van de strijd tegen onrecht. Woede – en ook hier vermoed ik parallellen met schuld – grondt dus in een breed gedragen gedachtegang die logisch en gerechtvaardigd lijken. Echter, betoogt Nussbaum, om woede te rechtvaardigen is dit vooronderstelde te beperkt. Daarvoor brengt woede te veel schade, pijn en lijden met zich mee. Kortom: woede wordt omgeven door gedachten die haar logisch en rechtmatig lijkt te maken. Hiermee wordt aan woede een grote waarde toegekend, die objectief gezien echter geen hout snijdt.

We zien hier een parallel met het vermeende nut van schuld. Net als woede kan schuldbesef in zichzelf goed gefundeerd zijn, maar desalniettemin een redenering inhouden die feitelijk mank gaat. De gedachte dat schuld in het sociale veld een correctief-regulerende werking heeft, omdat het aanzet om de schade die veroorzaakt werd te herstellen, is zo'n drogreden. Immers als schuld aanzet tot

⁹⁹ Nussbaum, *Woede en Vergeving*, 50-52.

¹⁰⁰ Nussbaum, *Woede en Vergeving*, 288.

woede, en woede tot het kapotmaken van dingen, is het uiterst vreemd om waarde in schuld te zien vanwege de impuls die we daarna ervaren alles weer in de originele staat te willen herstellen. Het stimuleren van schuldbesef ten einde een morele ontwikkeling te stimuleren of sociaal wenselijk gedrag te activeren, is naar mening van Nussbaum een ongepast en oneigenlijk doel: (deze) positieve gedragingen of gedachten, kunnen op vele andere manieren gestimuleerd worden, die minder negatieve elementen in zich dragen.¹⁰¹ Woede en schuld zijn emoties die zijn verbonden met pijn en lijden: schuldbesef bijvoorbeeld houdt in dat je jezelf pijn doet, en is verweven met het idee dat je deze pijn verschuldigd bent.¹⁰² Hier zien we, net als in de vorige paragraaf, hoe woede en schuld zich in een vicieuze cirkel beweegt: oorzaak en gevolg zijn nauwelijks of niet van elkaar te scheiden.

De wat we de logica achter woede of schuld kunnen noemen, zien we ook in wat Nussbaum 'de weg van de vergelding' en 'de weg van de status' heeft genoemd. Bij deze twee wegen zien we wederom hoe een logisch lijkende redenering in de kern onzinnig is en bovendien een soortgelijke cirkelbeweging draaiende houdt.

De weg van vergelding sluit de illusionaire gedachte in dat de pijn door de dader geleden, de schade van het slachtoffer zou kunnen herstellen. In het beste geval echter kunnen volgens Nussbaum enkel toekomstige krenkingen voorkomen worden, hetgeen meestal niet de lading dekt met wat het slachtoffer in de regel voor ogen heeft. (Een zekere mate van) bevrediging wordt door het slachtoffer wel gevonden, door ten opzichte van het slachtoffer zijn status te vergroten. Dit kan bewerkstelligt worden door de dader zo zeer te krenken dat deze zich vernederd voelt. Dit is wat Nussbaum de weg van de status noemt. Dit is een vergelijkbare gedachte die we zagen bij schuld: hier werd lijden onder schuld door de dader als statusverhogend voor zichzelf gezien. Als overeenkomst zien we een koppeling van lijden aan status. Opmerkelijk is wel dat in het ene geval lijden als status verhogend, en in de het andere geval juist als status verlagend wordt gezien. Gelijk blijft dat het om een relatief, want onderling statusverschil gaat. Dader en slachtoffer worden door deze statuservaring ook aan elkaar verbonden: zonder (de gedachte aan) de een, ligt de weg van de status niet open. Het vicieuze van de gedachtegang zit hem in deze onderlinge afhankelijkheid. Ook het idee van schuld blijft in deze constructie onverminderd aanwezig. Het wordt als het ware door de relatie heen 'gepompt'. In het persoonlijke domein houdt schuldbesef onder meer in dat je jezelf pijn doet, en dat je deze pijn verschuldigd bent. In het middendomein wordt deze redenering ook op anderen geprojecteerd: wie zich ergens schuldig aan heeft gemaakt, 'verdient' het om te lijden.

Tot slot wil ik nog een opvallende stelling benoemen die Nussbaum formuleert ten aanzien van diepe emoties als verdriet en angst en die ze vooral in het persoonlijk domein ziet: deze emoties zijn inherent aan, dus verweven met relaties van liefde en vertrouwen.¹⁰³ Dit is daarom opmerkelijk omdat theologisch beschouwd angst en liefde juist wezenlijk van elkaar gescheiden zijn, als ware er sprake van twee aan elkaar tegengestelde werelden: waar angst is, kan geen liefde zijn.¹⁰⁴

3.4 Een psychoanalytische visie op schuld

In deze paragraaf maken we een belangrijke draai in het benaderen van schuld. We zien schuld definitief niet meer als een emotie of een gedachte die ons door een impuls van buitenaf op ons toekomt, of één die voortkomt uit een nut, maar als een gedachte die in ons binnenste ontstaat en

¹⁰¹ Nussbaum, *Woede en Vergeving*, 155-157.

¹⁰² Nussbaum, *Woede en Vergeving*, 155.

¹⁰³ Nussbaum, *Woede en Vergeving*, 18.

¹⁰⁴ 1 Johannes 4:18

verbonden is met onze wil. We zien hoe schuld verweven is met wat we tot het existentiële van het menszijn rekenen: ons verlangen onze eigen weg te gaan, ons streven naar autonomie en vrijheid. Hiermee wordt schuld stellig in de kern van onze eigen verantwoordelijk geplaatst.

De psychoanalytische visie op schuld ontleent aan het eerste hoofdstuk van het boek *Schuld und Schuldgefühle* psychoanalyticus Mathias Hirsch. Hier wordt door middel van een overzicht van diverse denkers uit het veld van psychologie en religie een beeld van schuld geschetst aan de hand van wat zowel in religieuze als in niet-religieuze kringen als het oerverhaal van de schuld wordt gezien: het verhaal van de Tuin van Eden, dat we vinden als tweede vertelling in de Bijbel, in Genesis 2:4b – 3. Hirsch ontleent aan dit verhaal twee visies op hoe schuld en menszijn met elkaar verweven zijn: een fylogenetische en een ontologische visie.

3.4.1 Schaamte in de Tuin van Eden, geen schuld

Voordat we Hirsch' visie zullen bekijken is het zinvol om op te merken dat in het verhaal van de Tuin van Eden het woord schuld niet valt. In het tuinverhaal wordt schaamte genoemd, of beter een 'zich niet schamen' (Gen 2:25), een situatie die de mensen beschrijven voorafgaand aan het sleutelmoment van het verhaal: het eten van de vrucht van de boom van goed en kwaad. Voor de koppeling van het verhaal aan schuld en zonde wordt veelal verwezen naar de visie van de invloedrijke vroegchristelijke theoloog Augustinus van Hippo op het verhaal: hij verbindt het begrip erfzonde aan het oudtestamentische verhaal.¹⁰⁵ Theologisch staat het verhaal te boek als de vertelgeschiedenis van hoe de mens wordt afgescheiden van God. Het is God die de mens uit de paradijselijke tuin wegstuurt, maar het zijn de twee mensen die hem daartoe aanleiding hebben gegeven. De menselijke schaamte uit zich in een kenmerk dat we ook bij de hedendaagse visie zagen: de neiging zich terug te trekken, of zich te verstoppen (Gen 3:8). Waar dit in deze hedendaagse visie wordt verbonden aan een medemens, heeft dit verstoppen in het tuinverhaal betrekking op God.

3.4.2 Een fylogenetische visie op schuld in het tuinverhaal

In de fylogenetische visie wordt een mens gezien als staande tussen God en dier, die beide geen schuld kennen: God is per definitie zondeloos, het dier kenmerkt zich door een instinkt gedreven, voorgegeven maat der handelen die niet overschreden kan worden. Een mens echter heeft zich – met het symbolische eten van de boomvrucht – de vrijheid verworven voor zichzelf te denken en te beslissen. Hij stelt zélf zijn grenzen – in Hirsch' visie middels het instellen van Goden, moraal en wetten – en is daarmee zelf verantwoordelijk voor zijn maat in het handelen. Nu echter ziet de mens zich voortdurend voor de keuze gesteld zich aan deze wetten en grenzen te houden of niet. Hier nu komt schuld om de hoek kijken: schuld wordt ervaren als die de grenzen overschreden worden. Wat schuld echter ongrijpbaar maakt, is de moeilijkheid te weten over welke grenzen we het hier dan hebben.

De mens is volgens het tuinverhaal aan God gelijk geworden. Althans: dat is zijn verlangen. De mens streeft en verlangt – richt zijn wil erop – zelf te willen weten 'wat goed is en wat kwaad'. Hij verlangt een gelijke autoriteit als God: een wil tot handelen naar wat hij juist acht. Zo is schuld ook hier aan macht gekoppeld: de mens prefereert zijn eigen de wil te doen en steekt God naar de troon. Zo is het willen-weten, het willen-handelen verbonden met het idee van vrijheid (van handelen en willen), maar evenzo met schuld: hij weerstreeft in zijn streven waarschijnlijk ergens de wil van God.

Hirsch stelt dat deze menselijke vrijheid in het denken en handelen beperkt want subjectief is en daarom in wezen niet vrij. De menselijke vrijheid lijkt gelegen te zijn in de kleine keuzes van zijn

¹⁰⁵ James R. Adair, *Introducing Christianity* (New York: Routledge, 2008), 158.

persoonlijke, zijn dagelijks leven. Aan de grote gebeurtenissen van het leven – de natuur, de geschiedenis – is hij echter overgeleverd. De menselijke vrijheid, betoogt Hirsch, is illusionair: de vrijheid die de mens zoekt om zijn eigen grenzen te kunnen zoeken en bepalen, en om ‘verboden’ grenzen te kunnen overschrijden, is onafscheidelijk verbonden met de onvrijheid om wérkelijk Heer en meester over zijn handelen te zijn en blijven. De menselijke vrijheid de wereld te willen en kunnen zien naar zijn eigen beeld van ‘goed en kwaad’, is een subjectieve en begrensde vrijheid. Zijn streven zich de autoriteit van God – vrij te handelen – toe te eigenen, is beperkt.¹⁰⁶ Ergens ligt een grens in ons handelen, een die zich mogelijk betreft op de verbondenheid en het evenwicht tussen de dingen: tussen God (bron van leven) en ik, tussen ik en een ander mens. Martin Buber formuleert dat zo: wie zich schuldig voelt, heeft de grenzen van het menszijn overschreden.¹⁰⁷ Schuld is overschrijding van een grens: ik heb gehandeld, gedacht en gewild, maar daarbij heb ik ergens een grens overschreden. Maar hoe of waar die grens dan ligt, dat blijft voor de mens nog grotendeels een raadsel.

3.4.3 Een ontologische visie op schuld in het tuinverhaal

In de ontologische visie op de mens op basis van het tuinverhaal, staat de ontwikkeling van de eigen identiteit centraal. Hirsch merkt in het tuinverhaal een parallel op met de ontwikkeling van een kind tot een volwassene: het kind treedt op een bepaald punt in zijn leven uit de ‘onschuldige’ verbondenheid met de ouders en betreedt de wereld als een individu. Ook de nieuwsgierigheid in het verkennen van de (eigen) grenzen, het element van ‘naamgeving’, het ontdekken van schuld en schaamtegevoelens, naaktheid, seks en de dood, zijn parallellen.

Met het eten van de boomvrucht heeft de mens zichzelf de eerste eigen cognitieve categorie verschaft: de antithese goed-kwaad. Hiermee is de mens in een ambivalente positie geraakt: hij heeft voor zichzelf de keuzemogelijkheid tussen goed en kwaad geschapen, maar nu is het kwaad – agressie – ook deel van hem geworden. Hij zelf kan zich zowel tot het goede als het kwade wenden. Met het beeld van de zuigeling die impulsen heeft om in de borst te bijten die hem voedt, worden deze twee polen in het handelen geschetst. Hirsch koppelt aan dit beeld nog een andere bandbreedte waarin de individualiteit van een mens zich afspeelt: tussen het leven en de dood. Wie leven wil in de eigenheid van zijn eigen keuze, wie het vermogen heeft om voor zichzelf te kunnen denken, zal zich met de dood (agressie) moeten verhouden.¹⁰⁸ Dit vermogen wordt in het tuinverhaal eveneens aan schuld gekoppeld: met het verwerven van het eigenhandig denken – oordelen dus – is de mens uit de onschuld in de schuld getreden.

Hirsch maakt hier de stap naar de schaamte, de emotie die betrekking heeft op het zijn van de mens. Hirsch betitelt de naaktheid waarvoor de mens zich schaamt als zijnschaamte en koppelt hem zonder veel uitleg aan het verlies van de eenheid of verbondenheid met God.¹⁰⁹ De menselijke individualiteit – de mens als eenling – staat diametraal tegenover de eenheid van de verbondenheid. In dit spanningsveld wordt schuld ervaren. De naakte mens die zich verbergt voor God, laat volgens Hirsch zien dat een mens zich schaamt voor dat wat hij is zónder God. Hij heeft zijn verbondenheid met God verbroken, ten gunste van zichzelf. Een dergelijke schuld- of schaamteervaren kunnen we ook zien in de omgang met anderen: wat ik wil, kan botsen met de wil en het welbevinden van een ander. De definitie die we zagen in de maatschappelijke visie, dat schuld betrekking heeft op de evaluatie van een handeling of een nalatigheid, een norm waaraan niet voldaan is, zou hier passen: in mijn streven

¹⁰⁶ Hirsch, *Schuld und Schuldgefühle*, 18-24.

¹⁰⁷ Hirsch, *Schuld und Schuldgefühle*, 34.

¹⁰⁸ Hirsch, *Schuld und Schuldgefühle*, 26-27.

¹⁰⁹ Hirsch, *Schuld und Schuldgefühle*, 27.

naar mijn eigen individualiteit, weerstreef ik andermans individualiteit; in plaats van op verbondenheid richt ik mij op mijn ik. Hieraan is ook relationele schaamte te koppelen: de schaamte voor het oog van de ander.

Het scheppingsverhaal laat zien hoe een mens zich losmaakt: het laat het menselijke streven naar onafhankelijkheid zien. En dat behelst nadrukkelijk ook: onafhankelijkheid van elkaar, een autonomie in denken en handelen. Tegelijkertijd toont het de keerzijde van dit streven: zich te willen afscheiden (onderscheiden) betekent tegelijkertijd een verandering in zijn identiteit en zijn existentie: wie zich afscheidt van een ander, is een ander mens dan die hij was in verbondenheid met mensen. In deze ontologische visie kunnen we schuld zien als het spanningsveld tussen het verlies van een eenheid, met God, natuur, anderen (het collectief) en het streven naar autonomie. Deze autonomie is eveneens als een Illusionaire gedachte te zien. Bovendien is schuld aan onschuld gekoppeld. Schuld is heel letterlijk op te vatten als het uittreden uit de staat of het idee van onschuld.

3.5 Een theologische visie op schuld

Met de (katholieke) theologische visie op schuld hebben we voor een groot gedeelte al kennis gemaakt bij het behandelen van de biecht. We hebben gezien dat hier niet schuld, maar zonde tegenover vergeving wordt gesteld. Dat we schuld echter ook centraal in de christelijke leer kunnen stellen, zien we aan het belangrijkste christelijke gebed, het Onze Vader, waar de bidder zich richt tot God en vraagt 'hem onze schulden te vergeven, zoals hij zelf anderen ook hun schuld vergeeft.'¹¹⁰ Interessant is ook dat schaamte wordt genoemd in de evangeliën, zij het in het apocriefe evangelie van Thomas, en waar het wordt gekoppeld aan het 'zien van Christus.'¹¹¹

Na de analytische observaties van de maatschappelijke, de filosofische en psychoanalytische visie, draagt de theologische een verklarende visie aan op schuld: de begrippen boven-ego en ideaalbeeld uit de maatschappelijke visie hebben geen illusionaire, maar een werkelijke inhoud. De norm, het boven-ego, waaraan de mens zich relateert ontleent hij niet aan de buitenwereld, maar aan God, die als de instantie kan worden gezien waarop de schuld zich betreft. Deze norm wordt hem niet aangeleerd, maar ligt in hem zelf besloten: het is het geweten. De grenzen die in de psychoanalytische visie ergens vaag gevoeld worden, worden in de theologie verhelderd. De psychoanalytische visie heeft inzicht gebracht in hoe schuld met mens-zijn verweven is, en de theologische visie werkt dit verder uit. Het menselijke verlangen voor zichzelf te willen denken en zelf te kunnen bepalen wat goed is en wat kwaad, wat waar is, betekent ook dit: voortaan is het oordeel tussen goed en kwaad, (het idee van) de waarheid, aan één individu gebonden, en niet meer aan het 'collectief', aan God. Die waarheid kan strijdig zijn met andermans waarheid, en is per definitie strijdig met de waarheid van God: die immers omvat allen, en niet enkel het individu.¹¹² Iets vergelijkbaars zien we met de liefde, die God aan allen geeft, aan 'goede en slechte mensen'¹¹³ en die door mensen veelal selectief wordt ingezet en gegeven enkel aan wie wij willen. Zo komt de schaamte in beeld. Het ideaalbeeld, het beeld tegenover wie de mens tekortschiet en zich schaamt, is Christus: Gods zoon die Zijn wil wel doet.

Wederom zien we hoe zeer de theologische visie de mens als een zelfverantwoordelijk wezen centraal stelt. Hij zelf heeft toegang tot het geweten: het is 'de door God geschreven wet die de mens in zijn

¹¹⁰ De katholieke, Nederlandse vertaling van het Onze Vader tot november 2016.

¹¹¹ Thomas, 37

¹¹² Teksten die naar deze visie verwijzen zijn te vinden in het Catechismus van de Katholieke Kerk, alineanummer 1849, 1850.

¹¹³ Naar analogie met Mattheus 5:45

hart heeft' en als 'een stem doorklinkt' in hem.¹¹⁴ De stem van God wordt ook gezien als de 'stem van ons ware zelf die ons oproept productief te leven en ons 'heel en harmonisch' te ontwikkelen.¹¹⁵ Dit geweten moet echter wel gevormd of opgevoed worden: hier wordt verwezen naar de waarde van de biecht. Deze waarde is eveneens te zien in het 'aanbod' van de biecht zich steeds opnieuw met de stem van God, en daarmee met Zijn wil, te kunnen verenigen. Zo komt ook weer de vrijheid als element in zicht die zich in de biecht toont in twee facetten: de mens moet de keuze om te luisteren naar en te handelen volgens Gods stem in vrijheid maken. Dit handelen naar Gods wil, wordt voorgesteld als de grootste, de werkelijke vrijheid,¹¹⁶ die de door Hirsch geschetste illusionaire of de subjectief-beperkte vrijheid opheft.

3.6 Topics

In deze vier paragrafen hebben we een verschil gezien in de ervaring van schuld en wat als de oorsprong ervan gezien wordt. Overeenkomsten zijn er ook: schuld wordt in relaties gezien, aan macht, liefde en verantwoordelijkheid gekoppeld en is altijd een gerichte emotie of gedachte. Bovendien wordt het in alle visies gezien als diepgaand deel van ons denken, voelen en handelen. Om enig zicht te krijgen hoe schuld in de hedendaagse setting van de GV bekeken wordt, bevragen we de volgende topics.

- Schuld en schaamte komen naar voren als nauwverwante emoties. Als eerste zal worden vastgesteld of de respondenten de term schuld herkennen of de term schaamte prefereren.
 - *Topics: afbakening van het begrip schuld t.o.v. schaamte.*
- Schuld richt zich altijd op een instantie: tegenover wie of wat voelt men zich schuldig? Hier benoemen we schuld voelen ten opzichte van de medemens of ten opzichte van God.
 - *Topics: schuldig ten opzichte van God, schuldig ten opzichte van de medemens.*
- Schuld is gezien als een emotie of gedachte die ten diepste met ons menszijn is verweven. Het is subjectief en diepgaand verstrengeld met onze waarnemingen, onze overtuigingen, normen, waarden en oordelen. We zien nut en waarde in (het in stand houden) van schuld. Nagegaan wordt of we dit bij de respondenten kunnen terugzien.
 - *Topics: logica of waarde zien in schuld.*
- Zonder dat verder in vaste topics vorm te geven, zijn we geïnteresseerd erachter te komen hoe er in grote lijnen door hedendaagse geestelijke verzorgers tegen schuld en vergeving wordt aangekeken. Gekeken wordt of er op basis van de interviews conclusies zijn te trekken deze zienswijzen in te delen in een van de vier hedendaagse visies op schuld.

¹¹⁴ Catechismus van de Katholieke Kerk, 1776.

¹¹⁵ Hirsch, *Schuld und Schuldgefühle*, 36.

¹¹⁶ Catechismus van de Katholieke Kerk, 1742, 1783, 2000, 2002.

4 Vergeving

4.1 Inleiding

In dit hoofdstuk analyseren we het begrip vergeving, een analyse die aanmerkelijk korter zal zijn dan die van schuld. Een vergelijkbare verhouding zien we bij Martha Nussbaum. Slechts een kleine 40 pagina's van het 300 pagina's tellende *Anger and forgiveness*, zijn ingeruimd voor een analyse van vergeving. Dit laat zich als volgt verklaren. Wie een diep inzicht heeft vergaard in de complexe emotie en gedachte schuld, ziet hoe diepgaand deze is verweven met het menselijk (subjectieve) denken en voelen, de menselijke verlangens en zijn zelf-verstaan, zijn identiteit. Zoals we zullen zien, kunnen we vergeving diepgaand verbonden zien met het afstand (kunnen) doen van deze gevoelens en gedachten. Een wezenlijk deel hierbij is de waarde die we zien in schuld. Dat klinkt ook niet onlogisch: wie denkt dat schuld op een of andere manier waarde heeft, dus waardevol is, zal weinig reden zien hiervan afstand te doen. Van vergeving in de boven gebruikte definitie van 'afstand doen van' is hier dan ook geen, of slechts ten dele, sprake. Dit is in het kort gezegd de visie van Nussbaum: dat wat wij doorgaans vergeving noemen, is die naam niet waard. Onze alledaagse, de gangbare vergeving is in veel gevallen verbonden met subjectief (schuld)denken. Dat wat waarachtig vergeving zou mogen heten, zou zich, parallel aan de theologische gedachte die we in de biecht hebben gezien, geheel van schuld afwenden en zo geen schuld meer (kunnen) zien.

In dit hoofdstuk maken we een onderscheid tussen deze gangbare visie op vergeving en wat waarachtige vergeving zou zijn. Ik noem deze twee vormen van vergeving hier subjectieve en objectieve vergeving. Onder deze subjectieve vergeving plaats ik twee van de drie vormen van vergeving die Nussbaum benoemt: transactionele vergeving en onvoorwaardelijke vergeving. Subjectieve vergeving duidt op alle vormen van vergeving, die op een of andere manier vermengd zijn met de gedachte aan en logica van schuld en zo schuld praktisch gezien in stand houden. De objectieve vergeving is geheel vrij van zulke schuldgedachten en komt overeen met dat wat Nussbaum onvoorwaardelijke liefde en ruimhartigheid noemt. Door deze indeling krijgen we enerzijds inzicht in welke menselijke gedachten en gevoelens aan vergeving gekoppeld (kunnen) worden en anderzijds inzicht in welke principes objectieve vergeving kenmerken.

4.2 Subjectieve vergeving

Subjectieve vergeving behelst de vormen van vergeving die Nussbaum transactionele en onvoorwaardelijke vergeving noemt. Deze subjectieve vergeving heeft, net als de objectieve, wortels in de evangeliën, alhoewel de transactionele vergeving slechts in beperkte mate. Deze heeft echter door de eeuwen heen een grote rol in de kerkelijke traditie gekregen en is zo van diepgaande invloed op onze cultuur. Nussbaum analyseert de transactionele vergeving in zowel de Joodse als de (door de Joodse traditie beïnvloedde) christelijke traditie. Alhoewel ook deze Joodse visie zeer interessant en lezenswaardig is, zullen we ons voor het doel van deze scriptie enkel op die laatste richten.

Nussbaums visie mag scherp worden genoemd. Subjectieve vergeving is, zegt Nussbaum, feitelijk geen vergeving omdat we er allerlei elementen van woede in kunnen ontdekken, zoals agressiviteit, controlezucht en vreugdeloosheid. Deze vorm van vergeving is er niet op gericht schuld kwijt te raken of te vergeven, maar spoort schuld juist concreet op, benoemt het en hemelt het zo in zekere zin op. We zien de twee manieren die woede een logische gedachte maakt, de weg van vergelding en de weg van de status, er in terug. Waarschijnlijk dankzij de diepe verwevenheid van onze persoonlijke overtuigingen en gevoelens met de subjectieve vergeving, staat vergeving op een voetstuk in onze maatschappij: het is een norm en een gewoonte die zeer centraal staat in onze beleving en in het

dagelijkse leven, en die wordt gepresenteerd als ‘universeel doekje voor het bloeden’ bij het omgaan met onrecht en misstanden. Een doekje waaraan grote eerbiedwaardigheid verbonden wordt.¹¹⁷

In de subjectieve vergeving staat de perceptie van één individu of één groep centraal. Zoals woede en schuld praktisch altijd intentionele gedachten of waarnemingen impliceren die subjectief gericht worden tegen gemarkeerde objecten, zo precies geldt dat voor fysieke vergeving. Het individu of groep heeft een ander individu of groep met schuld geassocieerd en voelt zich nu gerechtigd vergeving te verlangen of die juist bij wijze van grote geste te verlenen. Subjectieve vergeving markeert altijd een verschil tussen mensen, net zoals de weg van de status dat doet. We zullen kort kijken hoe dat er in de beide vormen van subjectieve vergeving uit ziet.

4.2.1 Transactionele vergeving

De transactionele vorm van vergeving is enorm invloedrijk (geweest), vooral in en door de georganiseerde kerk. Transactioneel duidt erop dat vergeving wordt verbonden aan voorwaarden, zoals Nussbaum dat aan de hand van een definitie van Charles Griswold¹¹⁸ laat zien.

Nussbaum stelt vast dat de biecht als een vorm van transactionele vergeving gezien kan worden, of daarmee feitelijk verweven is geraakt. Nussbaum heeft de biecht bestudeerd in de geest van Nietzsche en merkt op dat ze diepgaand beïnvloed is door het Dies Irae (dag van toorn)¹¹⁹, die tot in het hedendaagse reikt. De hymne laat een wereld zien die doortrokken is van Gods toorn, van de menselijke angst hiervoor en van hun nederige smeekbeden om vergeving. God wordt geschetst als een veeleisende en toornige heerser, die kan kiezen voor vergeving of niet. In deze voorstelling zien we vergeving dus zowel als een gunst, als een machtsmiddel. In de biechtpraktijk ziet Nussbaum meer tekenen van macht. Zoals in de asymmetrie van de relatie priester-boeteling, waar de luisteraar de overhand heeft en de spreker ondergeschikt is. Daarnaast ziet ze de biecht niet als een instrument waar schuld wordt neergelegd, maar eerder wordt opgewekt. De boeteling, die nooit kan weten of en wanneer hij al zijn zonden volledig heeft opgedolven en bekend, wordt tot zelfvernedering en -verloochening aangezet, en ervaart door de blootstelling van het innerlijke leven aan de blikken van de buitenwereld een enorme schaamte. Een innerlijk leven dat hij amper of niet beheersen kan, omdat het voor een gedeelte onbewust is. Zo heeft de biecht het besef van zonden sterk vergroot en ons onzeker en angstig gemaakt. Het christelijke transactionele vergevingsproces legt een zeer grote nadruk op nederigheid en zelfverlaging als essentiële kenmerken van de menselijke conditie, een idee dat snel kan overslaan naar de gedachte dat men als mens waardeloos is. Berouw is zo niet verbonden met een besef van ‘de heiligheid van God’, maar met een besef van inferioriteit en intrinsieke waardeloosheid. Dit besef wordt verweven met het misvormde, illusionaire idee dat deze een compensatie vormt voor een door iemand aangedane kleinering of statuskrenking. De procesbegeleider, concreet dus de biechtvader, is controlerend en meedogenloos. Vergeving is hier de ongrijpbare en gewoonlijk nogal kortstondige beloning die wacht aan het eind van een traumatisch en diepgaand proces van zelfkleinering.¹²⁰

Van de voorgestelde rol van priester in de catechismus – zijn zoals Christus – blijft in het geheel niets over in Nussbaums voorstelling. Enig gebrek aan nuancering valt haar dan ook aan te wijven: niet elke

¹¹⁷ Nussbaum, *Woede en Vergeving*, 76-77.

¹¹⁸ Nussbaum, *Woede en Vergeving*, 74.

¹¹⁹ Een middeleeuwse hymne die haar structuur ontleent aan *De Paenitentia* van de tweede eeuwse kerkvader Tertullianus.

¹²⁰ Nussbaum, *Woede en Vergeving*, 89-93.

priester noch elke boeteling die hij begeleidde, zal het door haar geschetste beeld, door alle eeuwen heen dat de biecht als ritueel instrument werd toegepast, herkennen. Desondanks is Nussbaums analyse voor ons bruikbaar, omdat het feilloos laat zien hoe in transactionele vergeving schuld en woede aanwezig is, in veel van zijn facetten: macht, oordeel, en gedachten aan pijn en lijden. Nussbaum schetst dit aan de hand van de biechtpraktijk, maar het wijst op een vorm van subjectieve vergeving die we ook in de andere domeinen van het leven zien: in intieme relaties, in het middendomein en het politieke domein.

4.2.2 Onvoorwaardelijke vergeving

De tweede vorm die onder de noemer van de subjectieve vergeving is geplaatst, is onvoorwaardelijke vergeving. Aan de basis hiervan ziet Nussbaum de vergevende houding staan die Jezus toonde in de evangeliën. Echter is deze houding onder invloed van de neiging van de kerk om zich deze onvoorwaardelijkheid toe te eigenen, er veel transactioneler uit komen te zien: zodra lichaam en bloed – die Jezus ter vergeving van de zonden aanbood – verbonden werden met het lidmaatschap van de kerk en het accepteren van Jezus als je redder, kon het immers ook geweigerd worden.

Nussbaum schets het ideaal van onvoorwaardelijke vergeving naar voorbeeld van de heilige Stefanus, de eerste christelijke martelaar. In dit ideaal dienen mensen vergeven te worden, ook al vertonen ze geen spoor van berouw. Nussbaum vraagt zich af of dit te rechtvaardigen is, en komt tot de conclusie van wel, zolang het wordt opgevat als het laten varen van emoties van woede. Hoe mooi dat ook klinkt, in de praktijk ziet zij dat zelden voorkomen. Ze detecteert ook in deze vorm van vergeving een gedachte aan vergelding, omdat het niet gericht is op transitie; het ontbeert een toekomstgericht perspectief. Onvoorwaardelijke vergeving zou vergezeld kunnen gaan van liefde, maar dat is niet noodzakelijk. Zo is het afstand doen van schuld en woede niet feitelijk aan de orde, maar slechts een handeling voor de vorm.

Soms is het proces van onvoorwaardelijke vergeving zelf een kanaal voor vergelding. Een persoon gaat dan weliswaar tot vergeving over, maar koppelt daarbij het idee dat hij zo een hoogstaande morele positie inneemt. Dat hij tot vergeving in staat is, is immers een uiting van zijn hoge morele standaard, hetgeen hem in zijn eigen gedachtewereld superieur maakt. Zo kijkt hij, mogelijk heimelijk, neerbuigend neer op allen die niet tot vergeven over willen gaan met een bijgedachte: jij bent verwerpelijk. Deze weg is niet zonder gevaar, waarschuwt Nussbaum: wie zich opstelt als iemand die moreel superieur is, flirt zowel met de weg van de status als met de weg van de vergelding. Van vergeving die gekenmerkt is door oprechte genadigheid jegens het lijden van een ander, is hier geen sprake: een subjectief waardeoordeel staat aan de basis van dit handelen.

4.3 Objectieve vergeving

Onder objectieve vergeving versta ik dat wat Nussbaum een ethiek van onvoorwaardelijke liefde noemt. Onvoorwaardelijke liefde is per definitie vrij van schuld. In deze vorm van vergeving speelt de logica of de waarde die in woede of schuld gezien wordt dan ook geen rol. Een ander kenmerk is dat het op geen enkele wijze subjectief, persoonsgericht is. Schuld heeft hier geen connectie meer met een specifiek individu of groep, maar huist in alle mensen, zo is de grondgedachte. Schuld is hier, overeenkomstig de psychoanalytische en theologische visie, nauw verbonden met mens-zijn. Hier is niet de schuldige mens de tegenstander van een onschuldig mens, staat dader tegenover slachtoffer, maar is schuld zelf de opponent die tegenover en tussen allen staat. In deze visie kunnen we dan geen waarde meer zien in het vasthouden van schuld, en ligt de waarde juist geheel in het wegleggen ervan. Hebben we, zoals in de subjectieve vergeving, het idee dat weliswaar niemand vrij is van schuld, maar

de een toch wel wat schuldiger is dan een ander, dat zien we (toch weer) waarde in schuld: we zien weer ongelijkheid tussen mensen, op basis waarvan we oordelen, schuld verklaren of rechtvaardigen. Objectieve vergeving ziet de mens werkelijk als aan elkaar gelijk. Niet alleen op papier of als ideale gedachte worden mensen aan elkaar gelijk gezien, wie feitelijk vergeeft ziet geen ongelijkheid, maar slechts een ander mens die verstrikt is geraakt in schuldgedachten. Objectieve vergeving is geheel vrij van macht, van schuld en van oordeel. Het is het ultieme doel van biecht: zich volledig van de schuld af te wenden, zodat er geen enkel stipje aan de horizon meer aan deze logica doet denken. In plaats daarvan kijken we naar God, en zien niets dan de logica en de waarde van de liefde zelf. Nu wensen we voor onze medemens niet langer dat zij zich hun schuld herinneren, maar integendeel, dat zij die eveneens niet langer aannemen. Dit is het hoge ideaal, dat wellicht nauwelijks meer menselijk te noemen is. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Nussbaum deze vorm van vergeving enkel illustreert aan de hand van de handelingen van Jezus, zoals we die kennen in een aantal evangelische verhalen en brieven uit het Nieuwe Testament. Het zijn zuiver geestelijke gedachten, geen persoonsgerichte menselijke gedachten meer.

4.3.1 Nussbaums ethiek van onvoorwaardelijke liefde

Symbolisch voor wat Nussbaum de houding van de onvoorwaardelijke liefde noemt, is het evangelische verhaal van de verloren zoon (Lucas 15:11-32). In dit verhaal is van vergeving helemaal geen sprake: enkel het gegeven dat de zoon is teruggekeerd, is voor de vader genoeg om hem met open armen te ontvangen. En dat terwijl het verhaal vertelt van iets dat normaal gesproken als zonde wordt gezien: het verbrassen van de erfenis. De vader heeft echter geen enkele gedachte aan zonde of onrecht. Dat is ook te zien aan zijn houding ten opzichte van zijn andere, deugdzame zoon, die blijkt geeft van enige jaloezie en gevoel van onrechtvaardigheid (ongelijkheid). De vader echter richt zich in zijn handelen geheel op een blijvende liefde en een duurzame intimiteit, die Nussbaum als kenmerk voor deze vergeving noemt. Ze benoemt nog een ander wezenlijk kenmerk, op basis van het verhaal: er is geen sprake van eschatologie: er is geen hemel, geen hel, geen oordeel. Er is een hier en nu: alleen maar liefde en creativiteit. Het is niet de enige plaats in de evangeliën waarop de grote importantie van het geven van onverplichte liefde benadrukt wordt: in de Bergrede wordt ons opgedragen onze vijanden lief te hebben en te bidden voor wie ons vervolgen. De Brief van aan de Efeziërs raadt aan om alle bitterheid, drift, woede, geschreeuw en godslasterlijke te laten varen en 1 Korintiërs maakt duidelijk dat liefde het kwade niet aantrekt. Waarachtig of feitelijk vergeven kortom, is langs de schuld of woede kijken: het eenvoudigweg niet (willen) zien.¹²¹

4.4 Topics

- Doordat we nut en waarde zien in schuld, is dat wat we vergeving noemen vaak een uitruil: we vergeven onder (door ons gestelde) voorwaarden, of we stellen ons vergevingsgezindheid op, omdat die houding ons wat oplevert: zo is vergeven subjectief te noemen. Waarachtige vergeving ziet aan schuld voorbij en vergeeft zonder voorwaarden: deze is hier objectieve vergeving genoemd. Worden deze vormen van vergeving ook door onze respondenten herkend?
 - *Topics: subjectieve vergeving en objectieve vergeving.*
- Zonder dat verder in vaste topics vorm te geven, zijn we geïnteresseerd erachter te komen hoe de geestelijke verzorgers in penitentiaire inrichtingen tegen vergeving aankijken en welke aspecten zij hieraan verbinden.

¹²¹ Nussbaum, *Woede en Vergeving*, 97-103.

5. Methodologische verantwoording

5.1 Onderzoeksstrategie

In dit onderzoek is gekozen voor een kwalitatieve onderzoeksbenadering. Een belangrijke reden hiervoor is, dat ik geïnteresseerd ben in het (actor-)perspectief van geestelijk verzorgers in hun omgang met schuld die door hun cliënten wordt ervaren. Er is gekozen voor geestelijk verzorgers (GV-ers) in een penitentiare inrichting; een plek waar de omgang met schuld voorondersteld wordt in de praktijk gezocht te worden. In het antwoord op vragen als 'hoe zoeken deze GV-ers hun omgang met schuld? Welke rol speelt vergeving hierin? Welke handreikingen doen GV-ers vanuit hun eigen denominatieve overtuigingen naar hun cliënten in de omgang met schuld? Welke instrumenten worden hierbij ingezet en wat wordt als de sleutelmomenten ervaren?' wil ik de ervaringen en woordkeuze van de GV-er in beeld brengen. Deze mogelijkheid biedt kwalitatief onderzoek.

Als aanpak is gekozen voor een methodiek die Thomas Quartier ontwikkelde voor ervaringsgericht liturgisch onderzoek onder monniken en die hij 'collegiaal interviewen' noemt.¹²² Deze methode, die veel overeenkomsten heeft met wat onder andere door Verschuren en Doorewaard de 'case-study' wordt genoemd¹²³, is deductief van aard en onderstreept de waarde van theoretisch onderzoek als basis voor het empirisch onderzoek als ook voor de analyse en de interpretatie van de resultaten. Deze deductieve aard toont zich hier in het voeren van interviews aan de hand van topics die op basis van de literatuur geformuleerd zijn, en het trekken van conclusies op basis van een vergelijk van empirisch-gestuurde karakteristieken met karakteristieken die aan de theorie zijn ontleend. De terminologie van het collegiaal interviewen, duidt met name op de aanpak en aard van het empirisch onderzoek. Deze aanpak is zeer passend bij onderzoek dat hedendaagse, ervaringsgerichte kennis wil vergaren en waarbij bruggen geslagen moeten worden tussen theoretische diagnoses en ervaringen. En de theoretische diagnoses zijn in dit onderzoek 'stevig' te noemen: de theologische en psychoanalytische concepten zijn diepgaand en wellicht abstract te noemen en de filosofische en psychologische concepten tonen ons mogelijk een herkenbaarder maar even zo ongrijpbaar beeld van de thematiek en hoe wij daar zelf tegenover staan en, veelal onbewust, onderdeel van zijn. Deze persoonlijke positionering tussen theorie, ervaringen en zienswijzen, die even zo zeer deel zijn van de respondent als de interviewer zelf, is een sterke karakteristiek van deze collegiale methodiek. Het interview is hier deel van het onderzoek zelf en de onderzoeker is zich steeds bewust van zijn dubbele positie; als iemand die zich zowel tot de theorie als tot de ervaring, die van hemzelf en zijn respondent, verhoudt. Dat Quartier deze verhouding aanduidt als existentieel duidt zowel de mogelijke diepgang van de interviews aan als de scherpte die hiervoor nodig is. Ook wederzijds vertrouwen en een zoekende houding kenmerken deze methode. Een zoeken dat zich, steeds met de theorie voor ogen, richt op een substantieel begrijpen. Dat hiervoor steeds een open vizier nodig is, als ook veel reflectief vermogen en de bereidheid te allen tijde van zienswijzen te willen veranderen, spreekt dan vanzelf. Wie zich echter in de thematiek van schuld wil verdiepen, zal dat ook allemaal nodig hebben. Het literatuur onderzoek heeft ons erop gewezen dat er een grote verwevenheid, zeg maar gerust een kluwen, bestaat tussen onze waarnemingen, overtuigingen, zienswijzen en oordelen. Alle focus en reflectie die we op deze innerlijke, veelal onbewust gestuurde observaties kunnen hebben, kunnen het inzicht en

¹²² Thomas Quartier, "Monastic Experiences of the Liturgy of the Hours: Empirical Liturgical Theological Explorations," *Questions Liturgiques* 97, no. 3/4 (2016): 171-173.

¹²³ Piet Verschuren en Hans Doorewaard, *Het ontwerpen van een onderzoek* (Nijmegen: Boom, 2016), 188-191.

daarmee de waarde van het onderzoek alleen maar vergroten. Deze collegiale methodiek sluit daar bij aan.

5.2 Onderzoeksmateriaal

5.2.1 Opbrengst literatuuronderzoek

De literatuur heeft ons een inzicht verschaft in de twee begrippen schuld en vergeving, en de traditionele religieuze en rituele omgang hiermee. De breedte waarin het begrip schuld bekeken is, biedt een goede basis voor het aangaan van interviews. Het heeft ons erop gewezen dat schuld, evenals vergeving, zowel gedefinieerd kunnen worden vanuit een subjectief als een meer objectief perspectief. In een subjectieve definitie worden zij gepresenteerd als (verbonden aan) een emotie en het waardeoordeel van een individu en breder nog, van de maatschappij. In een objectieve definitie worden ze als onpersoonlijke gedachte gepresenteerd en toont zich dan eerder als ideaal, als stip aan de horizon. Deze breedte biedt veel aanknopingspunten om de eigen ervaringen en professionele zienswijzen van de respondenten te volgen en te duiden. Het literatuuronderzoek van de biecht is als een herbronning van deze rituele vorm van geestelijke begeleiding opgezet. Zo biedt het inzicht in de (theologische) gedachten die achter het ritueel schuilgaan en toont het eveneens een praktische, een concrete omgang. De herbronning op deze traditionele omgang heeft ons bovendien laten zien dat er rondom de (rituele) omgang met schuld en vergeving een aantal aanpalende begrippen betrokken zijn, onder meer zelfacceptatie of aanvaarding, genade, gewetensonderzoek of zelfinzicht. Door het christelijke en kerkelijke karakter zijn ook theologische termen en concepten zoals Christus (ook geduid als 'de derde factor'), zonde en berouw en een spiritueel begrip zoals de ommekeer in beeld van dit onderzoek gekomen. Onder andere deze termen zijn in de topic-list (zie appendix A) terecht gekomen, op basis waarvan mogelijke vragen zijn geformuleerd.

5.2.2 Aanpak empirisch onderzoek

De bevindingen uit het literatuuronderzoek zijn in een kwalitatieve setting voorgelegd aan de respondenten. De focus ligt op de ervaring van de GV-er: we willen ons een beeld schetsen van het handelingsrepertoire van hedendaagse GV-ers. Er is voor een semigestructureerd diepte-interview gekozen: een aanpak die structuur en richting aan het gesprek geeft en tevens de gewenste ruimte laat om de hedendaagse praktijk op de gewenste kritische, (onder)zoekende wijze in beeld te brengen. Omdat we streven naar een diepgaand begrip in de materie als ook naar een samenspel tussen theorie en praktijk, is er voor het afnemen van de interviews gekozen voor de methodiek van het collegiaal interview.

In deze interviews staan de twee centrale begrippen schuld en vergeving centraal. We bevragen de GV-er op hun visie hierop en, vanuit hun ogen bezien, die van hun cliënten. De centrale aandacht in het interview gaat uit naar transformatie, met name de rol van de GV-er en van de cliënt hierin. Speciale aandacht is er ook voor de derde factor, met name de rol die deze speelt in de seculariteit die (ook) de hedendaagse setting van geestelijke verzorging is. Hier zijn we op zoek gegaan naar mogelijke vervangende concepten voor de transcendentie die in de klassieke biecht Christus heet.

De topic-list bestaat uit zeven onderwerpen, die elkaar voor een deel overlappen: schuld, vergeving, de derde factor, de rol van de GV-er en de rol van de cliënt. Hiermee zijn de sleutelbegrippen (zelf)acceptatie, ommekeer, berouw, en zelfinzicht/gewetensonderzoek) en het ritueel handelingsrepertoire naar verwachtingen eveneens in beeld gekomen. De begrippen die ik de respondenten voorleg zijn voortgekomen uit het literatuuronderzoek, uit de eigen woorden zoals de respondenten die hanteren, of uit mijn eigen associatieve vermogen met de inhoud van de literatuur.

5.2.3 Respondenten

Als respondenten is gekozen voor geestelijke verzorgers in een specifieke setting, daar waar we vooronderstellen dat schuld veelvuldig ervaren wordt en waar het zoeken naar een omgang relevant is: in een penitentiare inrichting (PI). Fons Flierman wijst in zijn proefschrift 'Geestelijke verzorging in het werkveld van justitie' op de bijzondere setting waarin deze geestelijke zorg vorm krijgt: het is niet enkel gericht op religieuze thema's en denominatieve achtergronden – de kaders waarlangs de GV bij justitie georganiseerd is – maar ook op thema's van recht die spelen in dit justitiële veld. In zijn proefschrift gaat hij dieper in op de professionele kenmerken van geestelijke verzorging in dit specifieke werkveld. In dit onderzoek wordt hier grotendeels aan voorbij gegaan. Hier is het van belang dat we spreken met GV-ers die kunnen spreken vanuit een professionele ervaring over de omgang met schuld en vergeving. Dat deze ervaring in toenemende mate ook door individuele normatieve beginselen wordt gestuurd, onderschrijft ook Flierman. Dat echter maakt ook dat de bevindingen uit dit empirisch onderzoek passen binnen de noemer van een hedendaags perspectief, een perspectief dat kan worden geplaatst in de maatschappij brede processen van individualisering, rationalisering en secularisering.¹²⁴

Voor de samenstelling van de onderzoeksgroep is ervoor gekozen om twee hedendaagse perspectieven in beeld te brengen: een seculier en een gelovig perspectief. De steekproef is in dit onderzoek met zes respondenten relatief klein. Er is daarom gekozen voor het benaderen van twee denominaties: de humanistische, die voorondersteld wordt het seculiere perspectief te vertegenwoordigen en de katholieke denominatie, die het gelovige perspectief representeert. Voor alle GV-ers geldt dat ze werken in de seculariteit van de hedendaagse praktijk, al zal dit bij de humanistische denominatie vermoedelijk sterker zijn. De katholieke denominatie staat van de religieuze denominaties het dichtstbij de praktijk van de biecht. In de PI-settingen zijn er echter nog weinig priesters werkzaam: van een klassieke, sacramentele biechtpraktijk is dus (ook) hier geen sprake. Daarmee is dit handelingsrepertoire eveneens te zien als een die ook gestuurd wordt vanuit het individuele repertoire van de GV-er: ook deze verzorgers bewegen zich binnen de genoemde maatschappelijke processen. Zo geven de resultaten een beeld van de hedendaagse omgang met schuld en vergeving in het veld van de GV.

Voor het benaderen van de respondenten ben ik afhankelijk geweest van de medewerking van de Dienst Geestelijke Verzorging (DGV) van de Dienst Justitiële Inrichtingen. Via de hoofden van deze dienst ben ik in contact gebracht met GV-ers uit de genoemde denominaties. Respondenten zijn 5 mannen en 1 vrouw, die gespreid over het land werkzaam zijn. Eén van hen werkt in een tbs-kliniek. Het werken met respondenten van de Dienst Justitiële Inrichtingen is toegestaan onder voorwaarden dat de respondenten en hun werkplek zowel als subject en object niet te herleiden zijn: locaties, en mogelijke gebeurtenissen en personen die ter sprake komen, zijn dan ook geanonimiseerd weergegeven in de transcriptie en de resultaten van het onderzoek. In de transcripten is de interviewer aangeduid met G. De humanistische GV-ers met H, de katholieke met RK. Een aanduiding als RK214 of H214 geeft aan dat dit de 14^e uitspraak van de tweede geïnterviewde van de betreffende denominatie betreft. In de codering, waar bij de bespreking van de resultaten naar verwezen wordt, zijn de eerste drie documenten van humanistische, de documenten vier t/m zes van de katholieke geestelijk verzorgers.

¹²⁴ Fons Flierman, *Geestelijke Verzorging in het Werkveld van Justitie: Een Empirisch-Theologische Studie* (Dissertation, Delft: Eburon, 2012), 11-13.

5.2.4 Analyse onderzoeksresultaten

De interviews zijn uitgewerkt in woordelijke transcripties (zie appendix) en zijn gecodeerd in Atlas-ti aan de hand van de terminologie (topics) die voortkomt uit de onderzochte literatuur en op basis van de input van de interviews zelf. Dat leverde de volgende aanvullingen op de empirisch gestuurde topics op. De respondenten benoemden vaak het belang van 'een veilige, kwaliteitsvolle relatie'. Omdat het vaak werd genoemd heb ik dit, ook al ligt het dicht bij de rol van de GV-er, als extra codering aangebracht, en ondergebracht bij de 'sleutelbegrippen bij transformatie van schuld'. Vanuit de literatuur waren er ten aanzien van vergeving twee vormen van vergeving aangeduid, te weten subjectieve en objectieve vergeving. De geïnterviewden maakten echter duidelijk dat de vergeving door anderen van groot belang is, en spraken (soms) ook over zelfvergeving. Zo heb ik vergeving van buitenaf en vergeving van binnenuit aan de codelijst toegevoegd. Daarnaast is bij het coderen van berouw een nuancering aangebracht: er is een onderscheid gemaakt tussen berouw ervaren en berouw uitspreken. Een ander aspect van vergeving van schuld dat belicht werd door de respondenten, is een element dat we ook bij de biecht zijn tegengekomen, namelijk boetedoening, of meer in het algemeen, het verrichten van handelingen zodat naar het idee van zowel slachtoffer als ook met name de dader, de balans hersteld kon worden. Dit heeft als code sleutelbegrip: boetedoening/ balans herstellen gekregen. Tot slot werd in het empirisch onderzoek de centrale rol van het relationele in de omgang met schuld onderstreept. Omdat ik hier een algemeen beeld van wil krijgen, los van rollen en de derde factor, zal ik de transcripten eveneens coderen op connecties. Hierbij maak ik verschil tussen horizontale connecties, zijnde onderlinge menselijke relaties en verticale, die zich richten op een ideaal (God of concepten als goed doen, of 'zijn leven beteren'). In de analyse van de resultaten zullen we dan ontdekken in welke mate hier overlap is met wat ik immanentie en transcendentie als de derde factor heb genoemd.

In de appendix is een overzicht van de in totaal 25 codes opgenomen. Als start van de interviews is ter afbakening van het begrip schuld gevraagd naar de herkenbaarheid hiervan, omdat uit de literatuur bleek dat de begrippen schuld en schaamte dichtbij elkaar liggen.

De transcripties zijn gecodeerd in Atlas ti, en zullen worden geanalyseerd rondom de kernbegrippen. In een kwalitatieve analyse worden theorie en empirie onderling vergeleken, waarbij met een deductieve inslag is gezocht naar een synthese. De analyse levert een beeld op van hoe tegen schuld en vergeving wordt aangekeken en met welk handelingsrepertoire de GV-er in deze hedendaagse setting te werk gaat. De spiegeling aan het klassieke rituele instrument in de omgang met schuld, levert naar verwachting een scherpte in de analyse en daarmee een heldere input aan de hedendaagse rituele omgang met schuld in de geestelijke verzorging.

6 Resultaten

Dit hoofdstuk beschrijft de resultaten van het empirisch onderzoek. Er zal een schets worden gegeven van de visie op en de omgang met schuld zoals dat uit de interviews naar voren komt. Dat is nadrukkelijk slechts een indruk: de interviews beslaan slechts twee denominaties en drie vertegenwoordigers daarvan. Dat zelfde geldt voor het trekken van meer algemene conclusies over de omgang met schuld in de hedendaagse setting van GV, waar het empirisch onderzoek zich heeft gericht op enkel penitentiaire inrichtingen. Desalniettemin levert de analyse van deze interviews een waardevolle blik in het denken over en de omgang met schuld. Een analyse die het in de literatuur geschetste beeld onderschrijft: schuld is een complexe emotie, die diep verweven zit is met ons denken en waarnemen. Een negatieve emotie, die niemand graag onder ogen komt. De analyse van de interviews laten ons zien dat we, als we een goede omgang met schuld willen ontwikkelen, baat hebben bij een zelfgevormde, fundamentele analyse op schuld en op de essentiële zaken waartoe schuld lijkt op te roepen: zelfverantwoordelijkheid en acceptatie van onszelf en anderen zoals we zijn als mens: faal- en feilbaar.

We zullen hieronder de resultaten gaan bekijken, steeds in relatie met het theoretisch onderzoek. Eerst bekijken we de begrippen schuld en vergeving. De sleutelbegrippen van de biecht, zoals berouw, zelfinzicht, boetedoening en de ommekeer, zijn termen die duiden op innerlijke processen of handelingen die zeer dicht met elkaar, en met schuld en vergeving verweven zijn. Om die reden zijn deze begrippen al in deze paragrafen beschreven. Daarna bekijken we het handelingsrepertoire van de GV-ers, hun rol en de sfeer die zij pogen neer te zetten. In de laatste paragraaf waarin de interviews geanalyseerd worden, is die waarin we de omgang met schuld zoals die uit de interviews naar voren komt als een rite de passage zullen bekijken. Afgesloten wordt met een conclusie, waar antwoord wordt gegeven op de vraag welke aanknopingspunten de biecht biedt voor de hedendaagse omgang met schuld. Starten zullen we met een korte algemene indruk op wat 'de biecht' is voor deze GV-ers.

In de analyse worden citaten uit de interviews aangehaald of daarnaar verwezen met een code die voortkomt uit de codering met Atlas-ti, en in de appendix terug te vinden is onder 'codebericht'.

6.1 Geestelijke verzorging als biechtgesprek

Als eerste algemene indruk valt op te merken dat de biecht voor de katholieke GV-ers een term is die deel is van hun persoonlijke vocabulaire. Deze GV-ers hebben een ontwikkelde visie op schuld als zijnde een algemeen, diepmenselijk gegeven, waar ze in de interviews blijk van geven. De referenties die zij doen naar de biecht maken duidelijk dat zij bekend zijn met de sacramentele vorm, met de geschiedenis, zijn kwaliteiten en valkuilen. Ook gebruiken zij de term biecht als referentie of bewoording voor wat het werk geestelijke verzorging inhoudt – ook humanistisch geestelijke verzorgers voeren biechtgesprekken, is de gedachte – dat kan worden samengevat als 'een leren bij jezelf te rade gaan' en als 'een horen en spreken' (4:22, 6:4). Ook geven ze zich, in eigen woorden geformuleerd, rekenschap van wat de biecht beoogt: de relatie onderling weer goed maken, het herstellen van zijn autonomie, de eigenstandigheid van de mens, een 'vrij maken' of eenvoudig (het zien van) de liefde (6:4, 6:25, 4:23, 5:24). De geïnterviewde humanistische geestelijke verzorgers antwoorden vanuit een praktijkgericht ervaringsperspectief. Als algemene indruk komt naar voren dat ze een minder gearticuleerde visie op (de omgang met) schuld hebben: innerlijke verworvenheden als resultaat van zo'n omgang zoals de katholieken dat verwoorden, formuleert geen van hen. 'Biecht' associëren zij eerder met de 'makkelijke weg van het vergeven' (3:38, 2:28) zoals dat ook in het historisch overzicht naar voren komt en zij koppelen het dan ook niet aan hun eigen rol of taak. Het

punt aan de horizon waar 'vrijheid, liefde en barmhartigheid' heerst en dat deze katholieken als doel van het GV-gesprek zelden uit het oog lijken te verliezen, is voor deze humanisten geen expliciet uitgangspunt. Alhoewel zij daarmee het diepste perspectief van de biecht, de hereniging (verzoening) met God, de liefde, niet delen, is de liefde wel degelijk een instrument dat ook door hen als in de omgang met schuld gezien en ingezet wordt. Bovendien wordt het eerst genoemde doel de relaties weer te herstellen, dat tevens het doel is van de biecht, diepgaand onderschreven. En ook de middelen om dit te bereiken zijn dezelfde: elkaar als mensen met een hart te ontmoeten.

6.2 Een omgang met schuld

Alle geïnterviewden herkennen het begrip schuld. Ze onderschrijven het in de literatuur gestelde onderscheid tussen schuld en schaamte, al zijn er inhoudelijk verschillen op te merken. Voor dit onderzoek gaan we niet op deze of onderlinge verschillen in, maar stellen vast dat allen aangeven met het begrip schuld uit de voeten te kunnen en deze te prefereren boven het begrip schaamte. Schuld wordt gezien als een meer manifeste emotie, die gekoppeld kan worden aan een daad waarvoor de dader verantwoordelijkheid kan en zal moeten erkennen om voorwaarts te kunnen gaan. Schuld wordt door allen gezien als een relationele emotie. Samengevat: 'schuld gaat over erkennen en over relaties' (4:13).

Een eerste indruk over de omgang met schuld in deze penitentiare setting is dat schuld weliswaar in deze inrichtingen veelvuldig gevonden kan worden, maar dat dat nog lang niet betekent dat deze (bij de geïnterviewden allemaal) mannen, daarmee aan de slag gaan of deze zelfs ervaren: 'ergens mee rondlopen en ergens mee zitten', zo verklaart een RK-geestelijke verzorger, 'en schuld erkennen dat zijn twee verschillende dingen' (4:1). Kijken naar schuld is een zeer pijnlijk iets, waardoor het lastig is om ernaar te kijken en dat soms heel even in beeld komt, en geregeld ook weer snel wordt weggewuifd. Ook wordt schuld niet altijd gevoeld. Anderen gaan er dan weer onder gebukt (3:3, 4:5, 3:37 en 6:2). Schuld wordt gezien als een emotie die latent manifest is, en erom vraagt bekeken te worden. 'Schuld, het vraágt om communicatie.' (6:2)

Schuld wordt omschreven als een zeer pijnlijke emotie, een set van negatieve gevoelens, die gekoppeld wordt aan vastzitten of vasthouden. Schuld is een vastzitten, een 'blijven vasthouden en niet verder komen' (1:44). Het onder ogen zien van de 'schuldige daad' wordt gezien als noodzakelijk om dit vastzitten te veranderen. Schuld wordt gekoppeld aan lijden, dat zowel gezien wordt als hindernis als een voorwaarde of een stimulans om zich tot schuld of de daad te willen verhouden – het onder ogen te willen of kunnen zien. Ook onkunde en onvermogen, en lage cognitieve vermogens, zijn veel geziene factoren in de mogelijkheden voor een cliënt (g)een omgang met schuld aan te gaan. Ook iets wat je 'menselijke tegenzin' zou kunnen noemen, houdt daders ervan af met hun schuld en daad aan de slag te gaan. 'De hersenen zijn heel lenig om het maar niet aan te hoeven pakken' (6:23). Ook als een dader zichzelf in de slachtofferrol ziet, wordt dat gezien als een obstakel in het kijken naar het eigen aandeel in de schuld (3:13). Schuld kortom is negatieve emotie die het liefst vermeden wordt.

De eerste stap in de omgang met schuld betekent in de meest basale vorm dan ook een begin maken met het kijken naar deze schuld, er over willen praten of daarvoor open staan. Zo ligt het initiatief wezenlijk bij de mens die met schuld beladen is, in het geval van de interviews ook heel concreet de veroordeelde dader. Bij de 'dader' begint het: hij moet open staan, erover willen praten, 'eraan lijden', of 'berouw voelen'. Hij heeft de sleutel in handen, allereerst al door bij de GV-er aan te kloppen (1:36, 2:12, 6:31). Is deze eerste stap gezet, dan behelst de omgang met schuld vooral een verder kijken naar

wat er gebeurd is, naar de situatie nu en mogelijk de toekomst: er moet inzicht worden verkregen in alles dat er speelt.

6.2.1 Schuldig tegenover de medemens of schuldig tegenover God

Alle respondenten geven aan dat hun cliënten zich schuldig voelen ten opzichte van hun medemens. Vaak wordt aangegeven dat dit betrekking heeft op het slachtoffer – de mens die de cliënt (in deze penitentiare setting is het een veroordeelde dader) rechtstreeks beschadigd of benadeeld heeft – maar dat is zeker niet altijd het geval. Ook schuld ten opzichte van diens familie wordt genoemd, alsmede schuld tegenover de eigen familie, of meer algemeen gesteld, zij die de cliënt het meest nabij staan en die te lijden hebben onder de daad en wat daaruit is voortgekomen, zoals de afwezigheid van de dader in zijn eigen gezin. Ook de gemeenschap (wijk, dorp) werd genoemd, de kring waar de dader bekend is. Kortom: schuld is relationeel en persoonlijk: het richt zich op mensen die de dader kent, of wordt betrokken op gemeenschappen, de groep, waar de dader gekend is.

De uitspraak van een katholiek GV-er dat ‘alle schuld- en schaamtekwesties hun oorsprong hebben in de relatie van mens tot mens’ (4:3), wijst op de dominantie van de maatschappelijke visie op schuld. Alle GV-ers wijzen erop dat schuld te allen tijde tussen mensen onderling speelt, en dat ze in deze setting moeten worden erkend en hersteld. Deze relatie met de medemens, ligt voor de katholieke GV-ers als een vanzelfsprekendheid dicht tegen een relatie aan die een mens heeft met God. Waar in de biecht echter de relatie met God het meest centraal staat en erop gericht is eerst deze relatie te herstellen, richten deze katholieke GV-ers zich in eerste instantie erop dat de cliënt de relatie met de medemens herstelt (4:13). De humanisten, waarvan twee aangegeven zelf niet gelovig te zijn, ligt deze Godsrelatie er (uiteraard) niet: relaties slaan hier op het onderling menselijk contact. Ook het contact of een goede omgang met zichzelf wordt genoemd (1:34, 3:33), die een van hen ‘in het reine komen met jezelf’ noemt (2:8). Ook voor katholieke GV-ers is de relatie met zichzelf onderdeel van dat wat gebroken is en herstel vraagt (5:20, 6:20).

Ook de filosofische visie op schuld, die ons erop wijst we schuld of woede als een soort grondtoon in allerlei gedachten in onszelf en de samenleving terugzien, kan veelvuldig gezien worden in de uitspraken en wordt nader bekeken in paragraaf 6.2.3. De psychoanalytische visie is niet woordelijk te herkennen in de uitspraken van de respondenten, maar een aspect van schuld dat we straks nog dieper zullen zien, dat schuld verbonden is met zelfverantwoordelijkheid, kan wel worden gekoppeld aan deze visie: waar een mens voor zichzelf wil-denken en wil-handelen, is hij ook voor dat eigen willen, denken en handelen verantwoordelijk. Zowel humanistische als katholieke geestelijke verzorgers zien (enkele) mensen voor wie schuld als een innerlijke wroeging bestaat of die zich schuldig voelen tegenover God, maar wat daarmee precies bedoeld wordt, is een vraag die niet goed beantwoord kan worden. De gedachten zoals die in de theologische visie geschetst wordt, wordt door niemand expliciet verwoord. Deze visie kan wel herkend worden in het hierboven geschetste doel dat in de biecht gezien wordt. Eerder echter dan dat het om concrete doelen gaat die het hier en nu omschrijven, worden ze als ultiem doel, als stip aan de horizon voorgesteld: het is de ‘derde factor’, waarop dieper wordt ingegaan in paragraaf 6.4.1. en 6.5. De theologische visie die als doel van de omgang met schuld het herstel van de verbondenheid met de liefde (God) ziet, wordt door niemand als zodanig verwoord, maar is bij allen te zien als wezenlijk aspect van het contact tussen cliënt en GV-er. Het is zowel een element van de transformatie als het doel ervan: zich te ontwikkelen naar een mens met meer kennis, met meer liefde, met meer tevredenheid (4:23, 1:34). Wat allen volmondig onderschrijven is dat het (weer) verbinden in de kern staat van de omgang met schuld.

We kunnen vaststellen dat we in het empirisch onderzoek alle vier geschetste visies of kijkrichtingen op schuld terug zien, dan een echter wat explicieter dan de ander.

6.2.2 Schuldig tegenover de medemens: het andere perspectief

De codering schuldig tegenover de medemens geeft in eerste instantie aan tegenover wie de dader zich schuldig voelt. Het empirisch onderzoek wijst er echter op dat dit even zo zeer betrekking heeft op hoe deze medemens, of breder gezien de maatschappij, naar de dader kijkt: zij zijn het ook die de dader als schuldig zien ten opzichte van hun medemens. Zo zien we 'schuld tegenover de medemens' in twee duidingen. Waar in deze eerste duiding de vraag aan de orde komt hoe de dader ertoe bewogen kan worden om zich tot deze schuld te verhouden en deze te transformeren tot een energie die zich positief naar anderen (en zichzelf) toe beweegt, verschuift deze opgave bij de tweede duiding naar een groep die vele malen groter is: de leden van de maatschappij zelf. De vraag is nu: hoe verhoudt de maatschappij zich tot 'schuldige mensen'? Ook dit is, hoe je het wendt of keert, als een omgang met schuld te zien. Ook hier immers wordt schuld waargenomen, zij het in de buiten- in plaats van in de binnenwereld. Ook tegenover deze schuld zullen we ons moeten verhouden. De vraag die vervolgens gesteld kan worden, is h^oe deze mogelijke negatieve houding constructief beïnvloed kan worden. Een vraag die een buitengewoon ingewikkeld antwoord belooft; één die mogelijk tegen de stroom van de maatschappelijke tendensen ingaat en die buiten het bereik van deze scriptie valt.

Over het vergevingsgezinde karakter van de maatschappij, of in Nussbaums indeling het intieme, het midden- en het publieke domein, zijn de respondenten somber: er heerst een zwart-wit en exclusief denken ten opzichte van daders, een setting waarin, ook na het uitzitten van de gevangenisstraf, de dader nog altijd aan de schuld gekoppeld wordt (1:41, 3:10, 5:4). De humanisten wijzen erop dat de maatschappij moeite heeft met het accepteren of het weer opnemen van ex-gedetineerden (3:8, 1:40). Twee katholieke GV-ers ventileren hun visie op het justitiële systeem (5:7, 6:39): de maatschappij heeft de neiging (ex)-daders buiten de maatschappij te sluiten (5:24), waar juist voor hun omgang met schuld inclusiviteit gevraagd is. De omgang met schuld wordt hier dus aan acceptatie gekoppeld, een koppeling die we vaker zullen gaan zien.

Schuld is, zoals we hebben gezien, relationeel: het speelt en staat tussen mensen in. Dit relationele lijkt erop te wijzen dat de beschadigde relatie niet eenzijdig kan worden opgelost. Wat van de dader verwacht wordt, acceptatie, wordt ook van de slachtoffers gevraagd. Waar de dader zal moeten accepteren (inzien, erkennen) dat hij het zelf was die aan de bron van schuld stond, zullen ook slachtoffers - het kan niet anders - moeten accepteren wat er gebeurd is om verder te kunnen gaan. Hier komt ook een ander kernwoord in beeld dat aan schuld gekoppeld wordt: (zelf) verantwoordelijkheid. Wie schuldig is, zeggen alle respondenten, zal dat moeten erkennen. De schuld die gedefinieerd is als 'het blijven vasthouden' zal moeten worden losgelaten, een handeling die primair ligt bij de 'vasthouder'. Ook bij slachtoffers kan dit vasthouden worden gezien: het vasthouden van wat hen overkomen is, het vasthouden aan de slachtofferrol (die we ook als deel van de 'daderrol' zagen). Of zij nu wel of niet als actor aan de daad gekoppeld kunnen worden, in het opheffen van het vasthouden zijn zij wel degelijk een, zelfs dé actor. Waar ook we schuld zien, bij onszelf of bij de ander, feit is d^at we hem zien, lijkt hier een gedachtegang. Deze gedachte staat nog los van de gedachte dat ook de mensen die niet veroordeeld zijn voor een daad, wel ook z^élf 'schuldige daden' (vergelijkbaar met het in de biecht gestelde 'in woorden of gedachten, in doen en laten') in de wereld (kunnen) hebben gezet: niemand is 'zonder zonden'. Schuld is, zoals aan het begin van deze scriptie al met een definitie duidelijk werd, een emotie of gedachte die speelt in élk mens. In het meest basale beeld van

schuld dat door alle geïnterviewden onderschreven werd, zien we schuld als een vastzitten in of een vasthouden aan en als een set van negatieve gevoelens. Aldus kunnen we schuld formuleren als 'een negativiteit waaraan we vastzitten.' (Ook) dit laat de universaliteit zien van schuld: waar ook schuld ontstaan zou zijn, wie het ook 'in onze handen heeft gestopt', feit is dat we het vasthouden en dat we zullen moeten zien dat we er los van komen, vrij van worden. Zo is dan ook een wezenskenmerk in de omgang met schuld die de biecht voorstaat in beeld: schuld is ook aan vrijheid gerelateerd.

Het belang en de noodzaak om ook te kijken naar de slachtoffers in de omgang met de schuld die vastzit aan het delict, wordt geagendeerd door een van de katholieke GV-ers, die betrokken is bij een begeleidingsprogramma voor familieleden van slachtoffers van moord. Hij herkent bij dader en deze slachtoffers de werking van vergelijkbare processen die een vergelijkbare oplossing vraagt. Waar een dader vastzit aan zijn schuld of delict, ziet hij deze slachtoffers een vastzitten aan hun gram en wraak. Beiden zullen dit vastzitten moeten transformeren: ze zullen zich er vrij van moeten maken zodat autonoom handelen weer mogelijk wordt (6:40). Een eerste belangrijk stap daarin is ernaar kijken. Sleutelwoord is hier accepteren, dat te zien als jezelf en de ander onder ogen komen, als ook de ander 'onder je ogen toestaan'. Voor dit doel, verklaart hij, is de biecht 'een geweldig model: die herkenning, die erkenning, en dat boetedoen en dat loskomen van dat daderschap, en dan weer een vrij mens worden. Dat zijn natuurlijk hele belangrijke dingen' (6:18).

6.2.3 De waarde of logica achter schuld

Nussbaums stelling dat woede en schuld vele facetten van het leven doordringt en bepaalt, wordt eenduidig onderschreven door het kwalitatieve onderzoek. In allerlei gedachten, emoties en handelingen zien we dat schuld als een (dominante) werkelijkheid wordt ervaren. Eén humanistisch GV-er onderschrijft het belang van de gestelde opvatting dat schuld een sociaal-regulerende werking heeft. Zijn collega nuanceert dat beeld door een uitleg dat hiermee niet perse de negativiteit van het gevoel hoeft te blijven hangen, maar dat dit als een geheugensteuntje, een soort belletje kan werken voor de geformuleerde wens het goede te willen doen (1:23, 2:32). Veelgehoord zijn uitspraken die erop wijzen dat dat de schuld nooit uit het zicht verdwenen zal zijn en niet vergeten zal worden: 'de daad blijft natuurlijk altijd onvergeeflijk', schuld kan slechts van 'felrood naar oranje kleuren' en 'het gewicht zal er altijd aan blijven hangen' (4:8, 3:9, 5:2). Dit niet vergeten worden, wordt veelal positief uitgelegd of bedoeld: het maakt dat schuld ook een emotie is 'waar je wat mee kunt': je er rekenschap van geven, relaties herstellen (6:2). Schuld kan, in de woorden van een humanistisch GV-er, 'functioneel gemaakt worden, althans dat hoop je' (1:20).

Zo zien we dat schuld, zoals Nussbaum dat ook in woede ziet, een waarde kan hebben als motor voor transitie: schuld an sich is niet positief, maar kan oproepen het goede na te streven. Alle geïnterviewden onderschrijven dit, en deze houding kenmerkt ook de omgang met schuld die ze beogen: de dingen anders te zien, andere, positievere keuzes te maken, relaties te herstellen. De bovengenoemde koppeling van schuld aan verantwoordelijkheid, wordt door alle respondenten gezien: wie schuld heeft, heeft een verantwoordelijkheid, die hij onder ogen zal moeten zien. Hier moeten we echter uitkijken, als we denken aan Nussbaums visie over de oneigenlijke waarde die we geven aan woede. Schuld en verantwoordelijkheid zijn niet noodzakelijkerwijs aan elkaar gekoppeld. Ook wie geen schuldige daad deed, draagt verantwoordelijkheid voor (zijn goede en minder goede, voor al) zijn daden. Wie schuld ervaart, zeker als dat een negatieve daad betreft die hij met eigen handen veroorzaakte, wordt hierop slechts gewezen. Deze fundamentele stelling zet schuld wederom centraal als iets dat zich diep in het innerlijk van elke mens beweegt. Eerder dan dat schuld, zoals in de

maatschappelijke visie wordt gesuggereerd, een van buitenaf opgelegde norm is, komt schuld hier naar voren als een signaal, het ‘belletje’, om ons eraan te herinneren dat we het goede wilden doen of dat er ergens een verantwoordelijkheid voor ons ligt. Deze GV-ers proberen hun cliënten de draai naar het zien van deze verantwoordelijkheid te laten maken. Deze verantwoordelijkheid is in deze setting van PI praktisch altijd gericht op het erkennen van de criminele daad. Maar ook wie zijn mede-mens als schuldig ziet, is een verantwoordelijkheid gegeven in de omgang hiermee, zoals we hebben gezien. Kijken naar de daad heeft hier geen zin, een vorm van begrip opbrengen mogelijk wel. De positie die de biecht hierin genomen heeft, is een mens naar zichzelf te laten kijken: wie zijn eigen faal- en feilbaarheid onderkent – in de diepte en breedte van zijn menszijn, ‘in woord en gedachten, in doen en laten’ – is beter in staat zo’n begrip te vormen. Zo beweegt het zich naar een herstel van of een idee van gelijkwaardigheid tussen mensen.

6.3 Vergeving

Het is op basis van de interviews moeilijk om iets te zeggen over de inhoud van het begrip vergeving. Wat precies onder vergeving wordt verstaan en onder welke voorwaarde dat plaatsvindt, wordt niet duidelijk. Zoals we uit de literatuur konden verwachten, wijst het merendeel van de uitspraken in de richting van wat subjectieve vergeving is genoemd, en een enkele naar wat onder objectieve vergeving geschaard zou kunnen worden. In het algemeen kan worden gesteld dat de gedachte breed leeft dat schuld oproept tot herstel. Over de inhoud, vorm of de zwaarte van dat herstel, worden wel denkrichtingen aangegeven, maar geen elementaire normen: ook zo is vergeving subjectief te noemen. Wat wel duidelijk is voor alle GV-ers is dat vergeving zonder de erkenning van de schuldige daad geen waarde heeft. Geen van allen laat ook blijken dat alleen het erkennen genoeg is: schuld duidt op een relatiebreuk of een onbalans en roept op tot een daadwerkelijk herstel daarvan. Idealiter wordt er hiertoe actie ondernomen, een actie die zich richt van mens tot mens. Een humanistisch GV-er verwoordt deze gedachte zo: ‘Er is een but, en die but moet worden uitgedeukt. Eventueel op een andere plek, als het daar niet meer kan op de oorspronkelijke plek, maar er moet een balans worden hersteld. En dat kan niet gebeuren zonder dat er handelingen gebeuren. Dat kan niet transcendent gebeuren’ (1:25).

6.3.1 Subjectieve versus objectieve vergeving

Deze uitspraak sluit aan bij Nussbaums visie over subjectieve vergeving: deze vergeving heeft met een uitruil te maken en sluit naadloos aan bij onze dagelijkse en logische gedachten: wie iets stuk maakt, moet het herstellen. Veelzeggend voor de vanzelfsprekendheid waarmee we dit denken, is dat deze gedachten zowel bij daders als slachtoffers leven. Er wordt gesproken over een behoefte aan straf, met het doel om zich later vrij van schuld te kunnen voelen (4:9). Zo is mogelijk ook de penitentie van de biecht te duiden, die theologisch gezien immers niet van waarde was. Twee van de GV-ers, uit beide denominaties, nemen het woord boetedoening in de mond, dat ook als idee bij de gedetineerden leeft. Gedetineerden vragen zich af hoe ze zich, eenmaal weer vrij, moeten opstellen, hoe nederig of dienstbaar ze zich moeten gedragen om door hun familie of de gemeenschap geaccepteerd te worden. Anderen maken bijvoorbeeld speelgoed voor kinderen bij wijze van boetedoening (3:11, 3:23, 2:28). Vergeving gaat daarmee vooral over hoe je verder kunt in je sociale context. Volgens een van de katholieken gaat het ook helemaal niet over vergeving, maar slechts om de zwaarte van de uitruil: ‘Het gaat niet om vergeving, maar om of die familie of het dorp vindt dat die man genoeg betaald heeft, dat hij genoeg pijn geleden heeft. De moordenaar van Pim Fortuyn, daarvan vindt zijn familie en de maatschappij, vergeving is helemaal niet aan de orde, hij heeft gewoon te weinig straf gekregen’ (4:10).

Uitspraken die duiden naar objectieve vergeving zijn zeldzaam: ik teken twee uitspraken op die hier onder geschoven kunnen worden. Eén betreft de vergeving van de paus voor zijn belager, de ander vertelt over een familie die de moordenaar van hun dochter vergeeft. De GV-er verklaart dat voor deze vergevingsdaden zeer veel en persoonsgerichte liefde nodig is. Een ander uitspraak van deze GV-er geeft een mogelijke verklaring voor de zeldzaamheid van objectieve vergeving: “Opgroeien met het geloof, of sterker met God die een God van vergeving is, dat hebben niet alle katholieken zich zo eigen gemaakt. Er zijn er toch ook die er twijfel bij hebben. Die wel weten dat er vergeving mogelijk is bij God, maar die ook weten dat wat ze gedaan hebben, eigenlijk onvergeeflijk is, niet alleen voor de nabestaanden, maar ze projecteren dat ook, leggen dat ook bij God” (4:11, 4:8). Wat dit fragment ook duidelijk maakt, is dat het gedachte dat schuld een werkelijkheid schuld is, diep zit in mensen: schuld vergeven is immers in werkelijkheid niet mogelijk, in deze visie.

Zo pessimistisch als Nussbaum van haar eigen analyse over vergeving wordt, zijn de GV-ers echter zeker niet. Het herstel waartoe schuld oproept is meer als een proces te zien, niet als de eenmalige daad die objectieve vergeving suggereert. Dit is een proces waarin we de ontwikkeling of het inzicht zien van ten minste de twee elementen zelfverantwoordelijkheid en acceptatie. Zo is het te zien als een proces waarin we onszelf steeds dieper leren kennen en bewuster worden van alles dat er in ons innerlijk speelt en hoe dat uitwerkt op het contact met elkaar en onszelf. Een proces dus, waar we allemaal inzitten, en dat samenvalt met het ‘je weg zoeken’ dat ook door de geïnterviewden wordt gebruikt. In de setting van dit onderzoek zien we dat het vaak gaat over het inslaan van een nieuwe weg. Humanisten benoemen dan hele praktische zaken waar ze zich in de gesprekken met hun cliënten op richten, zoals stoppen met een verslaving of je ouders weer in de ogen kijken (1:22, 2:29). De katholieken koppelen die weg vaak aan een einddoel dat ze ‘huis’ of ‘hart’ noemen (4:26, 6:29). Het proces wordt dan geformuleerd in een ‘basale vraag’, die ze niet zo zeer aan hun cliënten communiceren, maar waarmee ze zelf wel werken: ‘welke weg ben ik aan het bewandelen. Is dat de weg die van huis weggaat, of is dat omgekeerd de weg die terug naar huis gaat?’ Een besef dat volgens hen wederom niet enkel voor een ‘dader’, maar voor alle mensen een wezenlijke is. Direct koppelen zij daaraan dan meteen de rol van de GV-er en daarmee de taak van de GV-er: ‘en ik nodig ze daartoe uit.’ In de beslissing om huiswaarts te keren, kunnen we dan dat herkennen dat de ommekeer genoemd wordt.

6.3.2 Vergeving van buiten of van binnen

Wie kan of wie moet een ‘dader’, iemand die een ander leed heeft berokkend, vergeven? Dat is een vraag die praktisch vanzelf omhoog komt als vergeving ter sprake komt. Veelgehoord, wellicht ook vanzelfsprekend, is het antwoord: hij die geleden heeft onder het aangedane leed. Dat zien we ook in de biecht verwoord: God immers wordt in de biecht voorondersteld ‘beledigd’ te zijn. De gedachte dat vergeving van buitenaf moet komen, wordt breed gedragen door de geïnterviewden. Dat zelfvergeving dan geen pas geeft, is daarmee niet persé gezegd en wordt ook tegengesproken met veelgehoorde uitspraken dat het uiteindelijk gaat over ‘jezelf en de situatie accepteren of met jezelf in het reine komen.’ De koppeling tussen vergeven en accepteren is eerder dan een expliciete connectie vooral een die onbewust gemaakt wordt. Expliciet gevraagd naar vergeven wordt meer de associatie gemaakt met het uitspreken ervan. De stelling dat dit vergeven aan de beschadigde is voorbehouden, is expliciet verwoord: ‘Die ander kan alleen maar zeggen, ik vergeef je, en of dat een mens is, of het is een priester die dat zegt, die zijn oren aangeboden heeft om namens God te luisteren. Want die priester, die doet er niet veel toe.’ ‘Want als je vergeeft, dan doe je dat toch namens een soort

slachtoffer' en 'Hannah Arendt heeft gezegd: alleen het slachtoffer kan vergeven. Dus zoiets als zelfvergeving, dat bestaat niet. Ik vind daar heel veel inzitten voor mijzelf.' (4:17, 2:24, 1:24)

Wederom wordt vergeven worden ook als een behoefte van de dader gezien: 'Je wil als dader 'op zijn minst horen dat de last die er nog ligt, dat iemand die naast zich neer kan leggen'. Hier bekennen de humanisten dat hun positie niet de makkelijkste is, als dat slachtoffer niet wil of kan vergeven: het is 'wel problematisch' als 'je geen God hebt die jou kan vergeven en geen slachtoffer, die jou zou kunnen vergeven, wie vergeeft jou dan iets? (1:5, 2:22). Het idee dat Christus je niet kan vergeven, maakt dat het 'onbestemder is, lastiger, omdat ze dat niet weten. Maar dat wil niet zeggen dat ze niet voelen dat het oké is, of dat het goed is, of dat je een bepaalde kracht voelt, waardoor je je gesterkt voelt' (3:15). Waar de absolutie een soort van zekerheid is, een door een rechterlijke persoon uitgevoerde, fysiek waarneembare, ritueel, is de vergeving die hierboven door de humanistisch GV-ers wordt benoemd, enkel een gevoel, dat vooral in jezelf waargenomen zal moeten worden. Dit is exact wat de waarde van ritualiteit kan zijn: een daad met hoge symbolische waarde, die echter niet nalaat ook in het innerlijk een effect te bewerkstelligen.

Over de mate waarin zelfvergeving mogelijk is of zinvol, verschillen de visies. Wat zou het nut van zelfvergeving zijn, vraagt een humanistisch GV-er zich af, als je buitenwereld je vervolgens niet accepteert? (3:8) Een van de geïnterviewden verwoordt de link van schuld en vergeving (acceptatie) zo: 'omgaan met schuld is een diepgaand falen in jezelf erkennen. En om dat falen te kunnen zien heb je ten diepste een persoonsstevigheid nodig. Wat daarbij helpend is, is weten dat je geaccepteerd wordt. Dat het er mag zijn, ook met die fout. En dat is eigenlijk de essentie van de menselijke omgang met schuld, in mijn ogen' (5:5). We zien hier net als bij Versteegen, het diepgaande belang om zichzelf als aanvaarde persoon te kunnen ervaren.

Als we dit als wezenlijke randvoorwaarde voor de omgang van schuld zien, dan ontkomen we er niet aan te vinden dat de (kerkelijke) biechtsetting een streepje voor heeft op een seculiere setting. Ten minste, ervan uitgaande dat geen mens een ander mens zo diepgaand en volledig accepteert en aanvaardt als God voorondersteld wordt dat te doen. Dit is ook wat de kracht van de derde factor genoemd kan worden (die verderop nog besproken wordt): de vergeving bij God biedt de mens een perspectief dat hij zelf moeilijk lijkt te vinden: zichzelf en de ander aanvaarden en accepteren voor wie hij is of voor wat hij heeft gedaan. Daarnaast voorziet het biechtmodel in de menselijke behoefte zich van 'buitenaf' vergeven te weten. Dat dit in de religieuze setting van de biecht in de basis te allen tijde mogelijk is, tegenover de seculiere setting waarin deze afhankelijk is van de bereidheid en aanwezigheid van een slachtoffer, of breder gezien de maatschappij, is een pré van de biecht te noemen. Dat het dan alsnog niet vanzelfsprekendheid is voor een mens om te zien of te begrijpen dat deze God je inderdaad vergeeft en accepteert, hadden we al gezien. Ook de respondenten bij Versteegen wezen erop dat het er ook vooral om gaat de uitgestoken hand te zien en aan te pakken.

Vergeving, boetedoening en acceptatie zijn dus begrippen die nauw met elkaar verweven zijn. Ook zelfinzicht of inzicht in de processen in het algemeen, als ook het nemen van verantwoordelijkheid, kunnen hieraan gekoppeld worden en duiden op het genoemde (leer)proces: Wat is er verkeerd gegaan? Waar zijn relaties stukgegaan? Hoe zou ik kunnen bijdragen aan het herstel hiervan? Dat het hier om handelingen gaat, zoals hierboven gesteld wordt, is voor iedereen duidelijk. Zo concreet mogelijk, en met kleine stapjes. Zo wordt niet alleen het proces van herstel of boetedoening – letterlijk: 'je netten herstellen' (6:22) – aangeduid, maar ook de wijze waarop de GV-ers het gesprek met hun

cliënten aangaan: heel concreet en altijd in de context van waar de daad zich afspeelde. Precies daar waar het proces van vergeving zijn weg moet krijgen.

6.4 De rol van de GV-er en zijn handelingsrepertoire

De eerste rol die de GV-ers voor zichzelf benoemen, is presentie: naast mensen gaan staan en laten merken dat je er voor ze bent. Deze zit verdisconteerd in de rollen begeleider en medemens. De sleutel voor het willen spreken, en voor het aangaan van het proces en hoe ver dat gaat, ligt bij de cliënt. De rol van de GV-er is het in eerste instantie met 'een soort van maatwerk' aftasten of een cliënt 'nog ergens wat mee moet' (1:8). Het creëren van een veilige ruimte en een kwaliteitsvolle relatie is een belangrijke basisvoorwaarde voor de cliënten om zich open te kunnen stellen, die de GV-er creëert met door betrouwbaar en trouw te zijn, te laten blijken 'de bekentenissen van de cliënten aan te kunnen' en zich op te stellen als een medemens die ook zo zijn fouten heeft. De GV-ers beïnvloeden hun cliënten dus vertrouwen, troost en veiligheid (3:27,1:7, 3:12).

Vervolgens, of parallel daaraan wordt de cliënt uitgenodigd of aangemoedigd om te praten. Dit zoeken gebeurt op verschillende manieren, dat ook een intuïtieve kant heeft. Het is een zoeken naar openingen of mogelijkheden om de gedachten van de cliënt die vaak 'muurvast' zitten, een beetje los te weken. Vervolgens wordt er een gezamenlijke zoektocht gestart en is het een 'afpellen': goh, wat is je rol daarin? Is het je overkomen? Wil je daar wat mee? Vind je het vervelend dat het gebeurd is? In wat het 'contextueel pastoraat' genoemd wordt, wordt de criminele daad in het perspectief van de levensloop en de omgeving geplaatst: 'Wat voor invloed had je vader, of het slechte huwelijk van je ouders? We praten over de hoogte en de dieptepunten, over de geschillen, de tekortschietingen, ook van ander. Om daar woorden aan te geven' (2:9, 4:19). De GV-er houdt zijn gesprekspartner een spiegel voor, er wordt een 'diepgaan' nagestreefd, die de humanistische GV-ers ook benoemen als het 'voorhouden van een spiegel' (1:3, 3:4, 2:37)).

De katholieke GV-ers lijken wat meer gericht op een verbaal proces, vooral bij gesprekken met gelovigen, al vertelt een van hen dat hij wel eens gebruikt maakt van een fysieke oefening en wordt ook schrijven als werkvorm genoemd. De humanistische GV-ers noemen meer diverse werkvormen en hebben daarmee een uitgebreider repertoire. Ze vertellen dat ze gedichten of films gebruiken, levensverhalen van (beroemde) mensen, muziek of kunst of leggen hun cliënten iets onverwachts voor als 'een lijn die ik op papier zet, of dat ik hen vraag dat te doen'. Het zit in kleine dingen, vertelt een van hen, 'ik pluk bijvoorbeeld ook bloemen uit de tuin of onderweg, en dan kun je toch ineens een heel mooi gesprek daarover hebben, dat toch iets te berde brengt'. Van belang is dat de cliënten persoonlijk geraakt worden, dat hun gevoel wordt aangesproken. Ook noemt deze GV-er het gebruik van stilte of het maken van een tekening voor zichzelf, vrouw of kinderen. (3:12, 3:34, 3:26, 3:28). De humanistische GV-ers kortom hebben een breed repertoire ter beschikking om aan te sluiten bij de persoonlijkheid en de ervaringswereld van de cliënt; een aanpak waarbij aansluiting wordt gezocht bij de hedendaagse, pluriforme, individualistische en seculiere maatschappij.

Zeker niet het hele proces vindt plaats binnen de onderlinge contacten. Soms wordt huiswerk gegeven of geestelijke oefeningen. Bovendien, verklaart een katholiek, brengen de contacten 'een soort zelfreinigend proces op gang, waar ik niet bij hoeft te zijn, maar wat in die ander, vanzelf, heel natuurlijk optreedt' (3:13, 4:30, 6:9).

6.4.1 De derde factor: immanentie of transcendentie

Om een open beeld te krijgen van hoe de respondenten het contact leggen met hun cliënten en hoe ze die zelf verwoorden en ervaren, heb ik de interviews niet alleen gecodeerd op uitspraken die in te delen zijn onder immanentie of transcendentie, maar ook een codering ‘connectie horizontaal’ en ‘connectie verticaal’ aangebracht. Dit onderscheid heeft echter geen significant te maken scheidslijnen opgeleverd of inzichten waaraan gegronde conclusies kunnen worden verbonden. Wat we wel kunnen zeggen is dat er voor alle GV-ers één communicatiemiddel is, of beter een middel wezenlijk is in de totstandkoming van het contact, en dat is de liefde. Deze liefde wordt het sterkst ervaren als een immanente kracht, en hier en daar ook als iets transcendent benoemd. Het wordt gezien in alle fasen van de omgang met schuld: het is ‘de basis van het contact, dat de kwaliteit van het gesprek bepaalt’, ‘het dragende element’, ‘het gezamenlijke’, het is ‘het antwoord, het medicijn; de zelfacceptatie’. (1:30, 5:11, 2:34, 4:23).

De respondenten zijn actief bevraagd op de ‘derde factor’: welk perspectief vraagt een emotie als schuld? Heeft schuld een ‘tegenover’ nodig om een constructieve omgang ermee te vinden of om schuld te kunnen vergeven? Nee, is het antwoord van een humanistisch GV-er, althans niet in absolute zin. Dat deze ultieme doelen niet als perspectief gebruikt worden, heeft vooral te maken met de gedachte dat zij niet reëel worden geacht, hetgeen ook voor het ‘ideaal van Christus’ geldt; ‘laat ik het zo zeggen: er is geen perfect plaatje aan de horizon’ (1:15, 1:42, 1:41). De katholieke GV-ers achten het Absolute (God) wel werkelijk. Het tegenover dat deze katholieke GV-ers gebruiken ligt in het neerzetten van beelden die zij hiermee verbinden en die zij ook beschrijven als het doel van de biecht, zoals de genoemde autonomie en innerlijke vrijheid van een mens. Het centrale referentiepunt is Christus of God. Zeker bij deze doelgroep wordt echter uiterst voorzichtig omgegaan met het gebruik van deze absolute beelden. In het beeld van Christus bijvoorbeeld zit ‘een afstand en een hoogte’. Theologische of kerkelijke termen zijn voor deze doelgroep niet geschikt: ‘het zijn belaste termen die niet waardevrij zijn en daarmee mensen zelfs aan het schrikken kunnen maken’ (6:42). ‘Het moet relationeel blijven. En op het moment dat je, in mijn ogen, te eenzijdig in de transcendentie gaat, verliezen mensen eigenlijk de verbinding’ (5:15). Zo wordt niet over vrijheid gesproken, maar over ‘een vrijmoedigheid van leven waartoe we opgeroepen worden’, als een houding die we in ons leven kunnen en mogen aannemen. (4:29)

Alhoewel het beeld van Christus dus niet of nauwelijks gebruikt wordt, is God als derde factor echter onmiskenbaar aanwezig bij hun gesprekken. Dit uit zich bijvoorbeeld in de genade-gedachten die we ook in Versteegens onderzoek zagen, dat een mens niet alles zelf hoeft te doen, maar ‘dat er ook een vertrouwen mag zijn dat je geholpen wordt’ of die te ervaren ‘als een kracht in jou en in ons, die niet alleen uit onszelf komt, maar ook ons te boven gaat’ (5:13). Ook de ‘visie van God’ op de mens wordt als tegenover gebruikt, van de eigen, menselijke gedachten: ‘Ten opzichte van de beide thema’s schuld en schaamte is de boodschap van God: je hoeft je tegenover mij niet te schamen. En je kan je schuldig voelen tegenover God maar je mag weten dat hij die barmhartige vader is. Dat hij zo naar jou kijkt’ (4:28).

Deze ‘kracht die ons te boven gaat’, herkennen ook de humanistisch GV-ers (3:15), maar de beslistheid waarmee deze door de katholieke GV-ers als vast richtpunt en element, zowel op de beoogde nieuwe levensweg als in het gesprek wordt ingezet, is duidelijk minder sterk. De humanistisch GV-er die zich zelf (nog wel) gelovig noemt, ziet wel de waarde van een derde factor, als een ‘soort aanspreekpunt of bliksemafleider’. Deze factor noemt hij al zoekend naar woorden ‘de kosmos’ (2:30). Maar ook hij zoekt deze derde factor toch eerder in de immanentie van het gesprek en algemene bewoordingen ‘elkaar

aanvoelen, liefde en vrede geven' (2:33). In de biecht is de derde factor het 'opgetilde perspectief', het bewust ingebrachte of gezochte, goddelijke perspectief dat de beperkingen van de menselijke gedachten overstijgt; het hoge ideaal dat gevuld is met 'liefde, barmhartigheid en genade' op basis waarvan vergeven mogelijk wordt. Bij mondde van deze humanistisch GV-er zien we hier een beeld van vergeving, of beter van acceptatie, dat zich beweegt binnen het menselijke denken: 'elke mens heeft iets goeds in zich, en elke mens heeft kwade dingen in zich. Of is in staat tot het kwade. Ik gebruik niet zo vaak het kwaad, maar je kunt gewoon verkeerde dingen doen. Elke mens heeft het in zich. Maar elke mens kan ook altijd weer opnieuw beginnen. Dus dat is eigenlijk hoe dan het humanisme het mechanisme van biecht en vergeving verwoord' (2:24). De derde factor als het transcendent, het Absolute, waarnaar verwezen en naar toegeleefd kan worden, ontbreekt in deze visie. Zijn twee humanistische collega's beamen dat, door er blijk van te geven het Absolute niet te herkennen, en geven aan zich daardoor niet onthand te voelen. Zij zien ook alternatieven voor schuld en zetten die als een 'tegenover' in hun gesprekken, maar deze blijven binnen maar meer in de concrete setting, in de zichtbare leefwereld van de cliënt: het idee de negatieve energie anders, positiever te gebruiken, een herinnering die troost biedt, of het idee 'met een schone lei te beginnen' (1:35, 3:14, 2:25). Ook 'de natuur of het onbestemde' (H344) wordt genoemd, maar hoe dat precies als tegenover ingezet wordt, blijft onduidelijk. Zo toont het tegenover zich hier vooral op een immanent niveau. Voor de omgang met schuld zijnde het inslaan van een nieuwe weg, is dit tegenover adequaat te noemen. Als we, zoals in de biecht, meer inhoudelijk naar schuld kijken, geven de humanistische GV-ers aan enigszins met dit ontbrekende perspectief te worstelen. Op de vraag op basis waarvan een mens al dan niet te vergeven is, wordt naar antwoorden gezocht. Dat leidt tot uitspraken als: 'Uiteindelijk is iedereen en elke daad te vergeven zolang je in de toekomst kijkt', maar 'vergeven namens de mensheid of namens zichzelf is niet mogelijk' (2:28, 1:10).

Voor hun eigen rol speelt Christus bij de drie katholieke GV-ers zoals gezegd een belangrijke rol. Zij verweven het idee van Christus met de eigen rol: zij beogen 'Christus' in zichzelf uit te drukken en zien het als hun opgave Christus te zien of te zoeken in de gesprekspartner: allen zijn beeldragers God (6:15). Voor hen is Christus een wezenlijke, de immanente werkelijkheid van het contact: 'de liefde in mij is, waarmee ik naar hem luister, en dat ik hem ook wil geloven' (4:23). De vastheid waarmee de katholieke GV-ers dit Christusbeeld en de begrippen die ze daarmee verbinden – liefde, gelijkwaardigheid, barmhartigheid, vergeving – verwoorden, vaak in een woordkeus die aansluit op de seculiere denkbeelden van de cliënten, maakt hun innerlijke overtuiging (ook in de interviews) hoorbaar. Zo zijn ze voorgangers van deze innerlijke visie, getuigen van hun geloof in Christus of God. Ook hierin kunnen we de derde factor zien: in de ambitie van de GV-er in hun gesprekspartner Christus te (kunnen) zien, kan de cliënt zichzelf ook zo ervaren.

Als we spiritualiteit met Waaijman definiëren als 'de verhouding van een mens met het Absolute'¹²⁵ en ritueliteit als een dimensie van het spirituele, dan zien we de bewuste inbreng van de derde factor als een rituele handeling: deze GV-ers beogen de altijd werkzame, innerlijke levenskracht (God) ervaarbaar te maken voor de deelnemers en deze bij hen te verankeren.¹²⁶ Deze rituele handeling zien we hier zowel als een transcendent als ook een immanent gebeuren. In hoeverre deze derde factor als getuigenis of visie gehoord wordt en een innerlijk effect genereerd, ook in seculiere oren, is een vraag

¹²⁵ Waaijman, *Spiritualiteit*, 1.

¹²⁶ Quartier, "Ritual Studies," 95,96

die we de cliënten zullen moeten stellen. Resoneert een uitspraak 'dat God overal waar jij gaat met jou meegaat' (4:16) of woorden met een vergelijkbare, maar niet Godsbenoemde inhoud, ook in het denken en voelen van iemand die niet gelovig is? Helpt het dat iemand met een diepe innerlijke overtuiging voor een ander een vaste stip aan de horizon zet, in het op weg gaan naar de stip? Wat doet het met een mens te horen dat God je ondanks alles vergeeft en je aanvaardt zoals je bent, ook al vind je dat zelf moeilijk te geloven? Het zou natuurlijk interessant zijn, om dat in een nader onderzoek onder de loep te nemen.

6.4.2 Begeleider, medemens, voorganger.

We hebben de mogelijke rollen van de GV-ers begeleider, medemens of voorganger genoemd. Op basis van de interviews kunnen we vaststellen dat deze rollen geregeld in elkaar overlopen of naast elkaar bestaan. Daarnaast kunnen we zien dat alle GV-ers zich het vaakst identificeren met deze eerste twee rollen. De rol van begeleider heeft vooral betrekking op het begeleiden van de zoektocht, het komen tot acceptatie en kan ook worden gezien in de eerste fase van het zich openstellen. De rol van medemens zien we onder meer in het gegeven dat de GV-ers zich tegenover hun cliënten laten zien als mensen die ook uit vlees en bloed zijn, een mens met zijn kwade en goede kanten. Dat de twee denominaties hiervoor ook weer hun specifieke woordkeuze bezigen is geen verrassing, al liggen ze in diverse uitspraken ook heel dicht bij elkaar. We horen verklaringen die de rol als 'medemenselijkheid' beschrijven of de 'Levinas-ander, de ander toch wel die spiegel proberen voor te houden, zo van je mag er zijn als mens', of 'laten blijken: in ben ook maar een mens' (3:27, 2:37). Ook in het inzetten van de eigen ervaringen met verslavingen of zaken die men uitgevrotten heeft, wordt (horizontale) connectie gezocht en de medemens verbeeld. (1:43, 5:17). Ook in een kiezen van een gesprekstema dat zowel de cliënt als de GV-er tot zijn ervaringen rekent, bijvoorbeeld angst (6:13), wordt deze rol van medemens ingevuld. Met deze aanpak dragen de GV-ers een belangrijke boodschap uit en voldoen ze aan wat gesteld is een belangrijke behoefte en voorwaarde te zijn voor de omgang met schuld: de acceptatie van de ander als mens, met al zijn gebreken.

Alhoewel we hier dus grote overeenkomsten kunnen zien tussen de GV-ers uit de twee denominaties, is er in wat je de 'onderstroom' van de houding kunt noemen, mogelijk wel een belangrijk verschil aan te duiden. Voor de katholieke GV-ers is hun cliënt zoals gezegd 'Christus zelf', althans in aanleg of in streven. Deze visie houdt een fundamentele gelijkwaardigheid in, die wordt verwoord door de GV-ers en die ze zoeken ook in het contact met de cliënten: 'mensen zijn ten diepste gelijk, in onze mogelijkheden en in onze faalbaarheid' (5:9). Humanistische GV-ers drukken met hun woorden zoals we hebben gezien ook een gelijkwaardigheid in het 'mens-zijn' uit, maar benadrukken ook dat het een professionele rol betreft (1:32, 2:37). Eén van hen geeft aan ook niet in gelijkwaardigheid te geloven. Voor deze GV-er is de rol van de medemens meer die van professionele vriend: 'het is natuurlijk nooit gelijkwaardig. En ik ben ook geen vriend van ze. Ik probeer als een soort vriend met ze mee te lopen. Maar gelijkwaardigheid daar geloof ik ook niet in. Dat zie ik niet zo. Beetje kul' (3:40). Wederom kunnen we ons de vraag stellen of deze innerlijke overtuiging voor de cliënt een verschil maakt. Dat een mens niet een visie kan overbrengen waarvan hij zelf niet overtuigd is, klinkt logisch. En dat iemand zonder religie of religieus vocabulaire op een soort van gelovig verhaal zit te wachten, is ook de vraag. Maar of de innerlijke overtuiging van een GV-er (of ander mens) die spreekt over gelijkheid, over de werkelijkheid van vergeving, vrijheid, troost en hoop niet toch ergens een snaar binnenin die mens weet te raken, blijft eveneens een vraag, die ik me niet permitteer te beantwoorden. In deze rol kunnen we in ieder geval zeker ook die van voorganger zien. Zo benoemt een katholiek GV-er dat zelf ook: een

voorganger, 'ook in de zin van een voorbeeld. Ik neem mensen mee in mijn hart, niet alleen in mijn verstand' (4:3).

De term voorganger is in dit onderzoek vooral ook gekoppeld aan het klassieke, geestelijke ambt, dat tot uitdrukking komt in het voorgaan in rituelen en de liturgie. In de klassieke, kerkelijke termen zien we de katholieke GV-ers hierin opereren. De zuivere, kerkrechtelijke rol van voorganger heeft niemand van de geïnterviewden: geen van hen is priester en kan dus sacramenteel handelen. De werkelijke geachte, rituele handeling van de absolutie – in een dominante kerkelijke lezing van zeer hoge waarde voor de geldigheid van de vergeving – kan dus door niemand gegeven worden. Dat wil niet zeggen dat de betekenis waarnaar de absolutie verwijst, niet door de GV-ers wordt herkend en gemarkeerd; hier zullen we in de paragraaf 6.5 verder op in gaan.

6.4.3 Handelingsrepertoire binnen de denominatieve uitgangspunten

Leggen we het handelingsrepertoire van onze respondenten naast de handelingsstructuur die het ritueel van de biecht biedt, dan zien we grote overeenkomsten. De analyse van de biecht heeft ons getoond dat de biecht een sterke interne structuur heeft: de opbouw en de volgorde van de ervaringen zijn beslist geen willekeurige. Deze worden door het empirisch onderzoek onderschreven: alle wezenlijke aspecten in de omgang met schuld zoals we die in de biecht zien, zien we – zij het in andere, meer hedendaagse bewoordingen – ook in de hedendaagse omgang met schuld bij alle respondenten terug.

Voor wat betreft de verwijzende functie die het ritueel van de biecht heeft, en die we kunnen benoemen als het wijzen op de aanwezigheid van God en de daaraan verbonden wezenskenmerken, zoals onschuld, barmhartigheid, vrijheid en liefde, zien we in het empirisch onderzoek een gemengd beeld, dat overigens geen verrassing is: enkel als de GV-er zelf gelooft in het 'absolute' kan naar die betekenis verwezen worden. Zo zijn alle GV-ers als voorgangers te zien van hun eigen denominatie en het mensbeeld dat dat vooronderstelt. De reflectie op de derde factor heeft ons gevoelig gemaakt voor het perspectief dat er op basis van de eigen (denominatieve) overtuigingen al dan niet geboden kan worden. Zoals we ook in de vier visies op schuld in hoofdstuk 3 hebben gezien, grijpt schuld diep in de mens, bevraagt het ons mensbeeld als ook de schuld zelf. De fundamentele vraag of schuld niet in de grond van de zaak naar een onschuld wijst, alleen al als zijnde zijn (noodzakelijke?) tegendeel, heeft in het empirisch onderzoek geen sluitend antwoord opgeleverd. Eerder is het opwerpen van de vraag zelf als de verdienste te zien. Want wie een omgang met schuld aanbiedt, zal ook moeten bepalen op basis van welke aannames en uitgangspunten hij dat doet.

6.5 Omgang met schuld als een rite de passage

Tot slot in de analyse van het empirisch onderzoek, bekijken we de hedendaagse omgang met schuld zoals dat naar voren komt uit de interviews als een rite de passage. We zullen de drie stappen van separatie, transformatie en integratie behandelen en ze vergelijken met het ritueel biecht, en enkele specifieke kenmerken die daaraan zijn verbonden. Zo maken we in deze paragraaf ook nog dieper kennis met de waarde van ritualiteit.

6.5.1 Separatie

Bij de analyse van de biecht als rite de passage is in de fase van separatie onder meer het 'toetreden op de ontmoeting' genoemd. Als we deze fase hier nu benoemen als het willen spreken over een schuldige daad, dan zien we dat deze fase bij de cliënten in een PI-setting veel langer duurt. Schuld erkennen, waar de biecht min of meer recht op afkoerst, is 'voor een aantal mensen een hele moeilijke

en zware stap om te maken. Om die beweging te maken naar, verdomd, ik was het wél' (5:18). Deze stap wordt in de biecht feitelijk overgeslagen, hetgeen als inherentie aan zijn ritualiteit te zien is: dat de biecht zo rechtstreeks kan aankoersen op zijn doel de schuld in de ogen te zien, heeft het te danken aan zijn externe, zijn ordenende structuur, die zich met name toont in de sociale ordening, in de cohesie van de gemeenschap.¹²⁷ De biecht is een ritueel, een vaste en, voor de ingewijde deelnemers, herkenbare handeling. Het is een handelingsrepertoire voor een 'inclusieve maatschappij': de gemeenschap van katholieken. Dat impliceert praktisch gezien twee dingen: enerzijds weet een boeteling wat er van hem verwacht wordt, en heeft zeer waarschijnlijk al nagedacht over zijn zonden voordat ter biecht gaat. Anderzijds voorziet deze inclusiviteit in wat naar voren is gekomen als de belangrijke voorwaarde zich geaccepteerd te mogen weten: de boeteling is een aanvaard deel van de gemeenschap, evenals de priester. De priester heeft de taak en de plicht om hem te horen. Zo is de biecht is niet alleen een (jaarlijkse) plicht, maar ook een recht van de gelovigen. Een recht dat ook gezien kan worden als dat 'tot de toegang van de acceptatie van God'.

Deze 'toegang tot de acceptatie' moet in de setting van de GV-contacten in de penitentiaire inrichtingen nog verworven worden: de onderlinge band waarin de gemeenschap reeds voorziet, moet hier eerst gesmeed worden. Waar het binnenkerkelijke ritueel ook een gemeenschappelijk vocabulaire en beeldtaal vooronderstelt, is dit in de hedendaagse, pluriforme maatschappij vele malen minder het geval. De 'common ground' zal moeten worden gevonden, op basis waarvan ervaringen kunnen worden uitgewisseld en gespreksthema's aan de orde kunnen komen. Ook de toegang tot de specifieke leefwereld van het individu moet worden gezocht.

Het empirisch onderzoek heeft benadrukt dat de cliënten in de omgang met schuld steeds de sleutel in handen hebben: het is de cliënt die bepaalt of hij contact wil, of hij wil spreken en hoe diep het dan gaat. Zetten we dit gegeven tegenover de jaarlijkse plicht die de biecht formeel nog altijd is, dan zien we een tegenspraak: plicht en vrijheid gaan immers moeilijk samen. Deze plicht kan echter evengoed als een goedbedoelde aanmoediging voor de omgang met schuld worden gezien, als een handreiking voor de mensen die schuld nu eenmaal het liefst buiten hun gezichtsveld houden. Deze geste zien we ook in de aanpak van de GV-ers terug: 'ik moet aftasten van eh, is het iets waar de cliënt zich mee bezig houdt. Is het iets dat hij verdringt? en 'dan probeer ik wel ingangen te vinden dat er ook nog iets anders ter sprake komt dan dat hij zich bedreigd voelt, of dat hij zo'n hoge straf heeft, of zo. Op een bepaald moment denk ik, nou gaan we aan het werk' (1:8, 3:6).

Zo is de fase van separatie die in de biecht vooral deel van het ritueel is, in de onderzochte, hedendaagse en seculier-getinte setting een fase van verkennen: verkennen waar de schuld mogelijk ligt en hoe daartoe toegang kan worden verworven én het verkennen van het onderling contact zelf. Dit onderlinge contact hebben we als het meest wezenlijke gezien: waar schuld ten diepste wijst op een relationele breuk, op afscheiding of separatie zelf, ligt ook de toegang tot de omgang hiermee in het relationele, in het opheffen van deze disconnectie: 'de essentie is het aangaan van relaties', 'het gaat om de verbinding' of de 'wederkerigheid van het contact' (5:10, 1:33, 3:35).

6.5.2 Transformatie

We hebben gezien dat wat in de hedendaagse PI-setting als de wezenlijke aspecten van de transformatie van schuld naar voren komt, grote overeenkomsten vertoont met de elementen die we

¹²⁷ Quartier, "Ritual Studies," 95-121.

bij de biecht hebben leren kennen: het gaat erom tot een 'diep doorleefd besef', te komen, 'het begrijpen wat je gedaan hebt, én dat het fout is' (2:16): we verkennen én erkennen onze schuld en tonen berouw en kunnen zo werken aan het herstel van de beschadigde relaties.

Het empirisch onderzoek vertelt ons iets over de omgang met schuld en vergeving, dat in de biecht waarschijnlijk als te ideaal is voorgesteld, of wederom zit ingebakken in het breedte van het ritueel. In de biecht duurt de rondgang met schuld zolang als de biecht zelf, in het empirisch onderzoek zien we daarentegen een (langdurig) proces, en wel op twee manieren: als de lange serie van gesprekken tussen GV-er en cliënt én als de boetedoening zoals die door de respondenten beschreven is. De fase van boetedoening, die in de biecht het opleggen en aanvaarden van de penitentie behelst, is in de hedendaagse omgang het verrichten van handelingen in de gemeenschap om de zaken weer goed te kunnen maken, de balans te herstellen en om door de naasten weer geaccepteerd te worden. Waar de boetedoening in de biecht binnenskamers gebeurt, zien we hier een 'openbare weg van boetedoening'. Dat is ook te zien als een wederzijds proces van aanvaarding en acceptatie: de nieuw ingeslagen weg krijgt voor het oog van alle partijen, daders en slachtoffers, vorm. Dat ook de slachtoffers een wezenlijke rol hebben in het werkelijk laten slagen van dit proces en daarmee in het afronden van de omgang met (deze concrete) schuld, hadden we al gezien.

Het (ideale) doel van de biecht zich van de schuld af te keren en de ommekeer naar de liefde te maken, zien we deze hedendaagse omgang in praktischer voorbeelden verwoord en in alledaagse vormen uitgevoerd: het gaat erom handen en voeten te geven aan het inslaan van een nieuwe weg. In de biecht hebben we zelfverantwoordelijk en acceptatie als een vooronderstelling, als startpunt van de omgang gezien. Het empirisch onderzoek wijst op een cirkelbeweging. Aspecten als het erkennen, zelfinzicht verwerven en de situatie en jezelf accepteren liggen zeer dicht bij elkaar, en zijn als een innerlijke ontwikkeling te zien: zichzelf te accepteren en te zien als een wezen dat een eigen verantwoordelijkheid draagt voor zijn leven en hoe hij met anderen omgaat, is een proces dat 'menschwording' kan worden genoemd. Het is een bewustwording van zijn feil- en faalbaarheid als ook van dat wat men werkelijk wil nastreven (het 'goede doen, het kwade laten'). Het is een besef dat men een negatieve actor kan zijn in de wereld als ook actor van een positievere wereld. Naast het falen komt zo ook het liefdevolle in de mens in beeld. De ommekeer, het neerleggen van de schuld, is hier vooral ook het neerleggen van het slachtofferschap: het idee dat het leven hem overkomt, in plaats van dat hij een actor in het leven is. In deze beleving van het zichzelf als slachtoffer zien, zagen zowel de (veroordeelde) daders en zij die onder het aangedane leed te lijden hebben.

Het inzicht dat we in de omgang met schuld verwerven, is er een waarin we steeds dieper begrijpen waar en hoe we actor zijn van ons leven en van onze relaties. Ook zou je kunnen zeggen dat het ons leert hoe we negativiteit in onszelf en ons leven, kunnen omzetten in iets positievers. De ommekeer kan daarmee ook gezien worden in het anders tegen de zaken aankijken. Het verleden afronden en 'je blik weer naar de toekomst richten, naar het heden' (2:16). Diametraal anders met één diepgaand inzicht, zoals de biecht het voorstelt, of met kleine en concreet vormgegeven stapjes, waar de hedendaagse omgang op wijst. We leren om liefde- of compassievol naar onszelf, anderen en de situatie te kijken. De omgang met schuld als een langdurig proces te zien, sluit aan bij de visie de biecht als een instrument voor geestelijke ontwikkeling te zien: ook dit vooronderstelt een reeks (of een leven lang) van biechtgesprekken, niet één enkel gesprek. In de omgang met schuld verwerven we ons een inzicht in drijfveren, gevoelens, schuld en onschuld, liefde, haat en vele menselijke dingen meer, zoals

die zich in eerste instantie tonen in onszelf, als ook in anderen. Te ontdekken hoe de dingen ook anders gezien en gedaan kunnen worden, staat aan de basis hiervan.

De biecht is een rituele omgang met schuld: het is een bewust vormgegeven, een gestructureerd handelingsrepertoire dat de deelnemer langs de sleutelmomenten van de omgang met schuld voert. Deze structuur biedt de deelnemer de kans zich dieper bewust te worden van de betekenis van de omgang met schuld, als ook van de transformatie daarvan. Het ritueel reikt hen de hand om deze transformatie als iets betekenisvol, of als een dimensie van het spirituele¹²⁸ te laten ervaren. Het markeert daarnaast dat een constructieve omgang met schuld voor onszelf van grote betekenis is. De absolutie is binnen het ritueel van de biecht als het hoogtepunt van de ritualiteit te zien: het wil benadrukken dat de boeteling vergeven is, dat hij verder kan met zijn leven en zich gestrekt mag weten dit met vertrouwen op te pakken. Een dergelijk ritueel hoogtepunt ontbreekt in de hedendaagse omgang. Maar de ervaring waarnaar deze verwijst, kunnen we hier en daar wel herkennen. Zo vertelt een humanistisch GV-er soms opluchting bij zijn cliënt te herkennen, als hij eenmaal tot de erkenning van zijn schuld gekomen is, en vertelt zijn collega soms een bepaalde kracht te voelen, waardoor je je gesterkt voelt (2:16, 3:15). Een katholiek GV-er vertelt dat hij soms het moment ziet, waarop zijn cliënt zich zijn keuze of verlangen realiseert. Een moment dat hij met woorden markeert: ‘zo van jongen, je zit nu wel op het pad een beter mens, een Godsmens te worden. Op dat pad ben je nu geraakt. En je zult daar nooit meer vanaf komen, van dat pad. Of je nu op je kop gaat staan of niet, uiteindelijk ga je een goed mens worden. Nou, en dan geef je een soort zegening’ Dat deze zegening dichtbij de handeling van de absolutie komt, ontkent hij niet (6:32, 6:37).

6.5.3 Integratie

We hebben gezien dat in de huidige maatschappelijke setting de integratie van de specifieke doelgroep ex-gedetineerden met stroefheid gepaard gaat: de maatschappij lijkt er niet voor open te staan om ex-daders te laten integreren als deel van hun gelederen. Dit onderstreept dat een succesvolle omgang met schuld acceptatie nodig heeft, in dit geval een inclusieve samenleving, waarin álle mensen erbij horen. De neiging om makkelijk van schuld of schuldigen af te zijn, schuld van zich af te willen schuiven – dé ‘seculiere kritiek’ op de biecht – lijkt zich nu in de breedte van de maatschappij te voltrekken. Hier toont de waarde van de biecht zich op een ander vlak, namelijk dat de biecht er voor állen is (binnen zijn eigen geloofswereld wel te verstaan). De omgang met de mens-eigen en negatieve emotie schuld, zal door allen gezocht moeten worden en kan iedereen verder helpen. Dat een geestelijke verzorger in deze omgang behulpzaam kan zijn, is evident.

6.6 Conclusie

In deze paragraaf wordt een antwoord gegeven op de hoofdvraag van dit onderzoek, die luidde: welke aanknopingspunten biedt het kerkelijke rituele repertoire rond schuld en vergeving voor de hedendaagse geestelijke verzorging, in het bijzonder in een setting van een penitentiare inrichting?

Allereerst zullen we een visie op schuld formuleren zoals die uit het empirisch onderzoek naar boven komt. Op basis hiervan wordt een eerste algemene handreiking geschetst die de biecht biedt voor een hedendaagse omgang met schuld. Vervolgens zetten we de belangrijkste bevindingen uit het empirisch onderzoek, in dialoog met de theorie, op een rijtje. Dit resulteert in aanknopingspunten die zich toespitsten op de rol en het handelingsrepertoire van geestelijke verzorgers. In een oproep tot een

¹²⁸ Waaijman, *Spiritualiteit*, 1.

intercollegiale dialoog komt de waarde van de biechtpraktijk vooral naar voren als een waardevolle spiegel en als input voor deze dialoog. Afgesloten wordt met aanbevelingen voor vervolgonderzoek.

6.6.1 Een visie op schuld en de geste van de biecht

Los waar de oorsprong van schuld wordt gezien, kunnen we zeggen dat schuld een negatieve, relationele emotie is: het belemmert de intermenselijke en de innerlijke communicatie. Schuld wordt verbonden aan een vasthouden of vastzitten aan een negatieve set van gevoelens en gedachten, aan norm en oordeel. Deze omschrijving is zowel van toepassing op mensen die gekoppeld kunnen worden aan een schuldige daad, als mensen die daarvan slachtoffer zijn of schuld op een andere manier in de buitenwereld of in zichzelf ervaren. Dit impliceert dat de sleutel voor de omgang met schuld bij hen ligt: deze negativiteit zal door hen moeten worden losgelaten of getransformeerd. Zo verwijst schuld naar een fundamenteel gegeven: de mens is verantwoordelijk voor zichzelf. De menseigen neiging schuld liever niet onder ogen te willen komen en van zich af te willen schuiven, weersprekt deze uitspraak en kan gezien worden als een van de barrières in de omgang met schuld.

Uit deze basale visie op schuld kunnen we daarnaast opmaken dat schuld een gegeven is waarmee elk mens zich geconfronteerd ziet, op een diepgaande, existentiële manier. Het aanbieden van de biecht aan allen (haar gelovigen) laat zien dat de kerk schuld ziet als dé tegenstander van het geestelijke welzijn van de mens. De biecht, zou je kunnen zeggen, neemt de negativiteit in mensen serieus: het wendt haar blik er niet vanaf, maar zoekt er een omgang mee. In de connectie die in de literatuur tussen schuld, depressie en eenzaamheid en in het empirisch onderzoek ook met angst is gelegd, lijkt dat ook bepaald niet overbodig. Dit onderzoek laat ook zien dat wie een constructieve omgang met schuld aangaat, beter af is dan wie dat niet doet: hij is een liefdevoller of positiever wezen, meer zelfstandig en beter in staat een relatie te onderhouden met anderen en zichzelf.

Zo kunnen we het eerste aanknopingspunt van de biecht voor de hedendaagse GV zien: wees alert op de factor schuld in de mens en zoek er een constructieve omgang mee. De kerkelijke visie die schuld in het hart van de geestelijke verzorging zet, is gerechtvaardigd.

6.6.2 De omgang met schuld: een hedendaags perspectief

Het empirisch onderzoek bevestigt dat een eerste wezenlijke stap in de omgang met schuld of negativiteit is te erkennen dat ook wijzelf hieraan een bijdrage leveren: we zullen (onze) schuld in de ogen moeten kijken. Deze stap wordt in de ritualiteit van de biecht als een vanzelfsprekendheid inbegrepen, maar is in de hedendaagse pluriforme maatschappij minder vanzelfsprekend. In het proces van zich open stellen en te willen spreken, moet weerstand overwonnen worden: schuld zit soms muurvast. Hierin ligt een begeleidende en stimulerende rol voor een GV-er. Hiervoor kunnen veel verschillende werkvormen worden ingezet. In een hedendaagse omgang ligt die bij voorkeur in het aanreiken van verschillende werkvormen die het gevoel aanspreken en dichtbij de cliënten zelf liggen, zoals muziek, een dichtregel of uitspraak, een mooi hedendaags verhaal of (Bijbelse) vertelling. Ook de lichaamstaal en de intuïtie zijn middelen die hedendaagse GV-ers (kunnen) aanwenden.

Wezenlijk in dit kijken naar schuld is de wijze waarop dat gebeurt: hóe we dat doen is van groot belang. Schuld wordt verbonden aan norm en oordeel. In het kijken naar schuld gaat het erom geen van deze elementen, geen negativiteit toe te voegen. In een constructieve omgang worden de handelingen, het denken en voelen daarom niet langs een normatieve meetlat gelegd, maar overeenkomstig het doel van de biecht met een liefde- of compassievolle ('barmhartige') blik bekeken: We moeten leren om liefdevol te dóen, niet enkel een liefdevolle houding als ideaal of voorwaarde te benoemen. Hier ligt

voor de GV-er de taak zijn cliënten te leren met compassie naar zichzelf, naar het leven en anderen te kijken. De gefixeerde, negatieve gevoelens en gedachten los te laten en om te vormen tot iets positievers. Een deze (begeleidende) rol van voorganger (in de betekenis van het voorleven van) is hierbij hoogstwaarschijnlijk een effectieve.

Wat in de biecht het 'belijden van schuld en tonen van berouw' is, komt in het empirisch onderzoek naar voren als een diep doorleefd besef dat op basis van inzicht in en het accepteren van de situatie, zichzelf en anderen tot stand komt. Acceptatie (aanvaarding) is een sleutelbegrip in de omgang met schuld. Dit laat zich ook op de volgende wijze, als voorwaarde voor de omgang zien: om het kijken naar schuld te kunnen aangaan, is het nodig zich geaccepteerd te weten. De rol voor de GV-er die hieraan te koppelen is, is het creëren van een emotioneel veilige en kwaliteitsvolle omgeving. Aan de basis hiervan staan gelijkwaardigheid en vertrouwen: de omgang met schuld kan constructief zijn op basis van een medemenselijk contact waarin het duidelijk is dat elke mens feil- en faalbaar is. In deze gelijkwaardigheid van mensen, ligt de toegang tot acceptatie en vergeving: wie zichzelf en een ander mens in beeld krijgt als een wezen dat zowel feil- en faalbaar is als liefdevol, heeft een belangrijk obstakel in het niet (willen) vergeven overwonnen. Dit is de rol van de GV-er die medemens is genoemd en die als de meest essentiële kan worden gezien: de toegang tot een constructieve omgang met schuld ligt in het onderlinge, waarachtige contact dat de relationele breuk die schuld in de kern is, in ieder geval tijdelijk, kan opheffen.

Een begeleidende rol is voor de GV-er weggelegd in het verwerven van inzicht en het komen tot acceptatie. Hiertoe kan de blik op de eigen daden en gedachten gericht worden, maar door de relationele en contextuele aard van schuld, is ook het kijken naar de context waarin de eigen en andermans levensloop zich afspelen raadzaam. Ook het spiegelen aan rolmodellen, het lezen van een biografie of de inbreng van andere verhalen of perspectieven kan helpend zijn. Wie zijn schuld of de veroorzaakte schade verkend heeft, kan gaan kijken hoe die schade hersteld kan worden of de situatie verbeterd; liefst zo concreet en praktisch mogelijk. Waar schuld heeft geleid tot het verbreken en beschadigen van menselijke relaties, zullen ze bij voorkeur in deze concrete relaties hersteld moeten worden. Dat wat in de biecht de ommekeer (van de schuld naar de liefde) wordt genoemd en als een ritueel moment gemarkeerd wordt, zien we in de praktijk eerder als een proces. Een proces waarin we ons verleden (leren) accepteren en een nieuwe omgang of balans zoeken met onszelf, met de dingen en de mensen om ons heen. We slaan een nieuwe weg in, meer gericht op het heden en de toekomst. Als een kenmerk worden de kleine stapjes genoemd, waarin zich dit proces voltrekt. We zien het herstel van relaties of verbondenheid zowel aan het begin als aan het einde van de omgang met schuld staan.

Zo is de omgang met schuld er een waar we eerst inzicht verwerven in dat en hoe wijzelf betrokken zijn bij het in stand houden van negativiteit en stroefheid in de wereld. In de optie dat er een alternatief is hiervoor, dat we andere keuzes kunnen en willen maken, (h)erkennen we onszelf daarnaast ook als liefdevol wezen. Ook de GV-er heeft in de rol van medemenselijke begeleider in deze herkenning een wezenlijke rol. In de omgang met schuld ontdekken we onszelf als een actor in ons eigen leven en het leven van anderen. (Zelf)inzicht, (zelf)verantwoordelijkheid en (zelf)acceptatie gaan hierbij hand in hand. Zo is de omgang met schuld te zien als een 'menswording' of zelfverwerkelijking, als een diepgaande (geestelijke) ontwikkeling. Het 'verlangen naar de liefde', dat in de biecht als de drijvende kracht achter de transformatie of het afkeren van schuld wordt gezien, zien we in het empirisch onderzoek niet als zodanig verwoordt. Wel benoemen alle GV-ers liefde als een kenmerk van de

gesprekken zelf: als de drager van de ontmoeting. Deze is wederom vooral aan de rol van medemens te koppelen.

6.6.3 De derde factor: het geestelijk perspectief

In de aanpak en de roloppvatting van de geïnterviewde humanistisch en katholiek GV-ers hebben we in het empirisch onderzoek veel overeenstemming gezien. Een significant verschil zien we in de zogenoemde derde factor: de mens overstijgende werkelijk geachte realiteit, waarmee allen verbonden zijn. Gelovigen (zoals de katholieke GV-ers) verwijzen naar deze werkelijkheid als God, humanisten verwerpen veelal de aanwezigheid daarvan: waarden als liefde, vrijheid en onschuld die door gelovigen aan God gekoppeld worden, bestaan in deze visie niet in de voorgestelde volkomen, in de absolute vorm. De liefde is wel bij alle GV-ers als een immanente factor aanwezig is: allen herkennen deze kracht, die als een onbestemde maar onmiskenbare kracht van buitenaf ervaren wordt. Maar waar de liefde of levenskracht er voor de humanistische GV-ers eenvoudigweg is, heeft zij bij de katholieke GV-ers een bron, een oorsprong: God. Deze bron wordt door de katholieke GV-ers als een structurende factor, als een punt van oriëntering in de gesprekken ingezet. Dit inzetten van 'de derde factor' is een rituele handeling: in het verwijzen naar het Absolute wordt gepoogd de altijd werkzame, innerlijke levenskracht (God)ikbaar te maken voor de deelnemers. Het voegt een derde, een mens overstijgend perspectief aan het gesprek toe. Los van zijn eigen of andermans zienswijzen, oordelen en overtuigingen, kan hij zo kennisnemen van de visie van God. Deze visie belooft er een te zijn van barmhartigheid, vergeving, genade en geestelijke vernieuwing.

Het inzetten van de derde factor in de GV-gesprekken voegt ten opzichte van een niet-religieus perspectief op drie manieren iets toe: in het einddoel dat hun omgang met schuld beoogt en het perspectief dat daarmee geboden wordt, in het zich geaccepteerd (vergeven) weten, en in het idee van menselijke gelijkheid. Religieus gezien komen deze drie factoren samen in het beeld en de werkelijkheid van Christus, Gods diepgaand geliefde en onschuldige zoon.

De omgang met schuld heeft in de biecht, en alhoewel minder expliciet verwoord, ook voor de katholieke GV-ers, een (in de verte gelegen) eindpunt: God. In de gesprekken komt dit doel als een richtingwijzer in beeld en als een vaste stip op de horizon waarmee we verbonden zijn en waarvan we ons bewust kunnen worden. Dit is voor deze GV-ers een rijke bron voor het aanspreken en bemoedigen van hun cliënten, ook als zij niet religieus zijn: het biedt het fundament om moed en vertrouwen te kunnen houden, steeds weer opnieuw op te staan en de weg te vervolgen: op deze levenskracht kunnen allen, te allen tijde aanspraak maken en steun vinden. In het benoemen van deze bron, als ook de weg erheen, herkennen we wederom de waarde van het ritualiseren: het poogt de cliënten van deze GV-ers deze weg te laten herkennen en tracht de liefde als deel van deze weg in hun gedachten te verankeren. De tweede manier waarop de inbreng van de derde factor iets toevoegt, is in de mogelijkheid die het mensen biedt zich aanvaard (geaccepteerd) en vergeven te weten: waar een mens (en een GV-er) mogelijk niet in staat is de daad of het veroorzaakte leed en daarmee de cliënt ten volle te accepteren of te vergeven, wordt dat perspectief wél door Christus (God) geboden. Hiermee is aan een belangrijke voorwaarde in de omgang met schuld voldaan, zoals dit uit het empirisch onderzoek naar voren is gekomen: dat een mens van buitenaf, door een ander vergeven (geaccepteerd) wil worden. In het empirisch onderzoek zagen we dat alle geïnterviewde GV-ers werken in een mens-tot-mens-relatie die door gelijkwaardigheid gekenmerkt wordt op basis van de gedachte dat alle mensen 'het kwade en het goede in zich dragen'. Bij de geïnterviewde katholieke GV-ers stoelt deze gelijkwaardigheid echter ook op het idee van Christus: allen zijn ook beeldrager van God. Hiermee

wordt het perspectief verdiept: in de ambitie van de GV-er in het gesprek deze 'goddelijke beeldrager' (Christus) te (kunnen) ontmoeten, kan de cliënt zichzelf ook zo ervaren. Daarnaast biedt dit perspectief de grondslag om de mens in de kern als goed, liefdevol en onschuldig te zien.

Dat de verwijzing naar het Absolute, naar het ideaal van het goede, ook zijn valkuilen kent, hebben we in het historische overzicht van de biecht gezien. Het verwijzen naar de liefde is constructief daar waar zij als 'metgezel' op onze weg met ons meeloopt. Wordt zij echter niet als richtingaanwijzer gebruikt, maar als maatstaf of voorwaarde voor het heden, dan verwordt het tot een norm waaraan niemand, zo vol als het ideaal het schetst, kan voldoen. En dan voegen we, in plaats van liefde, schuld (oordeel) toe aan het gesprek. Dat dit vermeden dient te worden, behoeft verder geen betoog.

Uit het empirisch onderzoek wordt duidelijk dat de derde factor van grote betekenis is voor de roltoeschrijving en de aanpak van de GV-er zelf. Of en in welke mate de inzet van deze factor resulteert in een daadwerkelijke, positieve uitwerking op de cliënt in zijn omgang met schuld of ter ondersteuning van zijn nieuw ingeslagen weg, is op basis van dit onderzoek niet te zeggen. Wel kunnen we stellen dat de ritualiteit van de biecht, met name de dialoog die het zoekt met het Absolute, de GV-er oproept om zijn eigen handelingsrepertoire onder de loep te nemen: welk perspectief en welke bagage is er helpend; wat kan hij zijn cliënten bieden dat hem 'het goede' op zijn nieuw ingeslagen weg helpt te herkennen? Ook stelt het meer fundamentele vragen, die raken aan ons mensbeeld en aan de fundamenten van de schuld zelf: welk perspectief kan tegen tegenover schuld geplaatst worden, en op basis waarvan? Wat is de basis van de gewenste gelijkwaardigheid waarmee ik mijn cliënten tegemoet treedt en wat impliceert deze zienswijze precies? En op basis waarvan is een GV-er in staat een basis aan te bieden ter acceptatie of vergeving van zijn cliënten – of als de antithese daarvan: op basis waarvan zouden mensen dan niet vergeven of geaccepteerd kunnen worden? Kortom: welk fundamenteel perspectief kan en wil hij zijn cliënt als alternatief voor schuld aanbieden?

6.6.4 Dialoog

De wetenschappelijke tak van theologie die rituele studies heet, benadrukt de waarde van rituelen: de structuur en de verwijzende betekenis die aan de basis van de rituele handeling staat, komt als helpend naar voren en wordt als een behoefte van mensen omschreven. Het is een handelingsrepertoire dat zowel de priester als de boeteling een structuur biedt om met elkaar in contact te treden en de betekenis van de ontmoeting te ontsluiten. De twee steunpunten van het ritueel, structuur en betekenis, zouden in onze hedendaagse, pluriforme maatschappij van grote betekenis kunnen zijn. Als input op hoe dit vorm zou kunnen krijgen, kunnen we de biecht als een waardevolle spiegel aanwenden. We hebben de biecht als een ritueel gezien met een sterke interne structuur: opbouw en de volgorde van de ervaringen getuigen van een diepgaand inzicht in de wezenlijke aspecten van de omgang met schuld, die in het empirisch onderzoek onderschreven worden. Het bestuderen van deze opbouw en de wezenlijke, innerlijke bewegingen die bij een cliënt noodzakelijk zijn om tot een constructieve omgang te komen, bieden een GV-er een kernachtige input voor een omgang met schuld. Een kritische analyse van de rol van priester, biedt daarnaast een heldere spiegel voor de eigen rolopvatting, ook soms juist voor hoe het niet moet. De input ten aanzien van het verwijzende element van het ritueel is minder helder: de biecht verwijst onmiskenbaar naar het bestaan van God, naar het Absolute aan de horizon, waar liefde, onschuld en vrijheid ten volle waarheid zijn. De biecht hier te zien als waardevolle input, vooronderstelt waarschijnlijk eveneens een geloof in God of dit Absolute. Hier dan roept de biecht op tot dialoog:

In zijn omgang met schuld zal elke GV-er zijn visie op dit thema moeten vormen én op het perspectief dat hij als alternatief daarvan kan en wil aanbieden. Allen staan tegenover hun cliënten, ook als zij niet religieus zijn, als een voorganger van hun eigen innerlijke overtuiging. Welke mogelijkheden biedt de eigen overtuiging in een omgang met schuld, en waar liggen mogelijk de beperkingen of knelpunten? Zoals schuld ten diepste oproept tot een dialoog, zo zou ook de GV-er in het zoeken naar een omgang hiermee kunnen starten. Een innerlijke en intercollegiale dialoog die (nogmaals) de grondslagen van zijn eigen aannames bekijkt en een antwoord zoekt op een fundamentele vraag: op basis van welk wereld- en mensbeeld bied ik een omgang aan met schuld en welke perspectieven zijn hierbij ingesloten?

De rituele vorm van de biecht, met name de gedetailleerde voorgeschreven handelingen van de priester en de eenzijdige gerichtheid op het religieuze, is daarnaast als een te beperkte te zien voor een hedendaagse omgang met schuld: het katholieke ritueel is in zijn structuur en betekenis vooral een instrument voor ingewijde deelnemers. De christelijke symbolen en het christelijke vocabulaire dat de biecht, in ieder geval op papier, nog altijd kenmerkt, hebben in de hedendaagse tijd hun weerklink bij veruit de meeste mensen verloren. In onze pluriforme tijd is er behoefte aan een omgang die het individu de hand reikt, aan werkvormen die toegang bieden tot zijn leefwereld en hem persoonlijk kunnen raken; die hem spiritualiteit als iets herkenbaars en bruikbaar kan laten ervaren als steun en inspiratie op zijn levensweg. In de humanistische traditie is er met het aanbieden van verschillende werkvormen veel kennis en ervaring opgedaan. Deze kennis in te brengen in een collegiale en vooral ook inter-denominatieve dialoog zou bijzonder waardevol kunnen zijn. Alle GV-ers immers zullen moeten zoeken naar vormen die passen bij onze pluriforme, individualistische en seculiere maatschappij: vormen die niet over de hoofden van de cliënten heen gaan – zoals we ons de biechtpraktijk in de vorige eeuw kunnen voorstellen – maar hen juist raken waar dat nodig is: in het hart. Het doel is helder: openingen zoeken om met cliënten in gesprek te gaan over deze indringende en dominante emotie, die echter het liefst in de verborgenheid verblijft.

6.6.5 Aanbevelingen voor verder onderzoek

De focus in dit empirisch onderzoek is smal: met het interviewen van zes geestelijke verzorgers uit twee denominatieve tradities, die werkzaam zijn in een PI-setting, kunnen we zeggen dat het onderzoeksdomein beperkt is. Niet alleen is het werkveld van de GV-ers in deze penitentiaire inrichtingen als specifiek te kwalificeren, ook de invalshoek is eenzijdig: dit onderzoek belicht enkel de omgang met schuld vanuit het perspectief van de GV-er. Als vervolgonderzoek zou het aanbevelingswaardig zijn om het perspectief van de cliënten te belichten. Hoe ervaren zij schuld, wat zien zij als de sleutelmomenten in de transformatie en welke houding, aanpak en input van de GV-er ervaren zij als helpend of tegenwerkend? Speciale aandacht bij deze input zou gevraagd zijn voor de waarde van de derde factor: welke betekenis heeft de oriëntatie op 'het Absolute' in de omgang met schuld en gaande op de nieuw ingeslagen weg?

Ook vervolgonderzoek in een andere setting van geestelijke verzorging, bijvoorbeeld gezondheidszorg of jeugdzorg, zou tot aanbeveling strekken. Doordat schuld hier naar verwachting niet of nauwelijks aan een criminele daad gekoppeld is, zou een van de speerpunten van dit onderzoek zijn erachter te komen hoe schuld hier door cliënten beleefd wordt en op welke wijze een GV-er hierop kan aansluiten in het zoeken naar openingen om te komen tot een constructieve omgang.

Tot slot heeft dit onderzoek erop gewezen dat de omgang met schuld geen individuele opgave kan zijn: ook slachtoffers van daders, en breder gezien de leden van de maatschappij, zullen zich

constructief tot 'schuldigen' moeten verhouden. Of en welk verder onderzoek hier nodig is, zal nader bezien moeten worden. Duidelijk is dat de omgang met schuld in de breedte gezien kan worden als een maatschappelijk probleem dat ook in de breedte daarvan een oplossing vraagt.

7 Literatuurlijst

Boeken:

- Adair, James R. *Introducing Christianity*. New York: Routledge, 2008.
- Borgman, E. "Edward Schillebeeckx: Een Kritische Cultuurtheoloog." in *Toptheologen: Hoofdfiguren uit de Theologie van Vandaag*, edited by J. Wissink, 66-88. Tiel: Lannoo, 2006
- Buchberger, Michael, Walter Kasper and Konrad Baumgartner. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 2, Barclay Bis Damodos. 3., Völlig neu bearb. Aufl. Freiburg: Herder, 1994.
- Dale, ... van, Ton den Boon, Dirk Geeraerts, and Nicoline van der Sijs. *Groot Woordenboek van de Nederlandse Taal*. 14E, herz. uitg. /ed. Utrecht: Van Dale Lexicografie, 2005.
- Doolaard, J.J.A. *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*. Geheel herz.ed. Kampen: Kok, 2006.
- Flierman, Fons. *Geestelijke Verzorging in het Werkveld van Justitie: Een Empirisch-Theologische Studie*. Dissertation, Delft: Eburon, 2012.
- Ganzevoort, Ruard and Jan Visser. *Zorg voor het Verhaal*. Utrecht: Meinema, 2007.
- Gennep, Arnold van. *Les Rites de Passage (Übergangsriten)*. Berlin: Campus Verlag, 1999.
- Hirsch, Mathias. *Schuld und Schuldgefühl: Zur Psychoanalyse von Trauma und Introjekt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Jespers, Frans. *Nieuwe Religiositeit in Nederland: Gevalstudies en Beschouwingen over Alternatieve Religieuze Activiteiten*. Budel: Damon, 2009.
- Jong, Evert de. "Het Rituaal voor Boete en Verzoening," in *Gebroken Bestaan 1: Rituelen rond Vergeving en Verzoening*, Gerard Lukken & Jeroen de Wit (ed.). Baarn: Gooi en Sticht, 1998.
- Leijssen, L. "Geschiedenis van de Christelijke Verzoening," in *Gebroken bestaan 1: Rituelen rond Vergeving en Verzoening*, Gerard Lukken & Jeroen de Wit (ed.). Baarn: Gooi en Sticht, 1998.
- Lukken, Gerard. *Rituelen in Overvloed: Een Kritische Bezinning op de Plaats en de Gestalte van het Christelijke Ritueel in onze Cultuur*. Baarn: Gooi & Sticht, 1999.
- Nederlands Bijbelgenootschap/KatholiekeBijbelstichting, *NBV Studiebijbel: de Nieuwe Bijbelvertaling met Uitleg, Achtergronden en Illustraties*. Heerenveen: Jongbloed, 2008.
- Nissen, Peter J.A. "Steun en Toeverlaat, Vormen en Gestalten van Geestelijke Begeleiding in de Geschiedenis van het Christendom," in *Steun en Toeverlaat: Historische Aspecten van Geestelijke Begeleiding*, Marit Monteiro, Peter J. A. Nissen and Judith de Raat, 9-22. Hilversum: Verloren, 1999.
- Nussbaum, Martha. *Woede en Vergeving: Wrok, Ruimhartigheid, Gerechtigheid*. Translated by Peter Diderich and Bep Fontijn. Amsterdam: Ambo, 2016.
- Ploeg, Jan van der. *Eenzaamheid bij Jeugdigen*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum, 2018.
- Quispel, G, and Cis van Heertum. *Het Evangelie van Thomas*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2004.
- Verschuren, Piet and Hans Doorewaard. *Het Ontwerpen van een Onderzoek*. Nijmegen: Boom, 2016.
- Versteegen, Trees. *Geleefde Genade: Een Bijdrage aan de Theologie van Genade vanuit Ervaringen van Katholieke Vrouwen*. Dissertation, Gorinchem: Narratio, 2013.
- Waaijman, Kees. *Spiritualiteit. Vormen, Grondslagen, Methoden*. Kampen: Kok, 2000.
- Weiler, A.G, and Gheyloven, Arnold. *Het Morele Veld van de Moderne Devotie, weerspiegeld in de 'Gnotosolitos Parvus' van Arnold Gheyloven van Rotterdam, 1423: Een Summa van Moraaltheologie, Kerkelijk recht en Spiritualiteit voor Studenten in Leuven en Deventer*. Hilversum: Verloren, 2006.
- Woodhead, Linda. *An Introduction to Christianity*. Cambridge: University Press, 2004.

Artikelen:

- Braun, D. "Dogmatische Beschouwingen over de Biecht." *Nederlandse Katholieke Stemmen* 53 (1957): 84-95.
- Geer, C. van der and Wulp, M. "Spiritual Care in Palliative Care: Working Towards an EAPC Task Force." *Eur J Palliat Care* 18 (2011): 86-89.
- Mooij, A. "Schuld en Schaamte." *Tijdschrift voor Psychotherapie*, 38.3 (2012): 205-219.
- Paassen, Frans van. "Over schuld en Schuldgevoel: Een Psychodynamisch Perspectief." *Tijdschrift voor Psychotherapie* 38.6 (2012): 425-441.
- Quartier, Thomas. "Monastic Experiences of the Liturgy of the Hours: Empirical Liturgical Theological Explorations." *Questions Liturgiques* 97, no. 3/4 (2016): 171-193.
- Quartier, Thomas. "Ritual Studies: Ein heuristischer Zugang zu liturgischer Spiritualität." *Ecclesia Orans* 34.1 (2017): 95-121.
- Schalkwijk, Frans. "Schaamte in Psychotherapie." *Tijdschrift voor Psychotherapie* 38.5 (2012): 368-380.
- Schillebeeckx, Edward, "Het Sacrament van de Biecht." *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 8 (1952): 219-242.

Primaire bronnen

- Catechismus van de Katholieke Kerk, versie 15 augustus 1997, geraadpleegd op: www.rkdocumenten.nl/rkdocs.

Geraadpleegde instituten/sites

- www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2018/43/meer-dan-de-helft-nederlanders-niet-religieus, geraadpleegd op 4.5.2020.
- Kregting, Joris. *Kerncijfers Rooms-Katholieke Kerk 2018*. Kaski-rapporten 657. September 2019. <https://www.ru.nl/kaski/onderzoek/publicaties>.
- www.vandale.nl/gratis-woordenboek/nederlands/betekenis/schuld, geraadpleegd op 17.4.2020.

Illustratie voorzijde: eigen werk, 1990.