



**“Vergeef ons onze schuld,
zoals ook wij anderen hun
schuld vergeven”?**

**Een feministisch-theologisch onderzoek naar
de (on)mogelijkheid van vergeving bij
seksueel misbruik in pastorale relaties**

**Masterthesis 2016/2017
M.C. Hansen-Couturier**

“Vergeef ons onze schuld, zoals ook wij anderen hun schuld vergeven”?

Een feministisch-theologisch onderzoek naar de (on)mogelijkheid van vergeving bij seksueel misbruik in pastorale relaties

Marie Christine Hansen-Couturier

Systematische theologie (Masterthesis)

Protestantse Theologische Universiteit Locatie Amsterdam

23-8-2017

Begeleiders:

Prof. dr. Heleen Zorgdrager

Dr. Rein Brouwer

Woord vooraf

Als je een thesis schrijft over vergeving bij seksueel misbruik in pastorale relaties, kun je rekenen op de nodige vragen en opmerkingen. Van: “Hoe kom je daar nou bij?” tot “Jeetje... is dat niet heel pittig?”

Ik denk dat het onderzoeks- en schrijfproces van een masterscriptie voor (bijna) iedere student pittig is en daarmee de nodige lef vraagt. Van het zoeken van een onderwerp tot het rondkrijgen van een onderzoeksplan, van het vinden van je literatuur tot het uitvoeren van je onderzoek – het zijn stuk voor stuk spannende en uitdagende stappen. Dat neemt niet weg dat het onderwerp van deze thesis rauw is. Rauw zijn de verhalen van ervaringsdeskundigen en de pijn die door de kerk veroorzaakt kan worden. Rauw is de literatuur die hiervan getuigt. En onvermijdelijk raken deze verhalen en ervaringen ook aan ervaringen van mijzelf en anderen die dicht bij mij staan. Dat bleek meer confronterend, rauwer dan ik bij aanvang van dit onderzoek gedacht had. Het kwam dichterbij dan ik had voorzien. Tegelijkertijd is het juist het rauwe, het confronterende van dit onderwerp dat mij het afgelopen half jaar heeft gemotiveerd en blijft motiveren. Het brengt in beweging, het raakt. Die bewogenheid, die is nodig voor lef – niet voor niets gaat het Nederlandse woord ‘lef’ terug op het Hebreeuwse *lēv* (לֵב, ‘hart’). Dit onderwerp is te belangrijk om niet over na te denken. Er zijn te veel stemmen die te weinig gehoord zijn. Er is nog zo veel te winnen wat betreft het bevrijdend spreken over vergeving in de kerk.

Zonder goede ondersteuning is het schrijven van een masterthesis moeilijk. Mijn dank gaat dan ook uit naar mijn begeleiders, prof. dr. Heleen Zorgdrager en dr. Rein Brouwer. Dank voor het meedenken en de prikkelende vragen die deze scriptie beter gemaakt hebben. Ook de samenwerking met SMPR, in het bijzonder met coördinator Lenny van den Brink, heeft bijgedragen aan de totstandkoming van deze scriptie. Dank voor de ondersteuning en het enthousiasme! Mijn grote dank gaat ook uit naar SZ voor het meedenken en meelesen, en voor het mogelijk maken van het contact met de respondenten die deelnamen aan dit onderzoek: stuk voor stuk dappere, veerkrachtige vrouwen van wie ik veel geleerd heb.

Scriptie-ondersteuning vindt niet alleen binnen de muren van de universiteit plaats. Dank aan de lieve mensen om mij heen die klaar stonden met aanvullende informatie, een luisterend oor, talloze kopjes thee en hier en daar een zakdoek. En *last but not least*: alle dank en liefde voor mijn vrouw Isabelle voor de bemoediging, relativering en broodnodige humor.

Dit onderzoek is afgerond, maar dit onderwerp zal door blijven werken in mijn eigen theologie van en (s)preken over vergeving. Het schrijven van deze thesis raakt aan mijn *lēv* en lef – datzelfde wens ik jou/u als lezer toe!

Marie Christine Hansen-Couturier

Utrecht, 23 augustus 2017

Inhoudsopgave

I. Seksueel misbruik in pastorale relaties – een contextschets	6
§ 1.1 Het hoe en waarom van een spannend onderzoek	6
Totstandkoming	6
Opzet	7
Seksueel misbruik in een pastorale relatie: kwestie van definitie?	7
§ 1.2 Positionering van dit onderzoek.....	9
Stand van zaken in de kerk	9
Stand van zaken in de wetenschap	10
§ 1.3 ‘Bevrijdend’ spreken over vergeving	11
Bevrijdend.....	11
Vergeving.....	12
§ 1.4 Wat wil dit onderzoek bereiken?	14
Probleemstelling en aanpak	14
Afbakening.....	14
Doelstelling	15
II. Methodes & methodologie: een onderzoek in ‘grensland’	17
§ 2.1 Literatuurstudie	17
Selectie	18
Een feministisch-theologisch perspectief.....	18
§ 2.2 Empirisch onderzoek	19
Methodische keuze: kwalitatief vs. kwantitatief	19
Kwalitatief interviewen.....	20
Benadering van respondenten.....	21
Theologisch?.....	22
§ 2.3 Werken richting visies op vergeving	24
Verhouding literatuur en empirie	24
Verhouding van empirische data onderling	26
§ 2.4 Analyse	27
Coderen	27
Transcriberen	28
Datamanagement	29

III. Feministische vergeving: een (on)mogelijkheid?	30
§ 3.1 Bijbelse argumenten voor (en tegen) vergeving	30
§ 3.2 Een feministische kijk op vergeving.....	33
Theologisch.....	34
Filosofisch.....	36
§ 3.3 God en vergeving	36
§ 3.4 Onvergeeflijkheden.....	37
§ 3.5 Drie visies op vergeving.....	39
1. ‘Klassiek’-theologische visie: vergeving als christelijke plicht	39
2. Feministisch-theologische visie: vergeving met voorwaarden.....	39
3. Alternatieve feministisch-theologische visie: vergeving als onderdrukkend	41
§ 3.6 Hoe verder met deze drie visies?	42
IV. Vergeving in de praktijk: een caleidoscoop van ervaringen	43
§ 4.1 Nadelen bij spreken over vergeving	43
Gebrek aan ruimte en tijd.....	43
Gebrek aan waarheid(svinding).....	44
Gebrek aan beschuldiging aan het juiste adres	44
§ 4.2 Wie is schuldig?	45
Eigen schuldgevoel.....	45
Schuld vanuit de omgeving.....	46
§ 4.3 De kracht van vergeving.....	48
Loslaten	48
Heling	49
§ 4.4 Op zoek naar de waarheid	49
Waarheidsvinding.....	49
Erkenning	50
§ 4.5 De context van spreken over vergeving	51
Geloofscontext.....	52
God	52
§ 4.6 Voorwaarden voor vergeving.....	53
Erkenning	53
Geen verplichting	53
Temporaliteit.....	54
§ 4.7 En verzoening?.....	55

§ 4.8 Een caleidoscopisch beeld – en nu?.....	56
V. Het grensland dat ‘vergeving’ heet: (voorlopige) conclusies.....	58
§ 5.1 Wat verging <i>niet</i> is.....	58
Eenduidig	58
Gemakkelijk.....	58
Voor altijd	59
Verzoening	59
§ 5.2 Wat verging zou kunnen zijn	60
Continuerende daden.....	60
Voorwaardelijk	60
Helend	60
Profetisch	61
Een nieuwe werkdefinitie.....	61
§ 5.3 Een helende God	61
§ 5.4 Wat buiten de grenzen gevallen is: aanbevelingen voor verder onderzoek	62
§ 5.5 (Ethische) reflectie	63
Methodes van onderzoek	63
Uitvoering van het onderzoek.....	63
Persoonlijke betrokkenheid.....	64
Theologische verschuivingen	64
§ 5.6 Tot slot.....	65
 Bibliografie.....	 66
Bijlage A: Transcriptie interview 1.....	70
Bijlage B: Transcriptie interview 2	88
Bijlage C: Transcriptie interview 3	112
Bijlage D: Benadering respondenten	130
Bijlage E: Interviewvragen individuele gesprekken	132
Bijlage F: Startnotitie ‘Verging en verzoening’ SMPR.....	134
Bijlage G: Gespreksverslag SMPR ‘Verging en verzoening’	139

I. Seksueel misbruik in pastorale relaties – een contextschets

*Vergeven en vergeten
is zwaarder dan het lijkt.
Je blijft zo heel veel weten,
naarmate tijd verstrijkt.
Vertrouwen werd geschonden,
het hart werd vaak verscheurd.
Tijd heelt niet alle wonden
van wat vroeger is gebeurd.*

*Maar groot verdriet en woede
zijn roestend voor de geest.
Je moet jezelf behoeden
voor dat wat is geweest.
Je hoeft niet te vergeven
wat jou is aangedaan.
Maar daardoorheen wel leven
en heel stevig blijven staan.*

Coot van Doesburgh, *Licht*

§ 1.1 Het hoe en waarom van een spannend onderzoek

Totstandkoming

Het onderwerp voor deze masterscriptie is vergeving in de context van misbruik in pastorale relaties. Aanleiding voor dit onderzoek is een vraag vanuit SMPR Meldpunt seksueel misbruik in de kerk.¹ In de begeleiding die vertrouwenspersonen en gemeentebegeleiders via SMPR bieden aan benadeelde², dader³ en gemeente wanneer er sprake is van misbruik komt veelvuldig en vroegtijdig het onderwerp ‘vergeving en verzoening’ ter sprake. Uit ervaring is echter gebleken dat dit onderwerp voor de benadeelden in hun eigen proces van verwerking dikwijls té vroeg komt.⁴

¹ Zie ook: <http://www.smpr.nl/>.

² In dit onderzoek wordt zo veel mogelijk de term ‘benadeelde(n)’ gehanteerd als het gaat om de slachtoffers van misbruik. Dit past bij de visie van SMPR dat een mens nooit geheel en alleen slachtoffer is en daar ook niet altijd bij/door bepaald wil worden (zie SMPR, *Een veilige plek – handboek voor vertrouwenspersonen SMPR*, H1, “beelden van slachtofferschap”).

³ De term ‘dader’ wordt in dit onderzoek wel gebruikt om degene die het misbruik gepleegd heeft, aan te duiden, maar wel met enige voorzichtigheid. Deze term heeft immers ook een juridische lading: in het strafrecht is de ‘dader’ diegene die juridisch schuldig bevonden is. Om verwarring met betrekking tot dit juridisch jargon te voorkomen, wordt in dit onderzoek waar mogelijk gesproken van ‘pleger’. Cf. Gideon Van Dam en Marjo Eitjes, *Een pastor moet je toch kunnen vertrouwen!* (Zoetermeer: Meinema, 1994), 20-21.

⁴ Dit blijkt uit meldingen van vertrouwenspersonen en gemeentebegeleiders bij SMPR. Dit onderzoek neemt deze constatering voor kennisgeving aan en is niet gericht op het bekrachtigen of ontkennen van deze stelling.

Hoewel er vanuit SMPR diverse handboeken en protocollen zijn voor vertrouwenspersonen en gemeentebegeleiders is de theologische doordenking van thema's als vergeving en verzoening hierin in de praktijk tot op heden ontoereikend gebleken. Ook in het brede scala van theologische literatuur die over dit thema beschikbaar is, is het niet gemakkelijk om visies te vinden die het perspectief van de benadeelde als uitgangspunt nemen.

Daarom is in dit onderzoek nadrukkelijk gekozen voor dit perspectief: het perspectief van de benadeelde. Bij de totstandkoming van dit onderzoek werd met de aanname gewerkt dat de feministische theologie een goede bron voor doordenking vanuit dit perspectief zou kunnen zijn. Feministische theologie poogt telkens weer zowel in traditie als in huidige geloofspraktijken structuren van ongelijke machtsverdeling en onderdrukking bloot te leggen. Van welke perspectieven en van welke machtsstructuren is er sprake als er over vergeving wordt gesproken bij seksueel misbruik in pastorale relaties? Welke stemmen voeren de boventoon? Welke stemmen worden niet gehoord? Dergelijke vragen vormden de opmaat naar dit onderzoek en van daaruit werd besloten expliciet voor het perspectief en de belangen van de benadeelde te kiezen.

Opzet

Dit onderzoek wil vanuit feministisch-theologische invalshoek een systematische doordenking bieden van het thema vergeving. Het hoopt daarmee gedeeltelijk invulling te kunnen geven aan wat er op dit gebied bij SMPR momenteel nog ontbreekt. Daartoe is de opzet van het onderzoek een systematische reflectie op data uit de praktijk, verkregen door middel van empirisch onderzoek in de vorm van kwalitatieve interviews met benadeelden. Middels literatuurstudie wordt kennis van het onderwerp verworven en worden inzichten uit de feministische theologie verbonden met een bijbels-theologische beschouwing van vergeving. Middels interviews met benadeelden en een groepsgesprek met vertrouwenspersonen en gemeentebegeleiders van SMPR worden empirische gegevens verzameld waarmee de verbinding tussen theorie en praktijk gelegd kan worden. De systematische en empirische kanten van dit onderzoek komen samen in deze masterscriptie en de bijbehorende praktische handreiking die in samenwerking met en voor SMPR geschreven kan worden.

Seksueel misbruik in een pastorale relatie: kwestie van definitie?

In de verkenning en beantwoording van de vragen die dit onderzoek stelt, zijn de gehanteerde definities van groot belang. Op de definitie van vergeving en het belang van gebruikte discoursen zal in hoofdstuk III nog uitgebreider ingegaan worden. Voor de situering van dit onderzoek is het echter belangrijk om van meet af aan helder te zijn over wat onder 'seksueel misbruik' verstaan wordt wanneer hierover in dit onderzoek gesproken wordt, specifiek in de context van een pastorale relatie. Aansluitend bij de definitie zoals die in het handboek voor vertrouwenspersonen van SMPR gebruikt wordt, wordt seksueel misbruik als volgt verstaan:

“Seksueel misbruik is de situatie waarin je gebracht wordt tot het ondergaan of verrichten van seksuele handelingen, zonder dat je dit wilt, of zonder dat je de mogelijkheid hebt daarin een keuze te maken. Bij seksueel misbruik horen ook de seksueel getinte aandacht of contacten die als ongewenst worden ervaren en waarbij je het gevoel hebt ze niet te kunnen weigeren.”⁵

⁵ R.R. Ganzevoort, in: Een veilige plek – handboek voor vertrouwenspersonen SMPR.

Enerzijds biedt deze definitie ruimte voor een breed scala aan ervaringen die onder de noemer ‘seksueel misbruik’ kunnen vallen. Anderzijds zal in de loop van dit onderzoek ook blijken dat juist de breedte van deze definitie en de complexiteit van de situatie bij benadeelden zelf en bij omstanders telkens weer de vraag oproept: is dit wel misbruik?

Ook de context waarin het seksuele misbruik plaatsvindt, doet ertoe. Dit onderzoek richt zich op situaties waarin in kerkelijke context sprake is van machtsmisbruik waarbij een pastor de pleger is en een gemeente- of parochielid de benadeelde. SMPR definieert de aard van een pastorale relatie als volgt:

“... er [is] sprake van een ongelijke, asymmetrische relatie, omdat de partners verschillen qua macht, afhankelijkheid, overwicht en positie. Voor de pastor geldt dat hij een speciale plaats inneemt in de gemeenschap. Hij wordt als een deskundige beschouwd. De pastor komt niet privé bij mensen thuis, maar uit hoofde van zijn ambt of functie.”⁶

Met ‘pastor’ wordt zowel bij SMPR als ook in dit onderzoek niet alleen de predikant of pastoor bedoeld. Met ‘pastor’ wordt ook bedoeld:

“[...] een ouderling, pastorale medewerker, diaken of enig andere ambtsdrager, koster/beheerder, cantor/dirigent, jeugdwerker of andere medewerker van de kerk.”⁷

Het gaat dus bij een ‘pastor’ om iemand die als medewerker van de kerk beschouwd wordt en daarmee in een asymmetrische relatie tot een gemeente- of parochielid staat.

SMPR is een interkerkelijke stichting.⁸ Hoewel de respondenten van de interviews voor dit onderzoek niet op hun kerkelijke achtergrond geselecteerd zijn, blijken zij wel een variëteit te representeren: er nam één respondent uit de Protestantse Kerk deel, één uit de Rooms-Katholieke Kerk en één uit de Vrijgemaakte Kerk. ‘Pastor’ wordt daarom in dit onderzoek als algemene, interkerkelijke term gebruikt.

SMPR bestaat (grotendeels) uit getrainde vrijwilligers, die hetzij als vertrouwenspersoon, hetzij als gemeentebegeleider actief zijn. Een vertrouwenspersoon heeft rechtstreeks contact met de benadeelde wanneer seksueel misbruik in een gemeente aan het licht komt. De vertrouwenspersoon staat de benadeelde bij en biedt een luisterend oor. Ook heeft hij/zij gedegen kennis van eventuele (kerk)juridische procedures.⁹ Een gemeentebegeleider daarentegen ondersteunt de kerkenraad (en eventueel de gemeenschap als geheel). Hij of zij kan de kerkenraad helpen het gebeurde in kaart te brengen en heeft gedegen kennis van groepsprocessen.¹⁰

⁶ Uit: Een veilige plek – handboek voor vertrouwenspersonen SMPR, H1.

⁷ Uit: *ibid.*

⁸ Bij SMPR aangesloten kerkgenootschappen zijn: de Protestantse Kerk, Bond van Vrije Evangelische Gemeenten in Nederland, Oud-Katholieke Kerk van Nederland, Remonstrantse Broederschap, Doopsgezinde Broederschap, Evangelische Broedergemeente, Zevende-dags Adventisten en Leger des Heils.

⁹ Zie ook: <http://www.smpr.nl/info.aspx?page=12525> .

¹⁰ Zie ook: <http://www.smpr.nl/info.aspx?page=13002> .

§ 1.2 Positionering van dit onderzoek

Stand van zaken in de kerk

Misbruik in pastorale relaties is nog niet lang bespreekbaar in kerkelijke kringen. In de kerken werd het onderwerp ‘seksueel misbruik’ pas in de jaren 80 voor het eerst echt aan de orde gesteld. Onder invloed van de opkomende vrouwenbeweging in het kerkelijk landschap nam de bewustwording rondom het thema toe en werd het onderwerp bespreekbaar gemaakt.¹¹

Zo ontstond vanuit initiatief van Joke Kappner in 1989 de kerkelijke initiatiefgroep tegen Seksueel Misbruik in Pastorale Relaties (SMPR).¹² In 1999 stelde de Synode van de Samen op Weg-kerken dat de kerk altijd achter het slachtoffer moet staan: “Seksueel misbruik is zonde: kwaad in Gods ogen en onrecht tegen de medemens. De kerk dient onomwonden te kiezen voor slachtoffers.”¹³ Vanuit de Rooms-Katholieke Kerk werd het meldpunt Hulp & Recht opgericht, dat later Meldpunt Seksueel Misbruik Rooms-Katholieke Kerk is gaan heten.

In de afgelopen twee decennia is er ook toenemende media-aandacht voor misbruik in de kerk. Het gaat daarbij zowel om mannelijke als vrouwelijke slachtoffers, kinderen zowel als volwassenen. Zo neemt de ruimte voor benadeelden om met hun verhalen en ervaringen naar buiten te treden toe.

Toch is er statistisch gezien geen zekerheid te geven over de prevalentie van seksueel misbruik in Nederlandse kerken. Ondanks de toegenomen mogelijkheid om ervaringen te melden en hulp te krijgen, blijft het een (soms onhaalbaar) grote stap om dergelijke zaken aan het licht te brengen. SMPR gaat er dan ook vanuit dat er in Nederland jaarlijks meer incidenten plaatsvinden dan de circa 20 meldingen die per jaar gedaan worden.¹⁴ Amerikaans onderzoek spreekt van 2,1% van vrouwelijke kerkgangers die aangeven ooit seksueel benaderd te zijn door een pastor.¹⁵

Door de toenemende ruimte voor dit onderwerp verschenen er ook steeds meer boeken over seksueel misbruik in pastorale relaties. Gideon van Dam en Marjo Eitjes (1994) publiceerden als een van de eersten een Nederlands boek met ervaringsverhalen van benadeelden, plegers en partners van benadeelden en plegers.¹⁶ In 2004 bracht Sigrid Zomer haar ervaringsverhaal uit in de vorm van een boek.¹⁷

In de Protestantse Kerk bleef men zich ook op beleidsniveau bezighouden met het onderwerp ‘seksueel misbruik in pastorale relaties’. In 2006 verscheen het ‘Protocol voor gemeenten die geconfronteerd worden met (seksueel) misbruik in pastorale en gezagsrelaties’, voor

¹¹ Zie bijvoorbeeld: Movisie en Rutgers, “Seksuele grensoverschrijding en seksueel geweld”, 2015, https://www.rutgers.nl/sites/rutgersnl/files/Whitepaper_Seksuele_grensoverschrijding_en_seksueel_geweld_Rutgers_Movisie.pdf, 2.

¹² Christiane Van den Berg-Seiffert, *Ik sta erbuiten - maar ik sta wel te kijken* (Zoetermeer: Boekencentrum Academic, 2015), 85-86.

¹³ Zie Protestantse Kerk, “Seksueel misbruik in pastorale relaties,” <http://www.protestantsekerk.nl/geroepen-tot/pastoraat/kerk-en-misbruik> (accessed 15-6-2017).

¹⁴ Van den Berg, *Ik sta erbuiten*, 92.

¹⁵ *Ibid.*, 92.

¹⁶ Van Dam en Eitjes, *Een pastor moet je toch kunnen vertrouwen!*

¹⁷ Sigrid Zomer, *Tot ik weer vliegen kon... een verhaal van seksueel misbruik door een pastor* (Kampen: Kok, 2004).

ambtsdragers die geconfronteerd worden met (mogelijk) misbruik in hun gemeente.¹⁸ In aanvulling op dit protocol werd door de Generale Synode in november 2011 de notitie ‘Het ambt na een tuchtmaatregel – Daderbeleid van de Protestantse Kerk in Nederland na veroordeling voor seksueel misbruik in pastorale relaties’ aangenomen.¹⁹ Deze notitie beschrijft het daderbeleid van de Protestantse Kerk na veroordeling door het Regionale of Generale College voor het Opzicht.²⁰ Ter verdere aanvulling en concrete uitwerking daarvan werd in 2014 een ‘Nota protocollen daderbeleid’ aangenomen.²¹

Stand van zaken in de wetenschap

Een wetenschappelijk onderzoek staat nooit op zichzelf en laat zich altijd informeren door onderzoeken die op dat specifieke gebied al gedaan zijn. Voor mijn onderzoek zijn daarvoor vooral de onderzoeken van Ruard Ganzevoort & Alexander Veerman (2000), Alexander Veerman (2005) en Christiane van den Berg (2015) van belang.²² Verdere van belang zijnde publicaties rondom dit thema zijn grotendeels verzameld en terug te vinden in de online bibliografie van het Faith Trust Institute, opgericht door rev. Dr. Marie M. Fortune.²³ Deze bibliografie heeft in maart 2017 de dertigste revisie ondergaan en is verdeeld in verschillende categorieën.²⁴

Over seksueel misbruik in de kerk werd pas vanaf het einde van de jaren 80 gesproken en gepubliceerd.²⁵ Dit sloot aan bij de toenemende ruimte in de kerk om hierover te praten (zie: ‘Stand van zaken in de kerk’). Vooral in de jaren 90 verscheen er veel literatuur rondom dit onderwerp, met name betreffende gevallen waarbij de benadeelden volwassen vrouwen waren.²⁶ Nadat er vanaf 2002 steeds meer zaken aan het licht kwamen van jongens die in de Rooms-Katholieke Kerk misbruikt waren, richtte de literatuur zich toenemend op misbruik van minderjarigen.²⁷

De hierboven beschreven ontwikkelingen vonden grotendeels plaats in de Verenigde Staten. In Nederland verscheen in 1997 de doctoraalscriptie van Anneke Dekkers-Dubbeldam, *Van overspel tot misbruik: seksueel misbruik in pastorale relaties*. Dit onderzoek is de voorloper

¹⁸ Protestantse Kerk, “Protocol voor gemeenten die geconfronteerd worden met (seksueel) misbruik in pastorale en gezagsrelaties”, 2006, <https://www.protestantsekerk.nl/download/CAwdEAwUUkNGXUU=&inline=0>.

¹⁹ Protestantse Kerk (Generale Synode), “Het ambt na een tuchtmaatregel”, 2011, <https://www.protestantsekerk.nl/download/CAwdEAwUUkdKWg==&inline=0>.

²⁰ Zie Protestantse Kerk, “Seksueel misbruik in pastorale relaties,” <http://www.protestantsekerk.nl/geroepen-tot/pastoraat/kerk-en-misbruik> (accessed 15-6-2017).

²¹ Protestantse Kerk (Generale Synode), “Nota protocollen daderbeleid”, 2014, <https://www.protestantsekerk.nl/download/CAwdEAwUUkNGXUM=&inline=0> (accessed 17-7-2017).

²² R. Ganzevoort en Alexander L. Veerman, *Geschonden lichaam* (Zoetermeer: Boekencentrum Uitgevers, 2000); Alexander L. Veerman, *Ontredderd - het proces in de kerkenraad als de predikant seksueel misbruik heeft gepleegd* (Zoetermeer: Boekencentrum Uitgevers, 2005); Van den Berg-Seiffert, *Ik sta erbuiten - maar ik sta wel te kijken*.

²³ Zie <http://www.faithtrustinstitute.org/about-us/history> (accessed 15-6-2017).

²⁴ Zie <http://www.faithtrustinstitute.org/resources/bibliographies/clergy-sexual-abuse> (accessed 15-6-2017).

²⁵ Van den Berg, *Ik sta erbuiten*, 83.

²⁶ Cf. *ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 84.

van de hierboven genoemde onderzoeken van Ganzevoort & Veerman, Veerman en Van den Berg.²⁸

Veerman (2005) richt zich in zijn onderzoek op het proces dat zich in de kerkenraad afspeelt wanneer aan het licht komt dat een pastor een gemeentelid seksueel misbruikt heeft. Van belang is het onderscheid dat Veerman aantoont tussen de gebruikte discoursen in een dergelijke situatie: hij spreekt van een ‘romantisch discours’ enerzijds en een ‘machtsdiscours’ anderzijds.²⁹ Bij het romantisch discours wordt het misbruik voornamelijk in het kader van overspel geplaast, waarbij pastor en pastorant in gelijke mate schuld hebben. Binnen het machtsdiscours wordt de machtsongelijkheid tussen pastor en pastorant benadrukt, waarbij gesproken wordt van (machts)misbruik en waarbij de verantwoordelijkheid voor het gebeure bij de pastor ligt. Veerman noemt nog drie andere discoursen. In de praktijk blijkt dat al deze discoursen dikwijls door elkaar gebruikt worden.

Het onderscheid tussen de twee meest voorkomende discoursen (romantisch discours en machtsdiscours) wordt grotendeels overgenomen door Ganzevoort en Van den Berg.³⁰ Het onderzoek van Ganzevoort wil een pastorale handreiking zijn bij seksueel misbruik in de gemeente, bedoeld voor alle betrokkenen (dat wil zeggen: de hele gemeente). In dit onderzoek komt bij uitstek naar voren hoe ingewikkeld de dynamiek in een gemeente bij een dergelijke situatie is. Op dit inzicht bouwt Van den Berg in haar onderzoek voort. Vernieuwend is daarbij dat zij niet voornamelijk over, maar mét primaire slachtoffers spreekt en hun ervaringsverhalen een belangrijke rol geeft in haar onderzoek.

Mijn eigen onderzoek bouwt voort op de inzichten die in de hierboven genoemde onderzoeken opgedaan zijn. Tegelijkertijd voegt het daaraan toe dat het thema ‘vergeving’ theologisch doordacht en vanuit feministisch-theologische invalshoek benaderd wordt (zie ook ‘Doelstelling’).

§ 1.3 ‘Bevrijdend’ spreken over vergiving

In dit onderzoek wordt gezocht naar een wijze van spreken over vergiving die bevrijdend is voor benadeelden. Wat wordt daarmee bedoeld?

Bevrijdend

‘Bevrijdend’ betekent allereerst het tegenovergestelde van ‘onderdrukkend.’ Uit de huidige praktijkervaring van SMPR is met betrekking tot het spreken over vergiving gebleken dat benadeelden dit vaak als ‘druk’ of ‘onderdrukkend’ ervaren – hetzij vanuit de kerkgemeenschap, hetzij vanuit de pleger, hetzij vanuit anderen uit de omgeving. Daarmee wordt het spreken over vergiving – hoe goed bedoeld vaak ook – door de benadeelden als extra belasting ervaren in hun verwerkingsproces. Dat wil niet meteen zeggen dat het idee van vergiving daarmee voor hen afgedaan heeft. Uit interviews met benadeelden is gebleken dat zij

²⁸ Begin 2017 promoveerde A. Balk-Van Rossum aan de Vrije Universiteit Amsterdam op het onderwerp rondom dezelfde thematiek” ‘De rol van godsbeelden in de levensverhalen van vrouwen met een incestervaring’. Deze thematiek raakt echter slechts zijdelings aan dit onderzoek en zal daarom verder niet uitgebreid besproken worden.

²⁹ Zie Veerman, *Ontredderd*, 223-227.

³⁰ Cf. ook Van den Berg, *Ik sta erbuiten*, 91.

in de meeste gevallen wel degelijk de wens hebben om te vergeven, maar dat zij dit desondanks door diverse omstandigheden niet kunnen of willen.

Met het onderzoeken van de mogelijkheid om bevrijdend over vergeving te spreken, kiest dit onderzoek nadrukkelijk voor het perspectief en belang van de benadeelde. Het belang van de kerkgemeenschap, de pleger en eventuele andere betrokkenen wordt daarbij grotendeels buiten beschouwing gelaten. Gaandeweg het onderzoek is echter ook gebleken dat deze afbakening niet zo sec te maken is: belangen van benadeelden zijn vaak verstrengeld met of beïnvloed door belangen van de kerkgemeenschap, andere betrokkenen of de pleger. Het belang van de benadeelde kan dus samenvallen met belangen van anderen. Waar mogelijk wordt in dit onderzoek onderscheid gemaakt tussen de verschillende belanghebbenden en waar dit mogelijk is, staat het belang van de benadeelde voorop.

Dit onderzoek kiest ook nadrukkelijk voor de feministische theologie als invalshoek, omdat deze theologie thema's als onderdrukking en bevrijding aan de orde stelt en daarbij voor het vaak gemarginaliseerde, vrouwelijke perspectief kiest. Feministische theologie heeft meer dan andere (bevrijdings)theologie aandacht voor hegemonie en marginalisering op basis van genderrollen. Lisa Isherwood en Dorothea McEwan merken dan ook op dat alle theologie geworteld is in een patriarchale cultuur en verbonden is met de aannames en machtsverhoudingen die daarvan uitgaan. Zo hebben genderrollen en hegemonieën die in de maatschappij vastgelegd worden en de boventoon voeren ook hun uitwerking in de theologie. Daarom is het van belang om in de feministische theologie de ervaring van vrouwen centraal te stellen – juist omdat deze, aldus Isherwood en McEwan, in de theologie (en in de patriarchale samenleving) nooit voldoende aandacht heeft gekregen: “(...) in most religious traditions, women do not feel equal and valued.”³¹ De wijze van spreken in culturele, kerkelijke en academische context doet er daarom toe: “language has a strong agenda”, en Isherwood en McEwan wijzen erop dat vrouwen juist door middel van taal (te) vaak onzichtbaar gemaakt worden.³² In de Westerse cultuur prevaleert in de taal een “stereotyped view of human nature in which male is the ‘norm’,” en dit werkt door in de Westerse theologie.³³

Dat taal en machtsverhoudingen ook in het spreken over vergeving een rol spelen, zal verderop in dit onderzoek blijken (zie hoofdstuk III). Verschillende feministisch-theologische auteurs bieden een bewustwording daarvan en tevens een theoretisch framework waarmee deze ervaringen onderzocht, geordend en waar nodig bekritiseerd kunnen worden. Ook inzichten uit de feministische filosofie zullen hiervoor behulpzaam blijken te zijn.

Vergeving

Uiteraard is het ook van belang om vast te stellen wat er in dit onderzoek onder het begrip ‘vergeving’ verstaan wordt. Daartoe wordt de volgende werkdefinitie gehanteerd:

Vergeving ‘is’ een continuerende daad (of: serie van daden) waarmee de schuld van de pleger erkend wordt en, met inachtneming van herstel van recht, afgezien wordt van het recht op wraak of vergelding jegens de pleger.

³¹ Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 11.

³² *Ibid.*, 94.

³³ *Ibid.*, 96.

Zoals uit zowel de literatuur alsook uit de resultaten van het empirisch onderzoek zal blijken, bestaan er veel verschillende invullingen van het begrip ‘vergeving’. Sterker nog: een overzicht van wat vergeving betekent en betekend heeft in de geschiedenis van de theologie (laat staan de psychologie of filosofie) zou onderwerp genoeg zijn voor nog een masterthesis. Bovendien merkt Ganzevoort terecht op: “Het lijkt me zinvol om eerst maar eens te zeggen dat vergeving niet iets *is*. [...] Voor de één impliceert vergeving een herstel van de relatie; voor de ander is het bijna synoniem met verwerking van het leed.”³⁴

Toch moet aan de start van deze thesis een definitie van vergeving gegeven worden, al is het maar (met Ganzevoort) een werkdefinitie: “meer een strategie dan een beschrijving van een feitelijk fenomeen. De vraag is niet wat vergeving *is*, maar wat er *gebeurt* wanneer het woord vergeving wordt gebruikt.”³⁵

In zijn werkdefinitie ziet Ganzevoort vergeving als “het erkennen van de schuld van de dader en het afzien van het recht op wraak of vergelding.”³⁶ Bakema vult daarbij aan dat er tevens sprake moet zijn van “herstel van recht” om tot een volledige definitie te kunnen komen.³⁷

Andere mogelijke definities van vergeving luiden:

“Forgiveness is a social, political, and psychospiritual leap out of the past toward the future. It is a passage through obsessions with wrongs done. Even in small ways, it is a radical political act because it is the work of justice-love.”³⁸

“Forgiveness is held to be a moral, and therefore at least partially deliberative action or set of actions, which functions as a remedy in responding to blame or condemnation, releasing offenders from the fullness of their blameworthiness, in relational contexts which therefore require considerations of power between relata.”³⁹

Uit de bovenstaande definities – die in meer of mindere mate terug te vinden zijn in mijn eigen, hierboven gegeven werkdefinitie – blijkt al de veelheid aan aspecten die met het begrip ‘vergeving’ meekomt. Voor dit inleidende hoofdstuk voert het te ver om hier uitgebreid op in te gaan. In hoofdstuk III zal het begrip ‘vergeving’ vanuit de feministische theologie nader besproken worden.

Met vergeving komen ook al gauw andere begrippen mee: ‘verzoening’, ‘schuld’, ‘recht’... Hoe verhouden bijvoorbeeld vergeving en verzoening zich tot elkaar? Welke rol speelt de vraag naar schuld als het om vergeving gaat? Vergelijkbaar met de belangen die in een zaak van misbruik in een pastorale relatie verstrengeld kunnen zijn, zijn ook deze begrippen soms maar lastig van elkaar te scheiden, zo zal blijken uit dit onderzoek. De hoofdvraag van deze thesis richt zich op ‘vergeving’ en daar poogt zij ook telkens weer naar terug te keren als zijnde de rode draad. Dit betekent dat begrippen als ‘verzoening’, ‘schuld’ en ‘recht’ wel aan bod zullen

³⁴ R. Ganzevoort, “Vergeving moet. Maar het maakt wel uit hoe,” in *Vergeving als opgave - Psychologische realiteit of onmogelijk ideaal?* (Tilburg: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid, 2003), 21.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, 27.

³⁷ Martine Bakema, “Vergeving en exoneratie. Werken aan het helen van relaties, als heil voor heden en toekomst.”, in *Uit betrouwbare bronnen. De pastorale praktijk vanuit contextuele optiek* (Zoetermeer: Meinema, 2007), 148.

³⁸ Carter Heyward, in: M.F Arms, “When Forgiveness Is Not the Issue in Forgiveness: Religious Complicity in Abuse and Privatized Forgiveness,” *Journal of Religion & Abuse* 4, no. 4 (2003): 111.

³⁹ Kathryn J. Norlock, *Forgiveness from a Feminist Perspective* (Lanham, MD: Lexington Books, 2011), 2.

komen voor zover zij naar voren komen in verband met de vraag naar vergeving, maar dat zij niet de hoofdzakelijke focus van het onderzoek vormen.

§ 1.4 Wat wil dit onderzoek bereiken?

Probleemstelling en aanpak

De hoofdvraag voor dit onderzoek luidt: “In hoeverre is een voor benadeelden bevrijdende wijze van spreken over vergeving mogelijk in de context van seksueel misbruik in pastorale relaties?”

Bijbehorende sub-vragen die daarbij aan bod zullen komen, zijn:

- Wat is het huidige probleem met vergeving bij seksueel misbruik in pastorale relaties?
- Wat wordt met een ‘voor benadeelden bevrijdende wijze’ bedoeld en in hoeverre is hier behoefte aan?
- Hoe kan een feministisch-theologische notie van vergeving eruitzien en wat draagt deze bij aan een bevrijdende wijze van spreken over vergeving?
- Onder welke voorwaarden kan vergeving mogelijk bevrijdend zijn?
- Tot welke systematisch-theologische visie op vergeving, die steunend kan zijn voor benadeelden van seksueel misbruik in pastorale relaties, leidt dit?

De eerste twee sub-vragen zijn reeds in dit hoofdstuk aan bod gekomen. In hoofdstuk II worden de gebruikte methodes en methodologie toegelicht – hier is een apart hoofdstuk voor gereserveerd vanwege de complexiteit van het bij elkaar brengen van verschillende onderzoeksmethodes. In hoofdstuk III komt de sub-vraag betreffende de feministisch-theologische notie van vergeving aan bod als verschillende (feministische) auteurs besproken worden en op basis daarvan drie globale visies op vergeving onderscheiden worden. In hoofdstuk IV worden de empirische data geanalyseerd, op basis waarvan mogelijke voorwaarden voor (het spreken over) vergeving geformuleerd worden (sub-vraag 4). De hieruit volgende conclusies zullen in hoofdstuk V besproken worden, waarbij gepoogd wordt een antwoord te geven op de hoofdvraag en daarmee ook op sub-vraag 5.

Afbakening

Het hoofdonderwerp van dit onderzoek is vergeving. Uit de verkenning van het begrip ‘vergeving’ bleek al dat dit begrip zelden losstaat van zaken als verzoening, schuld, recht, e.d. Deze begrippen spelen wel mee in dit onderzoek, maar alleen in relatie tot de onderzoeksvraag (met de focus op vergeving) en niet als op zichzelf onderzochte begrippen. Deze keuze is gemaakt vanwege het beperkte kader van een masterthesis en vanuit de keuze voor het perspectief van de benadeelde – een perspectief dat ook bij SMPR vooropstaat en waartoe in de Protestantse Kerk synodaal besloten is.⁴⁰

⁴⁰ “De kerk dient onomwonden te kiezen voor slachtoffers,” zie: <http://www.protestantsekerk.nl/geroepen-tot/pastoraat/kerk-en-misbruik>.

Eerder is er onderzoek gedaan naar de rol van/dynamiek in de gemeente rondom seksueel misbruik in pastorale relaties.⁴¹ Mijn eigen onderzoek neemt de context van de gemeente en de pleger wel mee, maar ‘zoomt’ als het ware nog verder in op het perspectief van de benadeelde. Hoe beleeft zij de vraag naar vergeving, welke betekenis kent zij eraan toe?⁴² En wat is daar theologisch over te zeggen?

Om de ervaringen van de benadeelden theologisch te kunnen duiden en in een bredere context te kunnen plaatsen, neem ik ook deel aan een gezamenlijk gesprek met vertrouwenspersonen en gemeentebegeleiders van SMPR over het thema ‘vergeving en verzoening’ (zie ook hoofdstuk II). De expertise die gemeentebegeleiders en vertrouwenspersonen over dit onderwerp hebben, kan helpen mijn analyse aan te scherpen en waar nodig te bevragen. Tegelijkertijd kan mijn inbreng aan de hand van dit onderzoek een – hopelijk – frisse blik op een voor SMPR lastig vraagstuk werpen.

Het onderwerp ‘vergeving’ komt niet alleen in de theologie, maar ook in de psychologie, filosofie en recenter ontstane studies zoals *trauma studies* aan bod. Een vraag als “Wat betekent vergeving voor jou?” kan immers vanuit veel verschillende invalshoeken beantwoord worden. Het voert voor de omvang van dit onderzoek te ver om uitgebreid in te gaan op alle sociaalwetenschappelijke studies die gedaan zijn rondom vergeving, seksueel misbruik en trauma. Datzelfde geldt voor studies omtrent de verhouding tussen theologie en psychologie en/of theologie en filosofie. Daar waar gebruik gemaakt wordt van inzichten vanuit andere wetenschappelijke werkvelden zal dit vermeld worden.

Doelstelling

De doelstelling van dit onderzoek is tweeledig. Zij poogt:

- enerzijds te komen tot een systematisch-theologische visie op vergeving in de context van seksueel misbruik in pastorale relaties, vanuit een feministisch-theologisch perspectief
- anderzijds aan te tonen wat de relevantie van deze visie kan zijn voor SMPR en degenen die in de praktijk de benadeelden begeleiden.

Op deze wijze sluit het onderzoek aan bij eerdere studies (m.n. Christiane van den Berg-Seiffert, Ruard Ganzevoort, Alexander Veerman). Tegelijkertijd licht zij het aspect ‘vergeving’ daaruit, omdat uit de praktijk gebleken is dat hierover in de huidige situatie nog onvoldoende doordenking bestaat.

Dit onderzoek is enerzijds evaluatief (en daarin normatief) en anderzijds ook gedeeltelijk generatief: het poogt te komen tot een aanbeveling voor een aangepaste denk- en (s)preekwijze

⁴¹ Zie verderop: o.a. door Christiane van den Berg, Ruard Ganzevoort en Alexander Veerman.

⁴² In mijn onderzoek wordt de pleger met ‘hij’ en de benadeelde met ‘zij’ aangeduid, omdat in dit onderzoek alle benadeelden vrouwelijk en alle plegers mannelijk zijn. Dit is geen geheel representatieve weergave van de werkelijkheid, cf. Van den Berg (2016), 11; Ganzevoort (2000), 22. Wel kan gezegd worden dat in ongeveer 90% van de gemelde gevallen van seksueel misbruik de pleger een man is – hoewel ook deze cijfers in twijfel getrokken kunnen worden, cf. Ganzevoort, 22. Ook het merendeel van de benadeelden dat zich bij SMPR meldt, is vrouw.

over vergeving in de kerkelijke wereld.⁴³ Disciplinair gezien begeeft dit onderzoek zich in een grensgebied tussen de praktische en de systematische theologie. Waarom voor deze aanpak gekozen is en wat dit voor het onderzoek betekent, zal in het volgende hoofdstuk toegelicht worden.

⁴³ Cf. de indeling van Ritchie en Lewis in functies van een onderzoek: ‘contextual’, ‘explanatory’, ‘evaluative’, ‘generative’. In: John Swinton en Harriet Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, 2de ed. (London: SCM Press, 2016), 49.

II. Methodes & methodologie: een onderzoek in ‘grensland’

Een onderzoek in het vakgebied van de systematische theologie heeft niet noodzakelijkerwijs veel te maken met empirisch onderzoek: vaak is systematisch-theologisch onderzoek voornamelijk op literatuurstudie gebaseerd. Dat is in mijn onderzoek anders en daarmee begeeft het zich in ‘grensland’.⁴⁴ Dit heeft met het onderwerp van het onderzoek te maken: het gaat immers om grensoverschrijdend gedrag en om grenzen aan het gebruik van het begrip ‘vergeving’. Maar ook wat betreft methodes en methodologie is het beeld van het grensland passend. Zoals Van den Berg treffend opmerkt: “Wij trekken door een landschap dat wij niet kennen en dat wij niet van tevoren kunnen overzien. Wat wij zien, zien wij vanuit ons eigen beperkte perspectief. Wij missen niet alleen een *God’s eye view*, maar ook een gedetailleerde plattegrond van het gebied.”⁴⁵

Een plattegrond kan slechts nadien getekend worden, wanneer men het betreffende gebied uitgebreid onderzocht of bezocht heeft. Daarom geldt voor dit onderzoek ook wat Paul Tillich in zijn *Systematic Theology* schrijft: “Every methodological reflection is abstracted from the cognitive work in which one actually engages. Methodological awareness always follows the application of a method; it never precedes it.”⁴⁶ Ook daarmee begeeft mijn onderzoek zich in grensland. Het trekt voortdurend heen en weer tussen uitvoerende methodes en reflexieve methodologie. Praktijk en theorie informeren en beïnvloeden elkaar continu.

Dat ontslaat een onderzoek en een onderzoeker echter niet van de plicht een solide beschrijving van methodes en methodologie te geven, evenals een ethische reflectie op de eigen positie van de onderzoeker.⁴⁷ Ook in grensland zijn er grenzen – en daarmee moet wederom gesteld worden dat dit onderzoek zich binnen een duidelijk kader afspeelt: “De verantwoordelijkheid van de pastor voor het waarborgen van de veiligheid van de pastorale relatie vormt het kader waarbinnen dit onderzoek staat.”⁴⁸ Binnen dit kader worden in dit hoofdstuk de gebruikte methodes beschreven, met de bijbehorende methodologische reflectie en verantwoording.

§ 2.1 Literatuurstudie

Om een overzicht van de context van dit onderzoek te krijgen en de verbinding met de traditie te leggen, wordt in dit onderzoek een uitgebreide literatuurstudie gedaan. Daarbij gaat het zowel om sociaalwetenschappelijke literatuur met vaak een praktisch-theologische oriëntatie aangaande methodologie en het opzetten van een kwalitatief onderzoek, alsook om theologische teksten omtrent het thema ‘vergeving’.

⁴⁴ Deze uitdrukking ‘leen’ ik van het onderzoek van Christiane van den Berg-Seiffert, zij neemt het over van o.a. Clandinin & Rosiek. Zie Van den Berg-Seiffert, *Ik sta erbuiten*, 125-128.

⁴⁵ *Ibid.*, 127.

⁴⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 8.

⁴⁷ Methodische en methodologische reflectie en uiteenzetting maken deel uit van dit hoofdstuk. De ethische reflectie is te vinden op pagina 59-60.

⁴⁸ Van den Berg-Seiffert, *Ik sta erbuiten*, 91.

Selectie

In de gekozen literatuur is onderscheid te maken tussen een vooraf vastgestelde leeslijst en literatuur die er in de loop van het onderzoek bijgekomen is. De leeslijst is in samenspraak met de eerste begeleider, prof. dr. Zorgdrager, opgesteld en beslaat circa 1200 pagina's. Inhoudelijk is daarbij onderscheid te maken tussen theologische literatuur over vergeving en feministisch-theologische literatuur, gefocust op geweld, trauma en misbruik. De gekozen auteurs variëren in kerkelijke en culturele achtergrond. In de selectie is enerzijds gezocht naar literatuur die de bevrijding van benadeelden vooropstelt (m.n. binnen de feministische theologie), anderzijds is ervoor gewaakt niet alleen literatuur te selecteren die aan dit 'plaatje' voldoet. Dit zou immers een al te eenzijdig beeld schetsen van hoe in de theologie over vergeving gedacht wordt. In de selectie van de literatuur is dus rekening gehouden met een variëteit aan (kerkelijke) achtergrond van auteurs en een variëteit aan visies op vergeving. Zodoende schetst de theologische literatuur een gevarieerd beeld van wat vergeving is of zou kunnen zijn. De sociaalwetenschappelijk georiënteerde literatuur helpt met name de empirische kant van dit onderzoek vorm te geven en hier adequaat op te reflecteren.

Een feministisch-theologisch perspectief

Als het gaat om seksueel misbruik in pastorale relaties is in dit onderzoek van meet af aan het perspectief van het slachtoffer en daarmee een praktische benadering in aanvulling op zorgvuldige systematische doordenking van belang. De keuze voor een feministisch-theologische benadering heeft ook met het kiezen van dit perspectief te maken:

“In short, by doing what theologians usually do – rethinking for themselves the meaning and organization of the cultural materials with which Christian theologians work – feminist theologians contest the cultural hegemony of patriarchal forms of theological discourse on the way to constructing new theologies for a new set of interpersonal relations, in which women are finally to be granted their full humanity.”⁴⁹

Zoals Kathryn Tanner terecht opmerkt, is er ook in de theologie sprake van dominante discoursen die veelal patriarchaal gekleurd zijn. Een 'tegenperspectief' zoals dat vanuit de feministische theologie gegeven wordt, kan ruimte bieden voor nieuwe interpretaties. Daarbij moet altijd de vraag naar de op handen zijnde belangen gesteld worden, want, zo stellen Serene Jones en Paul Lakeland terecht: “All [theological texts] are products of particular times and are designed to serve particular interests. The question, then, is: Whose interests will our theology serve?”⁵⁰

Een feministisch-theologisch perspectief biedt ook voordelen omdat het zich expliciet en interdisciplinair wil verbinden aan de huidige politieke, maatschappelijk en culturele context. Zo maakt Tanner bijvoorbeeld gebruik van moderne cultuurtheorieën (o.a. Gramsci en Foucault), die zij aan de feministische theologie verbindt. Deze is altijd ook politiek gekleurd, stelt Tanner, en door gebruik te maken van cultuurtheorieën kan de feministische theologie haar agenda beter en effectiever bepalen. Tanner wil de feministische theologie daarmee uit de

⁴⁹ Kathryn Tanner, “Social Theory Concerning the ‘New Social Movements’ and the Practice of Feminist Theology,” in *Horizons in Feminist Theology* (Minneapolis (MN): Fortress Press, 1997), 186-187.

⁵⁰ Serene Jones and Paul Lakeland, eds., *Constructive Theology - a Contemporary Approach to Classical Themes* (Minneapolis (MN): Fortress Press, 2005), 158.

marges halen en benadrukt het belang van “actively constructing resistance”, zodat zij meer doet dan slechts een oppositie-theologie vormen.⁵¹

Feministische theologie is verwant aan bevrijdingstheologie. Bevrijdingstheologie is in Zuid-Amerika ontstaan vanuit aandacht voor het gemarginaliseerd perspectief, met name dat van mensen die in armoede leven. Zowel bevrijdingstheologie als feministische theologie leggen nadruk op het belang van oog voor de context en ervaring als noodzakelijke bron voor theologie. Dat is bepalend voor de wijze van hermeneutiek die gebruikt wordt: “The fundamental hermeneutic starts from humanity, moves thence to God, and then from God back to humanity.”⁵² Net als voor feministische theologie geldt echter ook voor bevrijdingstheologie dat zij niet onder één noemer te brengen valt: zoals er verschillende soorten feministische theologie zijn, zijn er ook allerlei verschillende wijzen waarop bevrijdingstheologie bedreven en geleefd wordt. Dat laatste aspect is een van de vernieuwende denkwijzen uit de bevrijdingstheologie: er wordt niet gestreefd naar een (academisch) ideaal van objectiviteit, maar juist betrokkenheid en activisme staan voorop.⁵³ Hierin lijken feministische theologie en bevrijdingstheologie op elkaar. Er zijn echter ook verschillen: “Feminist theology is much more critical in its use of the bible, and issues of gender and race were not really part of the political profile of the earliest forms of liberation theology.”⁵⁴

In de huidige feministische theologie komen theologie en cultuur dus samen, speelt de vraag naar macht en belangen een grote rol en is er aandacht voor gemarginaliseerde perspectieven. Er wordt steeds minder gedacht dat theologie iets binnen-academisch is, de nadruk komt te liggen op de theologie van het geleefde leven: “Our production of theology, then, is as much ‘lived theology,’ constituted by the messiness of life, as is the lived faith and theology of those we consider ordinary believers. And both are places where the Divine may be discerned.”⁵⁵

§ 2.2 Empirisch onderzoek

Methodische keuze: kwalitatief vs. kwantitatief

Omdat dit onderzoek van meet af aan op de praktijk betrokken wil zijn, is ervoor gekozen om in gesprek te gaan met benadeelden van seksueel misbruik in pastorale relaties, dat wil zeggen mensen die dit in de rol van ‘slachtoffer’ meegemaakt hebben. Het gaat hierbij niet om een kwantitatieve analyse van de prevalentie of om een vaststelling van het problematisch-zijn van het begrip ‘vergeving’. Gegevens hieromtrent worden vanuit SMPR en de literatuurstudie aangenomen. Waar het in dit onderzoek om gaat, is de beleving van en betekenisgeving aan het begrip ‘vergeving’ in wat benadeelden hebben meegemaakt. Is hen gevraagd om te vergeven, willen zij vergeven, en zo ja: wie dan? Waarom? En welke rol speelt (of speelde) dit in het (geloofs)leven van de respondenten? Dergelijke vragen zijn van belang om de verbinding

⁵¹ Tanner, “Social Theory Concerning the ‘New Social Movements’ and the Practice of Feminist Theology,” 189.

⁵² Christopher Rowland, “Liberation Theology”, in *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, eds. John Webster, Kathryn Tanner, en Ian Torrance (Oxford: Oxford University Press, 2007), 635.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., 634.

⁵⁵ Mary Fulkerson, “Ethnography in Theology: A Work in Progress,” in *Lived Theology - New Perspectives on Method, Style, and Pedagogy*, eds. Charles Marsh, Peter Slade, en Sarah Azaransky (Oxford: Oxford University Press, 2016), 127.

tussen praktijk en literatuur te kunnen blijven leggen, om van een theologische doordenking ook ‘lived theology’ te kunnen maken.

Kwalitatief interviewen

Voor de opzet van de kwalitatieve interviews met de respondenten is het boek van Jeanine Evers instructief geweest.⁵⁶ Omdat ik als theologisch onderzoeker geen ervaring had met dergelijke interviews bij het begin van dit onderzoek heb ik ervoor gekozen dit boek vooraf te lezen en daarmee mijn ideeën rondom de opzet en uitvoering van de interviews te vormen. Evers wijst er allereerst op dat bij kwalitatief onderzoek een cirkelbeweging nodig is: het ‘lezen en herlezen’ van het gehoorde blijft belangrijk, evenals de bereidheid bij de onderzoeker om zelf te (blijven) leren.⁵⁷ Daarbij kan het zijn dat de vragen die gesteld worden in de loop van het onderzoekstraject bijgesteld moeten worden.⁵⁸

Niet alleen het openstaan voor inbreng vanuit de respondenten, maar ook het onderkennen van de eigen vooronderstellingen en voorkeurswerkwijzen van de onderzoeker zijn van belang.⁵⁹ Doordat er voor dit onderzoek voorafgaand aan de interviews al ruimschoots literatuuronderzoek gedaan is, zijn er op basis daarvan – en op basis van de eigen ‘voormeningen’ – al allerlei vooronderstellingen bij het uitvoeren van de interviews. Sommige daarvan moesten getoetst worden in de interviews, andere moesten juist buitenspel gezet worden voordat de interviewvragen geformuleerd werden. Het is voor de onderzoeker bovendien zinvol om zich te blijven realiseren dat er in de te voeren interviews verschillende belangen meespelen (al dan niet op de achtergrond). In dit geval zou het daarbij kunnen gaan om:

- het belang van SMPR dat dit onderzoek iets oplevert met betrekking tot het thema ‘vergeving’;
- het (daarmee samenhangende) belang van de onderzoeker om het interview te laten ‘slagen’;
- het belang van de respondenten om hun verhaal en visie te kunnen delen.

Naast het identificeren van diverse belangen die meespelen in een gesprek is ook het ‘rapport’ van belang, de term die aanduidt: “de vertrouwensrelatie die tussen jou en de respondent ontstaat.”⁶⁰ Om deze vertrouwensrelatie op te bouwen en om dit in het gesprek te waarborgen is een aantal voorzorgsmaatregelen genomen bij de benadering van de respondenten.

⁵⁶ Jeanine Evers, *Kwalitatief interviewen: kunst én kunde*, 2de ed. (Amsterdam: Boom Lemma uitgevers, 2015).

⁵⁷ Evers, *Kwalitatief interviewen*, 7-8. Zie ook de ‘skill learning cycle’, blz. 37-38.

⁵⁸ *Ibid.*, 18. Hier is in dit onderzoek rekening mee gehouden door minimaal 1 dag tijd tussen de geplande interviews te laten. Het gaat echter wel om een klein aantal interviews (3) die in een korte tijdsperiode worden uitgevoerd (2 weken) in verband met de beschikbaarheid van de respondenten. Om de interviews wel met elkaar te kunnen vergelijken, is het dus van belang dat de interviewtopics gelijk blijven, al kan de precieze formulering van de vragen wellicht wat verschillen.

⁵⁹ *Ibid.*, 27-28.

⁶⁰ *Ibid.*, 51.

Benadering van respondenten

Voor dit onderzoek zijn drie benadeelden geïnterviewd volgens de kwalitatieve methode. In dit onderzoek wordt voor de definitie van kwalitatief interview de beschrijving van Evers gebruikt:

“Een kwalitatief interview is een vorm van informatieverzameling, waarbij de interviewer één of meerdere respondenten bevaart op grond van een onderzoeksvraagstelling. Daarbij geeft de interviewer aan de respondenten ruimte voor uitweiding – in hun eigen woorden – over de door hen ervaren feiten, hun beleving, betekeningverlening en nuanceringen met betrekking tot het onderwerp van onderzoek en eventuele effecten daarvan op hun leven.”⁶¹

Kwalitatieve interviews worden ook wel als diepte-interviews omschreven. Charmaz & Belgrave definiëren dit als volgt: “In-depth interviewing provides an open-ended, detailed exploration of an aspect of life in which the interviewee has substantial experience and, often, considerable insight.”⁶² Omdat deze kwalitatieve wijze van interviewen bij uitstek ruimte laat voor uitweiding door de respondent is het een vorm van interviewen die meestal veel tijd in beslag neemt, zowel in de uitvoering als ook in de uitwerking en analyse. Daarom is er in dit onderzoek voor gekozen om in totaal drie individuele interviews te houden. Daarmee is het empirisch onderzoek in alle opzichten meer exemplarisch en oriënterend dan representatief. Toch is er binnen de grens van drie gesprekken gepoogd om het representatieve karakter zo veel mogelijk te waarborgen.

De drie respondenten zijn geselecteerd op basis van een aantal criteria. Zij moesten al de volwassen leeftijd bereikt hebben ten tijde van het plaatsvinden van het misbruik. Bovendien moesten zij niet eerder meegewerkt hebben aan een onderzoek rondom dit thema (bijvoorbeeld het onderzoek van Christiane van den Berg-Seiffert). Dit criterium werd opgesteld om de respondenten niet te overvragen en eventuele vooronderstellingen of verwachtingen bij hen op basis van het eerdere onderzoek de uitkomsten niet te laten vertroebelen. Omdat het echter niet gemakkelijk bleek om onderzoeksparticipanten te vinden die aan deze criteria voldeden, zijn er verder weinig andere criteria opgesteld. Bij de selectie van respondenten is daarmee sprake van wat Swinton en Mowat ‘opportunistic sampling’ noemen: “[it] implies that the sample is taken from people who are around at the time and who have some relationship to the research question.”⁶³ Een verrassende uitkomst hierbij was de variëteit in kerkelijke achtergrond. De respondenten zijn hier niet op geselecteerd maar bleken wel alle drie een andere kerkelijke achtergrond te hebben. Dit sluit aan bij het interkerkelijke aspect van SMPR. Ook bleek de leeftijds categorie van de respondenten vergelijkbaar: zij zijn tussen de 40 en 50 jaar oud.

Voor de initiële benadering van de respondenten werd gebruik gemaakt van een ‘gatekeeper’, Sigrid Zomer.⁶⁴ Zij heeft als ervaringsdeskundige nauwe banden met SMPR en veel contacten met andere benadeelden.⁶⁵ Doordat Sigrid als gatekeeper, dat wil zeggen tussenpersoon, functioneerde in het benaderen van de beoogde respondenten werd hun privacy gewaarborgd tot het moment dat zij zelf contact met mij opnamen om hun deelname aan het onderzoek te bevestigen.

⁶¹ Ibid., 35.

⁶² Charmaz & Belgrave (2012), in: *ibid.*, 34.

⁶³ Swinton en Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, 65.

⁶⁴ Cf. de beschrijving van de poortwachter, in: Evers, *Kwalitatief interviewen*, 53.

⁶⁵ Zie ook: <http://sigridzomer.webs.com/>.

Aan de beoogde respondenten werd door de gatekeeper een e-mail gestuurd die in onderling overleg opgesteld is.⁶⁶ Er werden in eerste instantie drie respondenten benaderd. Twee hiervan zeiden na enige aarzeling hun medewerking toe. Een derde respondent gaf aan niet te willen meewerken. Een vierde respondent die werd benaderd gaf aanvankelijk aan via een interview per e-mail wel te willen meewerken. Nadere toelichting bij de vorm van het beoogde interview zorgde ervoor dat zij bereid was om mee te werken aan een ‘live’ interview.

De respondenten kregen een week voorafgaande aan het interview de vragen en een toelichting bij de gang van zaken tijdens het interview toegestuurd. Hierin werd ook de beoogde geluidsopname van het gesprek genoemd – dit in tegenstelling tot de aanpak van Evers, die ervoor kiest om de geluidsopname pas bij aanvang van het interview te noemen.⁶⁷ In dit onderzoek is er nadrukkelijk voor gekozen om de respondenten hiervan vooraf op de hoogte te stellen, zodat zij zich aan het begin van het gesprek niet overvallen zouden voelen. Hierdoor zou de kans op instemming met een opname mogelijk afgenomen zijn, en dat zou de nauwkeurigheid van het onderzoek te veel geschaad hebben. In de informatie die de respondenten vooraf kregen, werd benadrukt dat zij mij met vragen of twijfels vooraf nog konden e-mailen of bellen. Met één van de respondenten heb ik diverse telefonische gesprekken gevoerd ter kennismaking en afstemming van praktische zaken.

Naast de kwalitatieve interviews die met de respondenten gevoerd zijn, waren ook kwalitatieve interviews met vertrouwenspersonen van SMPR beoogd. Dit bleek echter qua tijdsinvestering binnen het kader van dit onderzoek niet mogelijk te zijn. Daarom is ervoor gekozen om deel te nemen aan een gemeenschappelijke bijeenkomst van vertrouwenspersonen en gemeentebegeleiders over een door SMPR opgestelde notitie ‘vergeving en verzoening’, bedoeld om het gesprek over deze thema’s op gang te brengen.⁶⁸ Aan deze bijeenkomst nam ik nadrukkelijk als onderzoeker en toehoorder deel: gedurende het gesprek maakte ik aantekeningen en een geluidsopname. Aan het eind van de bijeenkomst was er voor mij gelegenheid om een aantal vragen te stellen, die enerzijds mijn onderzoek toelichtten en anderzijds het gesprek nog eens verdiepten. Op deze wijze werd mijn deelname aan dit gesprek voor zowel SMPR als ook voor dit onderzoek nuttig.

Theologisch?

De hierboven beschreven onderzoeksmethode is niet uitsluitend theologisch en misschien wel eerder algemeen sociaalwetenschappelijk te noemen. Wordt dit dan niet eerder een sociaalwetenschappelijk onderzoek? Met andere woorden: hoe ziet de theologische fundering onder dit onderzoek eruit?

Theologie als ‘lived theology’, als studie en (geloofs)doordenking van het geleefde leven – dat is wat dit onderzoek voorstaat. Met Paul Tillich definieer ik theologie als, “the methodical interpretation of the contents of the Christian faith.”⁶⁹ In Tillich’s methode van correlatie komen existentiële vragen vanuit filosofische of psychologische hoek samen met inzichten vanuit de christelijke openbaring. Vraag en antwoord hangen met elkaar samen, ze kunnen niet zonder

⁶⁶ Voor het gedeelte van de e-mail betreffende het onderzoek, zie bijlage E, blz. 120-121.

⁶⁷ Evers, *Kwalitatief interviewen*, 55.

⁶⁸ Zie voor de notitie bijlage F, blz. 124-127.

⁶⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 15.

elkaar – daarmee neemt Tillich de filosofie uitermate serieus. De christelijke boodschap blijft wel zijn ijkpunt:

“The Christian message provides the answers to the questions implied in human existence. These answers are contained in the revelatory events on which Christianity is based and are taken by systematic theology from the sources, through the medium, under the norm. Their content cannot be derived from questions that would come from an analysis of human existence. They are ‘spoken’ to human existence from beyond it, in a sense. Otherwise, they would not be answers, for the question is human existence itself.”⁷⁰

Systematische theologie is ‘answering theology’ in zoverre dat zij zich verhoudt tot vragen die uit het geleefde leven opkomen. Uit deze existentiële vragen, die niet zelden met pijn en verdriet te maken hebben, kunnen theologische antwoorden voortkomen.

Als ‘answering theology’ poogt dit onderzoek richting een antwoord te denken op vragen die opkomen uit de ervaringen die vertrouwenspersonen en gemeentebegeleiders van SMPR de afgelopen jaren hebben opgedaan met betrekking tot vergeving bij seksueel misbruik in pastorale relaties. Deze ervaringen roepen vragen op en die vragen zoeken een theologisch antwoord. Deze vragen komen op uit een kerkelijke context en moeten ook binnen deze context beantwoord worden: de christelijke boodschap blijft in deze context het ‘ultimate concern’ voor de meeste betrokkenen. Waar vanuit religie- of sociaalwetenschappelijk perspectief het concept van ‘vergeving’ wellicht gemakkelijker losgelaten zou kunnen worden omdat het in sommige gevallen schadelijk blijkt voor de benadeelde, is dit voor mij als christelijk gewortelde onderzoeker, voor de christelijk gewortelde onderzoeksparticipanten en voor SMPR een concept dat niet gemakkelijk losgelaten kan worden. Dit onderzoek kijkt vanuit een theologisch perspectief en probeert vanuit dat perspectief een visie op vergeving na te streven die niet schadelijk is voor benadeelden. Er is in zekere mate sprake van een ‘insider’ perspectief: de vraag naar beleving van God met het oog op vergeving wordt gesteld – zonder daar een normatieve claim (‘vergeving moet!’) aan te willen verbinden. Daarbij wordt gesproken over geloof en God en over de vraag naar hoe God in deze verhalen aanwezig is of zou kunnen zijn. Uit de bevrijdingstheologie is daarbij het standpunt belangrijk dat ervaring een belangrijke bron van/voor theologie is: “Theology is not just a matter of abstract theorizing, but of reflection on an active faith.”⁷¹

Omdat dit onderzoek zich laat informeren door en zich verbindt aan bevrijdingstheologie en feministische theologie is het een systematisch-theologisch onderzoek. Dit neemt niet weg dat gebruik gemaakt wordt van methodes en inzichten uit sociale wetenschappen en uit de praktische theologie (bijvoorbeeld het onderzoek van Christiane van den Berg). Uiteindelijk wil dit onderzoek echter een systematische doordenking bieden van het onderwerp ‘vergeving’ gezien vanuit feministisch perspectief.

Bij de vraag naar het theologische gehalte van dit onderzoek gaat het dus voornamelijk om een perspectief, een wijze van kijken en benaderen van de werkelijkheid. Zo spreekt Van den Berg in haar methodologische reflectie over de verschillende ‘lenzen’ die zij in haar onderzoek ‘opzet’, waarbij de belangrijkste een narratief-dialogische lens en de sociaal-

⁷⁰ Ibid., 64.

⁷¹ Rowland, “Liberation Theology,” 649.

constructionistische lens zijn.⁷² Dit doet niets af aan het theologische gehalte van haar onderzoek, stelt Van den Berg vervolgens, want: “Theologie is niet los verkrijgbaar. Wat theologisch is (...), is altijd vermengd met de rest van de wereld, met cultuur, kerk en met de wijdere maatschappij.”⁷³ Dit betekent niet dat elk onderzoek automatisch theologisch is, wél dat de theologie verbonden is aan de praktijk en niet achteraf als ‘lens’ erop geplakt kan worden.⁷⁴

Uiteindelijk draait het bij de vraag naar vergeving naar een vraag omtrent heelheid: wat is ervoor nodig om echt mens te kunnen zijn zoals God dat bedoeld heeft? Is vergeving daarvoor nodig? Deze vragen vormen als het ware het theologische perspectief, de ‘lens’ waardoor gekeken wordt, en daarmee is dit onderzoek nadrukkelijk theologisch geworteld en gefundeerd – niet achteraf, maar van meet af aan.

§ 2.3 Werken richting visies op vergeving

Een van de spannende aspecten van dit onderzoek is de veelheid aan theorieën vanuit de literatuur enerzijds en de verschillende soorten empirische gegevens anderzijds. De empirische gegevens worden zowel uit individuele kwalitatieve interviews verkregen, alsook uit een groepsbijeenkomst. Bovendien zijn de respondenten van de individuele interviews op een andere wijze bij de thematiek betrokken (als zijnde ‘slachtoffers’) dan de respondenten van de groepsbijeenkomst (als zijnde ervaringsdeskundigen in het werken met ‘slachtoffers’ en andere betrokkenen binnen de gemeente/parochie).

De theorieën enerzijds en de verschillende data anderzijds vragen om een goede doordenking van de omgang hiermee. Hoe verhouden theorie en empirie zich tot elkaar en hoe verhouden de verschillende empirische gegevens zich onderling tot elkaar? In deze paragraaf wordt eerst ingegaan op de verhouding tussen theorieën uit de literatuur en data uit het empirische onderzoek. Vervolgens wordt de verhouding tussen de verschillende soorten van empirische data toegelicht.

Verhouding literatuur en empirie

Wanneer literatuurstudie en empirisch onderzoek in één onderzoek samengebracht worden, komt de onderzoeker onvermijdelijk voor bepaalde vragen te staan. Hoe verhouden theorieën uit de literatuur zich tot concepten die uit de data af te leiden zijn? En: wordt de empirie gebruikt om de literatuur te toetsen of wordt bevestiging van de empirie gezocht in de literatuur?

Wat betreft de volgorde is er in dit onderzoek voor gekozen om bij de literatuur te beginnen en vervolgens empirisch onderzoek te doen. De gelezen literatuur heeft daarmee invloed gehad op de geformuleerde interviewvragen, hoewel weinig van deze vragen over de literatuur zelf gingen. Veelal ontstonden de vragen in het meer leren over dit onderwerp aan de hand van de literatuur. Op basis van de gelezen literatuur kan onderscheid gemaakt worden tussen verschillende visies op vergeving. Deze visies worden echter pas beschreven nadat de

⁷² Zie Van den Berg-Seiffert, *Ik sta erbuiten*, 128-130.

⁷³ *Ibid.*, 132.

⁷⁴ Zie voor Van den Berg’s argumentatie betreffende de theologische insteek van haar onderzoek *ibid.*, 132-133.

interviews met de benadeelden zijn afgerond. Daar is om tijdsredenen voor gekozen, maar ook vanuit de overweging dat de interviews met de benadeelden niet ‘slechts’ dienen om de vanuit de literatuur geformuleerde visies te toetsen. Dit zou afbreuk doen aan de ruimte voor de eigen ervaring en interpretatie van de respondent die in het kwalitatieve interview beoogd wordt en die in dit onderzoek van belang is omdat deze aanpak ruimte geeft aan het verhaal van de benadeelde.⁷⁵ Hoewel dit onderzoek niet nadrukkelijk vanuit een narratieve benadering werkt, ligt een narratieve aanpak wel in de vorm van onderzoek besloten: *narratives* van de respondenten maken immers een belangrijk deel uit van de onderzoeksdata. Dat betekent dat deze verhalen als zijnde onderzoeksdata serieus genomen mogen en moeten worden: “[...] narrative knowledge is perceived to be a legitimate, rigorous and valid form of knowledge that informs us about the world in ways that are personally and publicly significant.”⁷⁶

Om de theorieën, visies en gegevens uit dit onderzoek met elkaar in gesprek te kunnen brengen, maak ik gebruik van wat Swinton en Mowat beschrijven als een “eclectic and multi-method approach which seeks to take the best of what is available within the accepted models of qualitative research, but is not necessarily bound by any one model.”⁷⁷ Dit komt tot uiting in de ‘driehoeksmethode’. De driehoeksmethode, of ‘method of triangulation’, houdt in dat vergelijkbare data worden verzameld en geïnterpreteerd door middel van verschillende methoden.⁷⁸ Dit is een adequate methode voor situaties die multi-interpretabel zijn: “If a situation is at least interpretatively polyvalent, then the more perspectives one uses to explore that reality, the richer the data and the deeper the understanding one will be able to obtain.”⁷⁹

Door gebruik te maken van de methode van kwalitatief interviewen, komt dit onderzoek in de buurt van wat Beuving en De Vries ‘naturalistic inquiry’ noemen: “studying people in everyday circumstances by ordinary means.”⁸⁰ Hiermee bedoelen zij geen etnografische studie waarbij de onderzoeker zelf deel gaat uitmaken van de onderzoeksgroep, maar veeleer een wijze van onderzoek waarbij gebruik gemaakt wordt van methodes als ‘live’ interviews in plaats van digitale enquêtes. Van belang bij deze methode is een werkwijze waarbij de uiteindelijke theorie naar aanleiding van het gedane onderzoek opkomt uit de opgedane ervaringen.⁸¹ Zo geldt voor mijn eigen onderzoek dat er niet gewerkt wordt met een van tevoren vastgestelde hypothese van wat vergeving zou kunnen of moeten zijn, maar veeleer dat een theorie hierover voortkomt uit de bestaande theorieën en de ervaringsverhalen van respondenten.

Daarbij gaat dit onderzoek uit van een constructivisme dat “presumes that ‘reality’ is open to a variety of different interpretations and can never be accessed in a pure, uninterpreted form.”⁸² Ik sluit daarin aan bij Swinton en Mowat met de relativering dat dit *niet* betekent dat de

⁷⁵ Dit is in overeenkomst met de hoofdonderzoeksvraag, die het perspectief (en het belang) van de benadeelde voorop poogt te stellen.

⁷⁶ Swinton en Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, 37.

⁷⁷ *Ibid.*, 48.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, 161. N.B.: De data waarover het in mijn onderzoek gaat (literatuurstudie en empirische data) zijn in zoverre vergelijkbaar in dat ze in de analyse geselecteerd zijn met oog op de verschillende (al dan niet heersende) visies op/modellen van vergeving.

⁷⁹ *Ibid.*, 49.

⁸⁰ Joost Beuving en G. De Vries, *Doing Qualitative Research* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014), 19.

⁸¹ *Ibid.*, 21.

⁸² Swinton en Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, 34.

werkelijkheid niet buiten constructie om bestaat – dit zou tot een theologisch problematisch standpunt ten opzichte van openbaring leiden.⁸³

Omdat er geen vooraf vastgestelde werkhypothese is en dus aan de hand van het onderzoek gepoogd wordt tot een theorie over vergeving te komen die bevrijdend kan zijn voor benadeelden, is het de vraag hoe bestaande theorieën en ervaringsverhalen ‘gewogen’ worden ten opzichte van elkaar. In dit onderzoek wordt gepoogd niet ‘slechts’ bestaande theorieën te toetsen aan de hand van ervaringsverhalen, maar om doormiddel van een gelijkwaardige weging van huidige ervaringen en al bestaande theorieën te komen tot een nieuwe theorie.

In deze aanpak komen verschillende theorieën, verschillende data en verschillende methoden samen, zoals kenmerkend is voor kwalitatief onderzoek: “Qualitative research involves the utilization of a variety of methods and approaches which enables the researcher to explore the social world in an attempt to access and understand the unique ways that individuals and communities inhabit it.”⁸⁴

Verhouding van empirische data onderling

Niet alleen moet de verhouding tussen theorieën en empirische gegevens doordacht worden, ook de verhouding tussen de verschillend verzamelde empirische data behoort doordacht te worden. Daarbij is sprake van twee typen data: de interviews met de benadeelden enerzijds, het groepsgesprek met vertrouwenspersonen en gemeentebegeleiders van SMPR anderzijds.

Van deze twee typen data worden de empirische gegevens uit de interviews met benadeelden als zwaarder wegend meegenomen in de analyse en het beschrijven van de verschillende visies op vergeving. Het gesprek met de vertrouwenspersonen en gemeentebegeleiders van SMPR wordt *wel* gebruikt om de opgestelde visies te ‘toetsen’. Dit zal een lezing en interpretatie achteraf zijn, omdat ten tijde van dit gesprek deze visies nog niet volledig gedestilleerd en beschreven waren. Het zal echter blijken dat dit gesprek een mooie combinatie vormde van inzichten die vanuit zowel de literatuur als ook de gevoerde interviews opkwamen: in het gesprek met SMPR kwamen veel ‘lijntjes’ samen.

Door dit gesprek als toetssteen te nemen, kan in de conclusie gezegd worden of en hoe de beschreven visies helpend zouden kunnen zijn voor vertrouwenspersonen en/of gemeentebegeleiders van SMPR in hun spreken met en voor benadeelden.

Uiteraard is dit onderzoek beperkt en pretendeert het niet dé ene juiste visie op vergeving te kunnen presenteren:

“The task of qualitative research is not to seek to *explain* the world in ways that will make sense across cultures to all reasonable people at any moment in history. Rather the task of qualitative research is to *describe* the lived realities of individuals and groups in particular settings and to give the reader theoretical comparisons and explanations that can be used elsewhere.”⁸⁵

⁸³ Cf. *ibid.*, 35.

⁸⁴ *Ibid.*, 28.

⁸⁵ *Ibid.*, 43-44. Cursief in origineel.

§ 2.4 Analyse

Zoals het van belang is om de verhouding tussen gegevens uit de literatuurstudie en de empirische gegevens te doordenken, is het evenzo van belang om rekenschap te geven van de analyse van de empirische gegevens.⁸⁶ De analytische methode van dit onderzoek baseert zich grotendeels op wat door J. Evers is beschreven in *Kwalitatieve analyse: kunst én kunde*.⁸⁷ Hieruit worden de grondbeginselen van kwalitatieve data-analyse gedestilleerd, zonder dat één van de beschreven methodes volledig gevolgd wordt: daarvoor is het empirische gedeelte van dit onderzoek te klein.

Daarbij is het nuttig om zoveel mogelijk onderscheid te maken tussen analyse en interpretatie van data. Ik volg daarbij de definitie die Bogdan en Knopp Biklen geven:

“By *data analysis*, we mean the process of systematically searching and arranging the interview transcripts, field notes and other materials that you accumulate to enable you to come up with findings. **Data interpretation** refers to developing ideas about your findings and relating them to the literature and to broader concerns and concepts. **Analysis** involves working with the data, organizing them, breaking them into manageable units, coding them, synthesizing them, and searching for patterns.”⁸⁸

Deze definitie biedt een duidelijk onderscheid tussen twee werkvormen en vergemakkelijkt het stapsgewijs denken en uitvoeren van deze onderzoeksfase. Daarbij moet gezegd worden dat in mijn onderzoek wel is gebleken dat ook de analyse van de data (bijvoorbeeld het coderen) nooit volledig objectief kan gebeuren en in zekere zin al een vorm van interpretatie is.⁸⁹

Coderen

Bij dit onderzoek wordt gebruik gemaakt van ATLAS.ti als analysesoftware. Dat analysesoftware ook als “een instrument voor je projectmanagement” gebruikt kan worden, is een belangrijk leerpunt uit dit onderzoek.⁹⁰ Voor dit onderzoek geldt dat de analysesoftware pas in beeld kwam toen zowel literatuuronderzoek als ook empirisch onderzoek (bijna) volledig voltooid waren. De software is echter wel behulpzaam gebleken in het bijhouden van het denkproces van de analyse en de interpretatie. Door middel van het schrijven van memo’s voorafgaande aan de codering van de interviews wordt inzicht in het proces gewaarborgd en is het denkproces achteraf gemakkelijker te traceren. De memo’s bieden de gelegenheid om op twee niveaus gelijktijdig te werken doordat het mogelijk is zowel algemene memo’s als ook memo’s bij bepaalde codes te maken. Zo is het mogelijk om gelijktijdig reflexief met betrekking tot het geheel en met betrekking tot de codes te werken.⁹¹ Daarmee wordt het ook gemakkelijker om processen van interpretatie en van analyse van elkaar te onderscheiden.

Omdat het empirische deel van dit onderzoek relatief beperkt is in vergelijking met de onderzoeken die Evers in haar boek beschrijft, is het ook in het proces van coderen van belang

⁸⁶ N.B.: Waar in deze paragraaf over ‘empirische gegevens’ gesproken wordt, worden de transcripties van de interviews met de benadeelden bedoeld. Het groeps gesprek wordt samenvattend getranscribeerd en niet gecodeerd omdat het qua type data tussen de gesprekken met benadeelden en de bestudeerde literatuur in valt.

⁸⁷ Jeanine Evers, *Kwalitatieve analyse: kunst én kunde* (Amsterdam: Boom Lemma uitgevers, 2015).

⁸⁸ Bogdan en Knopp Biklen, in: *ibid.*, 37. Cursief en vet in origineel.

⁸⁹ Zie verder: reflectie, hoofdstuk 5.

⁹⁰ Cf. Evers, *Kwalitatieve Analyse*, 29.

⁹¹ Cf. *ibid.*, 45.

om hier niet in te ‘verzanden’. Evers beschrijft een ‘codeerkramp’ die bij elke onderzoeker op kan treden: een gevoel in de data te ‘verzuipen’.⁹² Door de rol van het coderen vooraf te beschrijven en dit in tijd te beperken (cf. de strategie van de ‘boekhouders’) heb ik gepoogd te voorkomen dat dit onderdeel van het onderzoek onevenredig veel tijd gaat kosten.⁹³

Wat houdt coderen dan precies in? Evers definieert het als volgt: “de *concrete* wijze waarop een onderzoeker de data *bewerkt*, zodanig dat ze *interpretabil* worden (...).”⁹⁴ Van belang is de vraag waarnaar je op zoek gaat bij het lezen en labelen van de transcriptie en welk doel je codering dient. Evers beschrijft hoe een eerste ronde van coderen dient voor het “doorzoekbaar maken van je dataset” en een tweede ronde dient ter verbinding van de thema’s die uit de eerste ronde zijn opgekomen.⁹⁵ Coderen is daarmee een handeling die zowel interpretatief als ook technisch is. Enerzijds wordt er van analysesoftware gebruik gemaakt (het technische deel), anderzijds speelt hier de interpretatie van de onderzoeker ook al een belangrijke rol: welke segmenten van de data worden gecodeerd, welke codes worden geformuleerd?⁹⁶ Hier gaan analyse en interpretatie al gauw door elkaar lopen. Om hier zicht op te houden, is het gebruik van memo’s van belang.

In het proces van coderen maak ik gebruik van wat Beuving en De Vries ‘open coding’ noemen: hierbij worden uit de tekst eerst categorieën gedestilleerd, die vervolgens in subcategorieën onderverdeeld worden. De volgende stap is het geven van betekenis aan de ontstane categorieën en subcategorieën: dit is het moment dat interpretatie van en reflectie op de analyse een rol gaat spelen. De laatste stap is de reflectie op de interpretatie.⁹⁷ Daarbij maak ik gebruik van de “constant comparative method”, waarbij in het proces van coderen ook binnen categorieën en ontstane subcategorieën een voortdurende vergelijking plaatsvindt.⁹⁸ De code fungeert daarbij als zoek- en vergelijkingsinstrument.⁹⁹ In dit proces komt de theorie geleidelijk op uit het coderen en de bijbehorende interpretatie – een aanpak die goed past bij de methode van ‘naturalistic inquiry’.¹⁰⁰

Transcriberen

De transcripties die van de interviews met benadeelden gemaakt zijn, zijn uitgewerkt met een methode die Evers de methode van de ‘pragmatische transcriptie’ noemt. Dit houdt in dat de onderzoeker het gevoerde gesprek zo veel mogelijk letterlijk uittypt, maar dat weggelaten wordt wat niet strikt voor de analyse noodzakelijk is. Versprekingen en herhalingen die niet van belang lijken, worden weggelaten, en stiltes worden niet geklokt.¹⁰¹ Deze wijze van transcriberen past het beste bij de doelen van dit onderzoek omdat ze enerzijds voldoende ruimte laat voor de bewoordingen van de respondenten zelf, en anderzijds geen voor dit onderzoek overbodige informatie (alle intonaties, de exacte lengte van stiltes) oplevert.

⁹² Ibid., 44.

⁹³ Cf. *ibid.*, 44.

⁹⁴ Ibid., 49.

⁹⁵ Ibid., 52.

⁹⁶ Cf. *ibid.*, 60.

⁹⁷ Zie: Beuving en De Vries, *Doing Qualitative Research*, 163-165.

⁹⁸ Ibid., 165-166.

⁹⁹ Cf. Evers, *Kwalitatief interviewen*, 61.

¹⁰⁰ Cf. Beuving en De Vries, *Doing Qualitative Research*, 169.

¹⁰¹ Cf. Evers, *Kwalitatief Interviewen*, 145.

Datamanagement

Op de empirische gegevens die voor dit onderzoek verzameld zijn, is het 'Beleid Datamanagement' zoals vastgesteld in het College van Bestuur op 24 oktober 2016 van toepassing. Dit beleid baseert zich onder andere op de Nederlandse Gedragscode Wetenschapsbeoefening en op wetten en regels met betrekking tot intellectueel eigendom waar het gaat om eigendom van de onderzoeksdata. Op basis van dit beleid is voor dit onderzoek een datamanagementplan opgesteld. Daarin is opgenomen dat de transcripties van de interviews conform de regelgeving voor 10 jaar op *Darkstore* bewaard zullen worden.¹⁰² In verband met privacygevoelige informatie worden de audio-opnames van de interviews na verwerking vernietigd. Met de respondenten is middels een *informed consent* vastgelegd dat de transcripties na goedkeuring van de respondenten intellectueel eigendom van de onderzoeker worden en blijven. De goedkeuring van de respondenten op de transcripties is per e-mail ontvangen.

¹⁰² Alleen geautoriseerde personen krijgen tot deze database toegang. Hier is voor gekozen i.v.m. het waarborgen van de veiligheid en de privacy van de respondenten.

III. Feministische vergeving: een (on)mogelijkheid?

Het spreken over vergeving in de context van seksueel misbruik in pastorale relaties wordt bemoeilijkt door factoren zoals taal, maar ook door gender- en machtsverhoudingen. Eerder werd als werkdefinitie gesteld dat vergeving een ‘continuerende daad (:of serie van daden) is, waarmee de schuld van de pleger erkend wordt en, met inachtneming van herstel van recht, afgezien wordt van het recht op wraak of vergelding jegens de pleger.’ In dit hoofdstuk wordt deze definitie aangescherpt vanuit een feministisch-theologisch perspectief. Daarvoor wordt allereerst de problematiek rondom het begrip ‘vergeving’ vanuit bijbels perspectief nader toegelicht – het is immers van belang om te weten waarvoor (of juist waartegen) bepaalde definities van vergeving zich uitspreken. Zo wordt gepoogd in kaart te brengen welke verschillende visies op vergeving er zijn. Er zal blijken dat in de literatuur globaal drie verschillende theologische perspectieven op vergeving onderscheiden kunnen worden. Door deze verschillende standpunten te beschrijven, wordt gepoogd de onderliggende problematiek als het gaat om vergeving bij seksueel misbruik in pastorale relaties te verhelderen.

§ 3.1 Bijbelse argumenten voor (en tegen) vergeving

Een problematisch gegeven rondom ‘vergeving’ is dat benadeelden vaak erg snel gevraagd wordt om de pleger te vergeven – niet zelden met argumenten die te maken hebben met teksten uit de Bijbel.¹⁰³ Het staat immers in de Bijbel dat mensen moeten vergeven zoals God mensen vergeeft. Dit blijkt een argument waarmee benadeelden zelden geholpen zijn. Hoewel het van belang is beknopt weer te geven waarop dergelijke argumenten zich dikwijls baseren, voert het voor dit onderzoek te ver om een uitgebreide exegese naar vergeving in de Bijbel en de theologiegeschiedenis te doen.¹⁰⁴ Van belang in onderstaande uiteenzetting is telkens de vraag die F. Keene stelt: “In human interactions, does unconditional forgiveness conflict with a cry for justice - or to reverse the question, does an insistence on justice deny a requirement that the abused must forgive the abuser?”¹⁰⁵

In de vroege kerk werd vergeving gezien als iets dat alleen door God gegeven kon worden of alleen in de kerk, door de priester of de bisschop als zijnde opvolgers van de apostelen. Zo schrijft Ambrosius van Milaan bijvoorbeeld dat de kracht van vergeving bij God vandaan komt, ook als vergeving door mensen (*per hominem*) geschonken wordt.¹⁰⁶ Ook Augustinus stelt dat de autoriteit om al dan niet te vergeven bij de kerkelijke machtshebbers ligt – als zijnde vertegenwoordigers van de opgestane Christus.¹⁰⁷

¹⁰³ Informatie van SMPR, cf. Van den Berg-Seiffert, *Ik sta erbuiten - maar ik sta wel te kijken*, 398.

¹⁰⁴ Zie voor een relatief uitgebreide exegese van zowel OT als NT bijvoorbeeld: Alastair Haines, “Forgiveness in Theology and Practice: Biblical Framework as Cognitive Schema,” *Testamentum Imperium* 3 (2011), <https://www.academia.edu/people/search?utf8=✓&q=forgiveness+theology> (accessed 6-7-2017).

¹⁰⁵ F.W. Keene, “Structures of Forgiveness in the New Testament,” in *Violence against Women and Children* (New York: Continuum, 2005), 2.

¹⁰⁶ Joseph Martos, *Deconstructing Sacramental Theology and Reconstructing Catholic Ritual* (Eugene: Resource Publications, 2015), 148-149.

¹⁰⁷ *Ibid.*

Ook in contemporaine theologie wordt vergeving nog als gave van God gezien. Zo schrijft Sarah Coakley over vergeving in het Oude Testament, waarbij zij betoogt dat de heilige vrees ('fearfulness') die in Psalm 130:4 gelinkt wordt aan vergeving betekent dat alleen God uiteindelijk vergeeft. Intermenselijke vergeving – als die al mogelijk is – is dan een bijzondere ervaring van de genade van God.¹⁰⁸

Ook voor Dietrich Bonhoeffer's begrip van vergeving staat de genade van God centraal, gekoppeld aan Jezus' dood aan het kruis: "Wie Christus uns als Sünder trug und annahm, so dürfen wir in seiner Gemeinschaft Sünder tragen und annehmen zur Gemeinschaft Jesus Christi durch Vergebung der Sünden."¹⁰⁹ Over het dagelijks leven in de broedergemeenschap in Finkenwalde schrijft Bonhoeffer dat vergeving centraal staat in de gemeenschap, met name in de avonddienst. Daarin wordt vergeving voor het die dag gedane onrecht gevraagd, aan God en aan de broeders onderling.¹¹⁰ Vergeving en verzoening aan het einde van de dag zijn belangrijk, omdat de nieuwe dag dan een nieuw begin kan brengen. Uiteindelijk is God de oorsprong van alle vergeving: "Forgiveness is without beginning and end, it occurs continuously, every day, for it comes from God."¹¹¹ Maar anders dan Coakley leidt Bonhoeffer daaruit af dat dit betekent dat het vergeven van je medemens een christelijke plicht is: "Whoever have found God at the cross also forgive all their enemies, because God has forgiven them."¹¹²

Deze visie, die men de 'klassieke' visie op vergeving zou kunnen noemen, zien we ook terug bij Gregory Jones. Aansluitend op het gedachtegoed van Bonhoeffer benadrukt Jones de vergevende kracht die uitgaat van het kruis. Daarmee belichaamt Christus, "forgiveness as a way of life."¹¹³ Het feit dat wij allen zondaars zijn die vergeving nodig hebben *en* ontvangen, zou ons volgens Jones moeten leiden tot het zelf leiden van een leven in het teken van vergeving:

"We are enabled by Jesus' forgiving love to forgive others because we learn to understand ourselves as sinners who have been forgiven. [...] if the understanding of forgiveness begins with an acknowledgment that we are all in *need* of God's forgiveness, then this alters the dynamics of power and creates new possibilities for community."¹¹⁴

Het doel van vergeving is voor Jones een verzoening die tot gemeenschap leidt, een verzoening waarmee Gods Koninkrijk hier al begint.¹¹⁵ Daarvoor is vergeving als "way of life" nodig en dat vraagt veel van mensen: allereerst dat ze beseffen dat iedereen zondig is en dus (door God) vergeven moet worden – met het bijkomende besef door God vergeven te *zijn*. Dit besef kan, zo Jones, in feite niet anders dan de mens tot bekering brengen en hem/haar aanzetten ook te vergeven en zelfs zijn/haar vijanden lief te hebben.¹¹⁶ Gods vergeving van mensen wordt hierbij dus als aansporing of plicht gezien voor intermenselijke vergeving.

¹⁰⁸ Sarah Coakley, "On the Fearfulness of Forgiveness: Psalm 130.4 and Its Theological Implications," in *Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice: Essays in Honour of Andrew Louth*, 2011, 33.

¹⁰⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 12th ed. (München: Chr. Kaiser Verlag, 1966), 88.

¹¹⁰ *Ibid.*, 62.

¹¹¹ Dietrich Bonhoeffer, 'On Forgiveness,' in: Dietrich Bonhoeffer, *A Testament to Freedom*, ed. Geoffrey B. Kelly and F. Burton Nelson (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995), 262.

¹¹² 'Longing for the Living God,' in: *ibid.*, 258.

¹¹³ L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness - a Theological Analysis* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 120.

¹¹⁴ *Ibid.*, 148.

¹¹⁵ *Ibid.*, 11.

¹¹⁶ *Ibid.*, 269.

F. Keene daarentegen stelt dat een van de problematische factoren van omgang met de Bijbel met betrekking tot vergeving juist bestaat uit het feit dat de goddelijke vergeving die in de Bijbel beschreven wordt als model genomen wordt voor intermenselijke vergeving.¹¹⁷ Opvallend daarbij is dat in het Nieuwe Testament slechts weinig expliciet over intermenselijke vergeving gesproken wordt: Keene telt 7 gevallen in de Evangelieën en 4 in de brieven.¹¹⁸

Eén van de meest bekende vermeldingen van vergeving in het Nieuwe Testament is de zinsnede uit het Onze Vader: “Vergeef ons onze schulden, zoals ook wij hebben vergeven wie ons iets schuldig was.” (Matt 6:12, parallel Luc 11:4 – vertaling NBV). Dit wordt nog eens uitgewerkt in Matt 6:14-15 en Marc 11:25.¹¹⁹ Van vergelijkbare strekking is de tekst in Luc 6:37-38a (cf. Matt 7:1): “Oordeel niet, dan zal er niet over je geoordeeld worden. Veroordeel niet, dan zal je niet veroordeeld worden. Vergeef, dan zal je vergeven worden.” Een andere veelbesproken tekst rondom het thema vergeving is de gelijkenis van de geldschieter en de twee schuldenaars, dat in het Evangelie naar Lucas ingebed is in het verhaal van de zondige vrouw (Luc 7:36-50). Eveneens veelvuldig aangehaald is de tekst die oproept om je broeder/zuster tot zeventig maal zeven keer toe te vergeven (Matt 18:21-35).

Deze teksten kunnen gebruikt worden om het belang van vergeving te benadrukken en om de ‘klassieke’ visie op vergeving (cf. Jones) te onderstrepen. In tegenstelling tot deze visie benadrukt Keene echter het belang van de context- en tijdgebondenheid van het Nieuwe Testament als het gaat om een interpretatie van vergeving. Vergeving was geen algemeen geldende norm in het Midden-Oosten van de eerste eeuw CE: “One person forgiving another would have been seen as laudable only if the forgiver were in a higher socioeconomic position than the forgiven, and hence in a position to act as a patron.”¹²⁰ Iemand in een ondergeschikte sociaaleconomische positie zou een grove belediging uiten als hij vergeving zou vragen aan iemand die sociaaleconomisch gezien hoger geplaatst was dan hij: dit zou de eer van de ander aantasten.¹²¹ Keene pleit daarom voor een alternatief model waarin intermenselijke vergeving alleen mogelijk is wanneer in de context van de te vergeven situatie de vergevende meer of dezelfde hoeveelheid macht heeft als degene die vergeven moet worden: “In particular it is not possible from the point of view of the New Testament for one person to forgive another person of greater power.”¹²²

Als argument daarvoor noemt Keene ook de woorden van Jezus aan het kruis uit het Evangelie naar Lucas: “Vader, vergeef hun, want ze weten niet wat ze doen.” (Luc 23:34). Ook hier ziet Keene een illustratie van de machtshierarchie die van belang is voor het spreken over vergeving: “This is the one place where, if Jesus wanted the weak to forgive the strong, he could have indicated it. He did not. He asked the strongest to forgive, and, being the less powerful, did not offer the forgiveness himself.”¹²³ Zo komt Keene tot de conclusie dat de verhalen die in het Nieuwe Testament over vergeving staan niet bedoeld zijn om iedereen in elke context de plicht

¹¹⁷ Keene, “Structures of Forgiveness in the New Testament,” 1.

¹¹⁸ Ibid., 4.

¹¹⁹ “Want als jullie anderen hun misstappen vergeven, zal jullie hemelse Vader ook jullie vergeven. Maar als je anderen niet vergeeft, zal jullie Vader jullie je misstappen evenmin vergeven.” ; “Wanneer je staat te bidden en je hebt een ander iets te verwijten, vergeef hem dan, opdat ook jullie Vader in de hemel jullie je misstappen vergeeft.” Vertaling: NBV.

¹²⁰ Keene, “Structures of Forgiveness in the New Testament,” 2.

¹²¹ Zie *ibid.*

¹²² Ibid.

¹²³ Ibid., 8.

van vergeving op te leggen. Vergeving wordt alleen verwacht van degene die in de hogere machtspositie staat. Zo ontstaat een keten van vergeving: “forgiveness comes down from the most powerful to the least powerful - and if the progression is broken at one place it is broken everywhere.”¹²⁴

Voor kerken die geconfronteerd worden met situaties van seksueel misbruik in pastorale relaties, heeft deze visie op vergeving verstrekkende gevolgen:

“If the church counsels forgiveness, then the church has but one choice: strip the abuser of his ordination. It should be emphasized that this is not intended as a *punishment* for the clergy. It is a requirement that allows the survivors to forgive, and hence allows the clergy to receive forgiveness. An implication of the New Testament structure of forgiveness is that sexually abusive clergy should be stripped of their status as ordained members of the church.”¹²⁵

Zo blijken er al bij het bespreken van de betekenis c.q. interpretatie van bijbelteksten uiteenlopende visies te zijn aangaande de betekenis ervan. In termen van bevrijdend spreken over vergeving voor slachtoffers van seksueel misbruik in pastorale relaties lijkt een visie als die van Keene behulpzamer dan een visie als die van Jones.¹²⁶ Hoe is dat met visies op vergeving vanuit feministische perspectieven? Daar wordt in de volgende paragraaf nader op ingegaan.

§ 3.2 Een feministische kijk op vergeving

In hoofdstuk I zagen we reeds dat feministische theologie zich bezighoudt met thema's als onderdrukking en bevrijding, en dat er aandacht is voor het gemarginaliseerde perspectief en de (sociale) structuren die leiden tot deze marginalisatie.¹²⁷ Heeft dit ook daadwerkelijk meerwaarde voor het spreken over vergeving in de context van misbruik in pastorale relaties? Wat kan deze invalshoek mogelijk opleveren? Deze paragraaf biedt een eerste aanzet tot beantwoording van die vragen. Dat doet zij vanuit een feministisch perspectief, zowel theologisch alsook filosofisch. Hoewel in de afbakening van deze thesis gesteld werd dat filosofische beschouwingen aangaande vergeving zo veel mogelijk buiten beschouwing gelaten worden, is de systematische theologie altijd in meer of mindere mate verweven en in gesprek met de filosofie en heeft zij dus ook in dit onderzoek een (zij het bescheiden) rol.¹²⁸ In de feministische filosofie blijkt het onderwerp ‘vergeving’ slechts weinig besproken. Des te interessanter zijn de teksten van Kathryn Norlock, die zich expliciet met dit onderwerp bezighoudt. In deze paragraaf worden dan ook een aantal belangrijke punten uit haar werk uitgelicht.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid., 11-12.

¹²⁶ N.B.: Hierbij moet wel gewaakt worden voor een al te sterke aanzet van de dichotomie die Keene maakt tussen de ‘weak’ en de ‘strong’ – het gevaar van het benadrukken van slachtofferschap van de benadeelde ligt daarbij gemakkelijk op de loer. Desalniettemin vormt Keene's interpretatie een verhelderend beeld bij hoe vergeving in het Nieuwe Testament opgevat zou kunnen worden.

¹²⁷ Zie hoofdstuk I, blz. 7.

¹²⁸ Zie ook: Gordon Graham, “Philosophy”, in *Oxford Handbook of Systematic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

Van belang bij een feministisch-theologische visie op vergeving is allereerst de aandacht die Isherwood en McEwan schetsen voor het vrouwelijke perspectief in de theologie.¹²⁹ In de meeste gevallen gaat het bij casussen van misbruik in pastorale relaties om mannen als plegers en vrouwen als slachtoffers. Tegelijkertijd is het niet te ontkennen dat de theologie van oorsprong geworteld is in patriarchale culturen en pas in de afgelopen eeuw vrouwen ook structureel een stem hebben gekregen in dit vak. De heersende visie en de norm zijn vaak ongemerkt de mannelijke visie en norm. Een mannelijke visie of norm is niet per definitie een probleem, tenzij dit (onbewust) zo normerend wordt dat voor andere mogelijke perspectieven geen ruimte meer is. Voor de bewustwording van de heersende norm(en), discoursen en aannames en het *challengen* daarvan blijkt de feministische theologie een interessante gesprekspartner die uitdaagt en aan het denken zet.

Zo wijzen Brock en Parker op een veelal onderbelicht aspect van kruistheologie: in hoeverre is daar aandacht voor de machtsrelaties die meespelen? In hoeverre is een theologie van het kruis überhaupt verenigbaar met een sensibiliteit voor situaties van geweld en misbruik? Brock en Parker verzetten zich tegen een glorificatie van het lijden van Jezus aan het kruis: “[...] when theology presents Jesus’ death as God’s sacrifice of his beloved child for the sake of the world, it teaches that the highest love is sacrifice. To make sacrifice or to be sacrificed is virtuous and redemptive.”¹³⁰ Daartegenover zetten zij een houding van ‘spiritual disobedience’ en protest.¹³¹ Want: “What if the performance of sacrifice is a ritual in which some human beings bear loss and others are protected from accountability or moral expectations?”¹³² De glorificatie van een dergelijke offertheologie leidt er volgens Brock en Parker toe dat slachtoffers van bijvoorbeeld huiselijk geweld door het geloof/theologie eerder aangemoedigd worden hun ‘kruis te dragen’ en in stilte te lijden dan zich (openlijk) te verzetten tegen wat hen wordt aangedaan. En dat is nu juist niet waar het in de theologie om moet draaien: “Theology needs to teach us how to be for ourselves and be for others simultaneously, to hold both lives sacred. If either life is being exploited or injured by the relationship, there should be action that will restore ethical relationship and redress the harm.”¹³³

Ook theologe M.F. Arms stelt vaste denkbeelden in de theologie aan de kaak, waarbij zij zich voornamelijk richt op discoursen rondom vergeving. In hoeverre is daarin sprake van “individual and religious institutional truth telling”?¹³⁴ Vergeving door het spreken van de waarheid (‘truth telling’) ziet Arms gedemonstreerd in het proces van de Truth and Reconciliation Commission in Zuid-Afrika (1995). Individuele en publieke (h)erkenning is noodzakelijk voor betekenisvolle vergeving.¹³⁵ Er moet sprake zijn van zowel ‘remembrance’ als ook van ‘repentance’. Dit is zeker in religieuze taal belangrijk, omdat het theologisch discours anders al snel ‘sanitized’ wordt: “(...) by which I mean the substitution of a less

¹²⁹ Isherwood en McEwan, *Introducing Feminist Theology*, 11.

¹³⁰ Rita Nakashima Brock and Rebecca Ann Parker, *Proverbs of Ashes* (Boston, MA: Beacon Press, 2001), 25.

¹³¹ *Ibid.*, 31.

¹³² *Ibid.*, 25.

¹³³ *Ibid.*, 42.

¹³⁴ M.F. Arms, “When Forgiveness Is Not the Issue in Forgiveness: Religious Complicity in Abuse and Privatized Forgiveness,” *Journal of Religion & Abuse* 4, no. 4 (2003): 107.

¹³⁵ *Ibid.*, 115.

onerous theological term for a stronger one (...)”¹³⁶ – en daarmee te weinig ruimte laat voor het benoemen van wat er daadwerkelijk gebeurt.

Als er geen sprake is of kan zijn van ‘truth telling’, is vergeving niet integer en daarmee niet mogelijk. Arms houdt daarmee ook vast aan het standpunt dat een weigering om te vergeven soms de meest adequate houding is, zeker wanneer een slachtoffer gedwongen wordt om wel te vergeven.¹³⁷ In de ‘pressuring’ tot vergeving ziet Arms niet zelden religieuze instituten als oorzaak:

“Given the reality of religious complicity in fostering a climate that tolerates and even reinforces continued violence and abuse, the issue for victims is less whether they forgive but rather the extent to which victims engage the process, through truth telling. In short, either forgiving or refusing to forgive can be an act of prophetic resistance.”¹³⁸

Het weigeren van vergeving kan een “act of prophetic resistance” zijn.¹³⁹ Maar, waarschuwt Arms terecht, zowel vergeven als ervoor kiezen om niet te vergeven kan geen volkomen individueel proces zijn, voor beide zijn medestanders nodig.

Ook Pamela Cooper-White pleit voor sensibiliteit van de kerk als het gaat om de omgang met slachtoffers van seksueel misbruik in de kerk. Stellingname en taalgebruik zijn daarbij belangrijk: “We must name the violence as violence.”¹⁴⁰ Ook het spreken over vergeving vereist voorzichtigheid: als vergeving als laatste stap en hoogste doel van een verwerkingsproces gezien wordt, verliest men gemakkelijk uit het oog dat vergeving uiteindelijk het werk van God en niet van mensen is.¹⁴¹

Bij het spreken over taal en prevalerende discoursen blijft het ook – of juist – in de feministische theologie van belang om te beseffen dat er geen sprake kan zijn van één feministische theologie, of één vorm van vrouwelijke ervaring. Ook binnen de feministische theologie is er een breed spectrum aan denkbeelden, denkwijzen, normen en waarden. Zo merkt Serene Jones op dat ook feministisch-theologisch spreken haar grenzen kent als het gaat om het adequaat kunnen verwoorden van bepaalde vormen van lijden, en dat een expliciet feministische taal daarbij ook juist beperkend kan zijn.¹⁴²

Bij het spreken over vergeving levert een feministisch perspectief in de theologie dus voornamelijk de bekritiserende van vaststaande denkbeelden en patronen op. Is daar een specifiek feministische insteek voor nodig? Wellicht niet. Echter, een feministisch perspectief maakt ook ruimte voor ervaringen en denkwijzen van vrouwen, die soms afwijken van wat als ‘de norm’ gezien wordt. Deze ruimte biedt voor vrouwen die slachtoffer worden van seksueel misbruik in pastorale relaties de gelegenheid om te kiezen of zij al dan niet willen vergeven, in het besef en de waardering dat beide keuzes een ‘act of prophetic resistance’ en volkomen legitiem kunnen zijn.

¹³⁶ Ibid., 116.

¹³⁷ Ibid., 109.

¹³⁸ Ibid., 122.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Pamela Cooper-White, *The Cry of Tamar - Violence against Women and the Church's Response*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 246.

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, 258-259.

¹⁴² Zie Serene Jones, *Trauma + Grace - Theology in a Ruptured World* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2009), 128-129.

Ook in de filosofie wordt over het onderwerp vergeving nagedacht. Kathryn Norlock is echter een van de weinigen die dit vanuit expliciet feministisch standpunt doet. Zij kiest hiervoor vanwege een waardering van de toegevoegde waarde van een vrouwelijk perspectief (cf. Isherwood en McEwan): “[...] a feminist perspective would not merely add to the information about forgiveness, but would importantly widen and deepen the scope of philosophy of forgiveness.”¹⁴³ Norlock stelt dat vergeving per definitie ‘gendered’ is. Dat wil zeggen: vergeving wordt eerder van vrouwen verwacht dan van mannen en daarmee tot feminien cultureel ideaal verheven.¹⁴⁴ Met Janice Haaken voert Norlock dit terug op culturele ontwikkelingen die al uit de negentiende eeuw stammen en waarin het ideaalbeeld ontstond voor vrouwen uit de middenklasse om bewaarders en bewaaksters te zijn van een harmonieuze eenheid in de familie, een belichaming van onvoorwaardelijke liefde.¹⁴⁵ Haaken concludeert: “there are long-standing cultural scripts aligning forgiveness, as an emotional state, with femininity... To forgive may be divine, but it is also thought of as a feminine spiritual craft.”¹⁴⁶

Vanwege de ‘genderness’ die met het begrip vergeving meekomt, vraagt Norlock aandacht voor de machtsverhoudingen die altijd een rol spelen bij vergeving: “If we have not grappled as directly or skillfully with the forgiveness of victims of evils, perhaps it is because forgiveness is more often expected of women.”¹⁴⁷ Dit betekent niet dat Norlock vindt dat het begrip ‘vergeving’ afgedaan heeft. Ze vraagt om erkenning en ‘recognition respect’ voor de variëteiten die er betreffende vergeving zijn: zowel voor mensen die snel vergeven alsook voor hen die dat niet snel of helemaal niet doen.¹⁴⁸

Zodoende wordt het concept van vergeving ook vanuit filosofisch perspectief (in ieder geval in het geval van Norlock) niet afgedaan, maar wordt het begrip vanuit sociaalwetenschappelijk perspectief geproblematiseerd. Daarmee komen maatschappelijke en culturele verbanden aan het licht die in de feministische theologie wellicht nog onderbelicht worden. Terecht stelt Norlock dan ook: “As a feminist, I appreciate the reluctance to value that which has been women’s disproportionate burdens.”¹⁴⁹

§ 3.3 God en vergeving

In de literatuur die in de voorgaande paragrafen besproken werd, komt telkens ook – in meer of mindere mate – een besef mee dat vergeving ofwel helemaal niet, ofwel slechts tot op zekere hoogte ‘maakbaar’ is. In de woorden van Cooper-White: “In the final analysis, it is not something she does, no matter how hard she tries, and no matter how much she wants to do it.”¹⁵⁰ Dit ‘gegevene’ dat met vergeving te maken heeft, het gratuite, wordt vaak aan God

¹⁴³ Kathryn J. Norlock, *Forgiveness from a Feminist Perspective* (Lanham, MD: Lexington Books, 2011), 4.

¹⁴⁴ Cf *ibid.*, 8-9.

¹⁴⁵ Janice Haaken, in: *ibid.*, 11.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Norlock, *Forgiveness from a Feminist Perspective*, 31.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 30.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 31.

¹⁵⁰ Cooper-White, *The Cry of Tamar - violence against women and the Church’s response*, 258.

toegeschreven. Ook Bakema noemt vergeving iets dat je ‘gegeven’ moet zijn. Daarbij volgt voor haar echter de nuancering:

“Met ‘gegeven’ bedoel ik dan niet per se de invloed van een hogere macht, ook wel God genoemd. Dit wel of niet gegeven zijn van de ruimte om te vergeven is ook afhankelijk van wat iemand (van familieleden en andere derden) in zijn leven heeft meegekregen aan ruimte voor zichzelf, aan ervaringen van liefde en onvoorwaardelijk geaccepteerd worden.”¹⁵¹

Waar Bakema aarzelt om vergeving expliciet aan God toe te schrijven, doen Cooper-White en Coakley dat wel. Vergeving wordt door hen gezien als iets dat uiteindelijk niet (puur) menselijk mogelijk is, maar altijd als bijzondere ervaring van Gods genade beschouwd moet worden.

Het ‘gegevene’ dat onvermijdelijk bij een proces van vergeving hoort, kan dus in verband gebracht worden met God – een visie die al in de vroege kerk te vinden blijkt te zijn, maar ook in hedendaagse feministische theologie. Vergeving blijkt niet iets dat maakbaar is door mensen alleen. Een (hernieuwde) nadruk hierop kan de ‘vergevingsdruk’ (zie hoofdstuk IV) voor benadeelden wellicht verlichten. Maar hoe zit het met vergeving, God en situaties die onvergeeflijk lijken? Daar gaat de volgende paragraaf nader op in.

§ 3.4 Onvergeeflijkheden

Bij het spreken over vergeving, zeker in de context van misbruik (in pastorale relaties), komt ook telkens weer de vraag op naar onvergeeflijkheden. Moet elke vorm van geweld, elke gruweldaad in principe vergeven kunnen worden, of zijn er zaken die simpelweg onvergeeflijk zijn?

Joodse post-Holocaust theologie bij uitstek houdt zich met die vraag bezig, en daarom mag een korte bespreking hiervan in dit onderzoek niet ontbreken. Kun je nog over vergeving spreken met oog op de gruwelijkheden van de Shoah? En zo ja: hoe? Een onbekommerd beeld van een algoede, vergevende God en een algoede mensheid lijkt in deze context onrealistisch.

David Blumenthal worstelt met deze vragen en komt uit bij een ‘theology of protest’. Blumenthal, met een joodse achtergrond en oog voor misbruiksituaties in familieverband, schrijft zijn ‘theology of protest’ vanuit de gedachte dat er te veel lijden in de wereld is om nog te spreken over een algoede God. God is *ook* goed en liefdevol, maar bij tijd en wijle ook ‘abusive’. Ook dit is een eigenschap van God en die moet serieus genomen worden, willen we het lijden in de wereld serieus nemen, aldus Blumenthal.¹⁵² Een theologie die het lijden serieus neemt, is een ‘theology of protest’. Zij is theologie – en daarmee in zekere zin loyaal aan God – die het protesteren tegen en (aan)klagen van God niet schuwt: “Given Jewish history and family violence as our generations have experienced them, unrelenting challenge is a proper religious affection, and a theology of protest is a proper theology for us to have.”¹⁵³ Na het meemaken van trauma en lijden is de enige denkbare theologie voor Blumenthal eentje

¹⁵¹ Bakema, “Vergeving en exoneratie. Werken aan het helen van relaties, als heil voor heden en toekomst,” 157.

¹⁵² David R. Blumenthal, *Facing the Abusing God - a Theology of Protest* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1993), 247.

¹⁵³ *Ibid.*, 253-254.

van “distrust en sustained suspicion.”¹⁵⁴ Verzoening is niet het doel van deze theologie. Het gaat Blumenthal om het blijvend aangaan van dialoog en discussie met God.¹⁵⁵

Blumenthals theologie die hieruit volgt, is een heftige en rauwe theologie die het bespreken van de donkere kanten van de mens en van God niet uit de weg gaat. Blumenthal ziet dit met name tot uitdrukking gebracht in de Psalmen, waarin ook de woedende en wrede kanten van God naar voren komen. Daarmee ontstaat het gevaar dat door getraumatiseerde mensen de Bijbel als “divine stamp of approval to their suffering” gezien wordt, zoals Sharon Ringe opmerkt.¹⁵⁶ Dit is een verschrikkelijk gegeven, merkt Blumenthal op, maar dat betekent niet dat we dergelijke teksten kunnen negeren: “One cannot just cast aside the ‘bad’ in favor of the ‘good/prophetic.’ Rather, accept what you do not want to know and, with the tender strength that comes from an openness to your own deepest wounding, turn to address God.”¹⁵⁷

Kortom: Blumenthals post-holocausttheologie benadrukt een visie op God en mensen waarin duidelijk wordt dat in elk van ons een kleine, zwakke kant schuilt - maar ook een duistere kant, de kant die tot dader kan worden. Ook daarin zijn wij volgens Blumenthal naar Gods beeld geschapen.¹⁵⁸ De a/Ander is bij ons, angstaanjagend en troostend tegelijk: “God is abusive, but not always.”¹⁵⁹

In de ontwikkeling van de joodse theologie na de Shoah ontstaat een spanning tussen een theologie waar de verborgenheid (of afwezigheid) van God centraal staat, en een theologie waarin juist de aanwezigheid (*Shekinah*) van God met Zijn/Haar volk benadrukt wordt.¹⁶⁰ Het werk van Blumenthal veegt de vraag naar vergeving allereerst van tafel door te benadrukken dat God een gewelddadige god is. Vanuit joods-feministisch perspectief wordt tegen deze visie wel weerstand geboden: “From a feminist perspective, even though the catastrophe *did* occur in the world created by God, what is to be distrusted is not God but a particular model or figure of God. It is certain notions of power that are abusive, not God, who, if he is abusive is demonstrably not God.”¹⁶¹

Het voert voor dit onderzoek te ver om uitgebreid in te gaan op joodse (feministische) post-holocausttheologie omtrent vergeving. Uit deze korte verkenning blijkt echter dat spreken over vergeving in de tijd waarin wij nu leven, na de gruwelijkheden van de Shoah, nog meer vraagt om contextsensitiviteit en sensibiliteit – en een openheid voor de mogelijkheid dat er onvergeeflijke zaken zijn.

Dit is terug te zien in het bekende boek van Simon Wiesenthal, *De zonnebloem*, waarin Wiesenthal een ontmoeting tussen een Joodse man en een stervende Nazi schetst.¹⁶² De Nazi vraagt hem om vergeving voor wat de Joden in de Tweede Wereldoorlog is aangedaan, maar Wiesenthal kan alleen maar zwijgen. De conclusie luidt: sommige dingen zijn onvergeeflijk, en men kan niet uit naam van iemand anders – de doden, in dit geval – vergeven. Dit bleek ook uit de studiedag *Forgiveness after Auschwitz* die op 15 maart 2017 aan de Protestantse

¹⁵⁴ Ibid., 257.

¹⁵⁵ Ibid., 267.

¹⁵⁶ Sharon Ringe, in: *ibid.*, 242.

¹⁵⁷ Blumenthal, 245-246.

¹⁵⁸ Ibid., 266.

¹⁵⁹ Ibid., 247.

¹⁶⁰ Cf. Melissa Raphael, *The Female Face of God in Auschwitz* (London: Routledge, 2003), 86.

¹⁶¹ Ibid., 49.

¹⁶² Simon Wiesenthal, *De zonnebloem* (Amsterdam: Elsevier, 1969).

Theologische Universiteit Amsterdam plaatsvond. Uit het besproken werk van Jean Améry blijkt dat soms vergeven ook maatschappelijk en politiek gezien onwenselijk is.¹⁶³

Zoals het werk van Blumenthal tegenstrijdig is in het enerzijds aanklagen van God en het anderzijds loyaal blijven aan dezelfde God, zo blijkt ook het spreken over vergeving ambigu en niet gemakkelijk. Op welke wijze(n) kan er dan nog over vergeving gesproken worden? Daar zal in de volgende paragraaf nader op ingegaan worden.

§ 3.5 Drie visies op vergeving

Vanuit de in dit hoofdstuk besproken literatuur zien we dat het begrip ‘vergeving’ vanuit verschillende invalshoeken bekeken kan worden. Deze invalshoeken hebben te maken met theologische vooronderstellingen, confessionele traditie en tijdgeest enerzijds, en gender- en machtsverhoudingen en traumatische ervaringen anderzijds. Dit draagt bij aan de ambiguïteit van het begrip ‘vergeving’: het is zonder meer veelzijdig en veelkleurig. In een complexe context als die van seksueel misbruik in een pastorale relatie kan het verhelderend zijn om verschillende visies op vergeving te onderscheiden. Veel onbegrip en moeite met het begrip blijken voort te komen uit (meestal onuitgesproken) verschillen in visies op wat vergeving zou moeten zijn. Daarom worden ter afsluiting van dit hoofdstuk drie visies op vergeving gepresenteerd die globaal te onderscheiden zijn in de literatuur.

1. ‘Klassiek’-theologische visie: vergeving als christelijke plicht

De eerste visie is wat we de ‘klassieke’ visie op vergeving zouden kunnen noemen, waarin vergeving tot christelijke kernwaarde gemaakt wordt. Deze visie vinden we terug bij auteurs als Bonhoeffer en G. Jones. Men beroept zich op vergeving als waarde van de christelijke gemeente, veelal op basis van bijbelteksten. Veelgenoemde teksten daarbij zijn het vers uit het Onze Vader (Matt 6:12, parallel Luc 11:4), de gelijkenis van de geldschieter (Luc 7: 36-50) en Jezus’ oproep om tot zeventig maal zeven keer toe te vergeven (Matt 18:21-35).

Belangrijk in dit model is een kruistheologie waarbij Jezus’ lijden en sterven aan het kruis als ultiem teken van Gods verzoening met de mensheid gezien wordt. Daarbij wordt aangenomen dat ieder mens van nature zondig is en Gods vergeving nodig heeft. Het besef dat ieder mens zondig is en Gods vergeving tegelijkertijd nodig én al ontvangen heeft, dient te leiden tot een genadige en vergevingsvolle wijze van leven.¹⁶⁴

Zoals ook Jezus’ kruisdood tot verzoening tussen God en mensen leidde, zo wordt bij dit model ook vergeving dikwijls als opmaat naar verzoening gezien: verzoening (niet vergeving) is het ultieme einddoel en deze twee zijn dan ook niet los van elkaar te zien.

2. Feministisch-theologische visie: vergeving met voorwaarden

Ook in deze tweede visie wordt vergeving als een belangrijke kernwaarde gezien. Hier wordt vergeving echter niet meteen aan verzoening verbonden, maar wel aan een aantal voorwaarden.

¹⁶³ Cf. <https://www.pthu.nl/actueel/nieuws/!/10441/terugblik-op-mini-symposium-forgiveness-after-auschwitz> .

¹⁶⁴ Cf. § 3.1, Jones, *Embodying Forgiveness - a theological analysis*.

Vergeving moet in deze visie altijd met oog voor de context plaatsvinden. Wat zijn de voorwaarden die bij deze visie aan vergeving gekoppeld worden?

Rechtdoen

De eerste – en wellicht meest belangrijke – voorwaarde is die van recht, van ‘justice’. Zonder dat hieraan voldaan wordt, is volgens een aantal feministische auteurs (o.a. Arms, Norlock) vergeving niet mogelijk of wenselijk. Het is van groot belang dat het misbruik aan het licht komt en het slachtoffer gehoord wordt: ‘truth telling’ is nodig, zowel individueel als ook in de gemeenschap(pen).¹⁶⁵ Deze ‘truth telling’ is niet alleen van belang voor het individu (de benadeelde), maar ook voor de gemeenschap in haar grotere geheel. Dat het gebeurde aan het licht komt, is een eerste vorm van protest – protest dat hard nodig is: “[...] to move too quickly to ‘forgiveness’, without addressing the way the patterns of oppression have become institutionalized, risks simply perpetuating the status quo. Before ‘forgiveness’ can find its way back into the lexicon of liberation, it must be linked to justice.”¹⁶⁶ Ook in de definitie van vergeving van Bakema is wat zij noemt ‘herstel van recht’ van belang.¹⁶⁷

Woede

Naast het nastreven van recht en genoegdoening speelt ook woede een rol in het komen tot vergeving bij deze tweede visie. Woede wordt daarbij als voorwaarde gezien om tot vergeving te kunnen komen: het is een cruciale stap in de richting van vergeving, juist omdat woede ook beschuldiging en daarmee ‘truth telling’ impliceert. Cooper-White citeert daarbij heel treffend Alice Miller:

“Genuine forgiveness does not deny anger but faces it head-on. If I can feel outrage at the injustice I have suffered, can recognized my persecution as such, and can acknowledge and hate my persecutor for what he or she has done, only then will the way to forgiveness be open to me.”¹⁶⁸

Ook bij Norlock zien we het belang van woede terugkomen, als ze (met Judith Haber) stelt dat voor vergeving zelfrespect en ‘resentment’ (rancune) nodig zijn.¹⁶⁹ Het gaat er dan niet om dat aan deze woede voor altijd vastgehouden moet worden, maar *wel* dat die er allereerst mag zijn, dat zij serieus genomen en geuit wordt (beschuldigen aan het juiste adres). Alleen dan wordt, in deze visie, de weg tot vergeving mogelijk.

Een performatief proces

Een andere voorwaarde is die van een flexibele definitie van vergeving, waarin vergeving meer als ‘daden van vergeving’ gezien wordt. Deze typering gaat ervan uit dat vergeving niet één daad is die, eenmaal gedaan, blijft staan. Vergeving is veeleer een werkwoord en een continuerend proces. Het gaat om daden (niet om één specifieke daad) van vergeving (cf. de werkdefinitie van vergeving in hoofdstuk I en aan het begin van dit hoofdstuk) die ook weer teruggenomen kunnen worden.

¹⁶⁵ Cf. Arms, “When forgiveness is not the issue in forgiveness: religious complicity in abuse and privatized forgiveness”.

¹⁶⁶ Ringe, in: Keene, “Structures of Forgiveness in the New Testament,” 11.

¹⁶⁷ Bakema, “Vergeving en exoneratie. Werken aan het helen van relaties, als heil voor heden en toekomst,” 148.

¹⁶⁸ Alice Miller, in: Cooper-White, *The Cry of Tamar - Violence against Women and the Church's Response*, 253.

¹⁶⁹ Norlock, *Forgiveness from a Feminist Perspective*, 15.

Norlock beschrijft vergeving als een proces met een “speech act dimension,” dat wil zeggen: een proces dat in het uitspreken gebeurt (cf. de taaltheorie van J.L. Austin: taal is een performatieve handeling, in zekere zin scheppend – er gebeurt/ontstaat iets wanneer we bepaalde dingen uitspreken) en niet pas uitgesproken wordt als het al gebeurd is.¹⁷⁰ Daarmee is vergeving niet eenmalig of absoluut: “Because we are both temporal and atemporal, I suggest that forgiveness, in light of our own intrusive memories, often involves continual recommitment, in the same way that promises often involve continual commitment.”¹⁷¹

Waar Norlock benadrukt dat vergeving vraagt om een voortdurend commitment van degene die de vergeving heeft geschonken, oppert Van den Berg het belang van commitment van degene die de vergeving heeft ontvangen. Daarbij wordt Maimonides aangehaald: “Vergeving moet je leven. Je leven lang. Tot aan je dood moet je laten zien dat je het niet weer doet. Anders keert de vergeving leeg terug naar degene die de vergeving heeft geschonken.”¹⁷²

Zo kan een voorwaarde voor vergeving dus ook zijn dat zij als een flexibel proces in de tijd beschouwd wordt, in plaats van als definitieve daad.

3. Alternatieve feministisch-theologische visie: vergeving als onderdrukkend

Tot slot is er ook sprake van visie waarbij vergeving weigeren als daad van verzet gewaardeerd wordt – afhankelijk van de context en hoe met de situatie die om vergeving vraagt, omgegaan wordt door bijvoorbeeld de pleger en omstanders. Zo stellen Norlock en Rumsey: “Forgiveness is only one alternative, not always the best or even a possible one.”¹⁷³

Deze visie houdt rekening met het feit dat sommige zaken onvergeeflijk kunnen zijn (cf. paragraaf 3.3) en dat in dat geval vergeving geenszins ingezet mag worden om een vals gevoel van herstelde harmonie te creëren. Dan is niet vergeving, maar: “sorrow and lamentation, the only adequate response.”¹⁷⁴

Hierbij komt ook de wens van de omgeving om (al te snel) over vergeving te willen spreken ter sprake. Cooper-White stelt daarbij een belangrijke vraag: wat is de motivatie van iemand om over vergeving te willen spreken? Zij stelt dat het feitelijk niet veel uitmaakt of het gaat om oprechte bezorgdheid en goede wil voor de benadeelde, of het eigen ongemak met de situatie of bijvoorbeeld de woede van de benadeelde. Beide soorten beweegredenen (vanuit goede wil of vanuit eigen ongemak) mogen nooit, hoe goed bedoeld ook, redenen zijn om de benadeelde vergeving op te willen leggen.¹⁷⁵ Deze derde visie houdt serieus rekening met de mogelijkheid om vergeving te weigeren en waardeert dit ook zodanig: juist het weigeren van vergeving kan een “act of prophetic resistance” zijn.¹⁷⁶

¹⁷⁰ Ibid., 103.

¹⁷¹ Ibid., 101.

¹⁷² Van den Berg-Seiffert, *Ik Sta Erbuiten - Maar Ik Sta Wel Te Kijken*, 398.

¹⁷³ Kathryn J. Norlock and Jean Rumsey, “The Limits of Forgiveness,” *Hypatia* 24, no. 1 (2009), <http://onlinelibrary.wiley.com/vu-nl.idm.oclc.org/doi/10.1111/j.1527-2001.2009.00009.x/epdf>, 109.

¹⁷⁴ Brock and Parker, *Proverbs of Ashes*, 50.

¹⁷⁵ Cooper-White, *The Cry of Tamar - Violence against Women and the Church's Response*, 252.

¹⁷⁶ Ibid., 122.

§ 3.6 Hoe verder met deze drie visies?

Uit de in dit hoofdstuk besproken literatuur blijkt dat er grofweg drie verschillende visies op vergeving te onderscheiden zijn: een klassiek-theologische visie waarbij vergeving als christelijke kernwaarde gezien wordt, een feministisch-theologische visie waarbij bepaalde voorwaarden aan vergeving gesteld worden, en een feministisch-theologische visie die vergeving als onderdrukkend beschouwt en het weigeren van vergeving als mogelijk bevrijdend ziet. Vergeving heeft een gratis aspect en heeft daarmee ook iets met ‘het hogere’ of God te maken. Dat neemt niet weg dat sommige zaken in deze feministisch-theologische visie als onvergeeflijk beschouwd worden.

Hoe nu verder met deze drie visies? In het tweede hoofdstuk werd al gesteld dat deze visies na uitvoering van het empirisch onderzoek geformuleerd zijn. De visies zijn dus niet getoetst aan de empirie. Zij worden echter in het volgende hoofdstuk wel met de verhalen van de benadeelden en de vertrouwenspersonen en gemeentebegeleiders van SMPR in gesprek gebracht. Hierbij zal het beeld van de caleidoscoop instructief blijken: het beeld van vergeving wordt enerzijds diffuser en onscherper, anderzijds wordt het ook veelzijdiger en veelkleuriger.

IV. Vergeving in de praktijk: een caleidoscoop van ervaringen

Uit de bestudeerde literatuur blijkt dat er op verschillende manieren over vergeving gesproken wordt en dat dit begrip al naar gelang factoren als tijdsgeest en theologische ligging anders ingekleurd wordt. In de feministische theologie wordt het belang van de vrouwelijke ervaring benadrukt en vanuit die invalshoek mag ook in dit onderzoek niet ontbreken dat de ervaringen van (vrouwelijke) benadeelden een plaats krijgen. Aan de hand van de gevoerde gesprekken wordt in dit hoofdstuk allereerst uiteengezet wat de ervaringen van drie benadeelden zijn als het gaat om vergeving in de context van wat zij hebben meegemaakt. Dit wordt vervolgens aangevuld met gegevens uit het gesprek met vertrouwenspersonen en gemeentebegeleiders van SMPR.

Samen vormen deze beelden een ‘caleidoscoop’ van ervaringen waardoor een gedifferentieerd beeld van vergeving waargenomen kan worden. In een caleidoscoop vormen verschillende stukken glas vanuit verschillende hoeken samen één mooie en kleurrijke visie op de wereld. We zullen zien dat deze ervaringen het beeld van vergeving enerzijds diffuser, anderzijds veelkleuriger maken dan de drie – enigszins kunstmatige gecreëerde – verschillende visies die in het voorgaande hoofdstuk geschetst werden. Het beeld van de caleidoscoop is ontleend aan een artikel van Gloria Schaab, die aan de hand van dit beeld een model voor een feministisch-theologische methode ontwerpt. Voor haar is dit beeld behulpzaam omdat het enerzijds ruimte biedt aan verschillende perspectieven (de verschillende stukken glas, die niet allemaal even groot zijn of in eenzelfde hoek staan) en anderzijds wel tot een “beautiful form to see” leidt.¹⁷⁷

Het beeld van de caleidoscoop en de wijze waarop Schaab dit gebruikt, vormen een goed model voor dit hoofdstuk, waarin ervaringen van benadeelden en begeleiders de visies vanuit de literatuur aanvullen. Noch de ervaringen van benadeelden onderling, noch de ervaringen van benadeelden en begeleiders zijn één op één vergelijkbaar. Zij vormen veeleer de verschillende spiegelstukken die elk een deel bijdragen aan het veelkleurige totaalplaatje dat door de caleidoscoop te zien is.

§ 4.1 Nadelen bij spreken over vergeving

Dat spreken over vergeving in de context van seksueel misbruik in pastorale relaties niet gemakkelijk is, mag inmiddels voor zich spreken – dat is immers de reden voor dit onderzoek. Aan het spreken over vergeving in deze context zitten diverse nadelen, die deel uitmaken van het totaalplaatje (de caleidoscoop). Om welke nadelen gaat het?

Gebrek aan ruimte en tijd

Een eerste nadelig gevolg van spreken over vergeving kan het gebrek aan ruimte en tijd zijn die benadeelden ervaren. Het gaat daarbij om ruimte voor het eigen verhaal, om ruimte voor de waarheid van het gebeurde en alle gecompliceerde gevolgen die dit heeft. In het gesprek bij SMPR komt het woord ‘vergevingsdruk’ naar voren, dat bij de promotie van Christiane van den Berg aan de orde kwam. Vergeving heeft tijd en ruimte nodig, is de conclusie: “Dat kan

¹⁷⁷ Gloria L. Schaab, “Feminist Theological Method: Toward a Kaleidoscopic Model,” *Theological Studies* 62 (2001), <http://cdn.theologicalstudies.net/62/62.2/62.2.6.pdf>, 362.

niet afgedwongen worden, zoals dat soms in de kerk wel geprobeerd wordt. Maar daar gaat een aantal stappen aan vooraf, een proces.”¹⁷⁸ Zo merkt één van de respondenten (SV) op: “[...] de abt vindt dat je moet kunnen vergeven, op een gegeven moment. En dan denk ik: ja. Maar zo ver was ik nog niet.”¹⁷⁹ Het (voortijdig) spreken over vergeving kan zo druk op de benadeelde leggen, druk die het proces van heling en eventuele vergeving eerder bemoeilijkt dan vergemakkelijkt. In zekere zin wordt de benadeelde zo ‘onderworpen’ aan de agenda en/of belangen van de kerk, de pleger, etc. en staat haar eigen proces niet centraal.

Gebrek aan waarheid(svinding)

Een tweede nadeel van het spreken over vergeving in deze context heeft te maken met een mogelijk gebrek aan waarheid(svinding). Juist omdat er verschillende belangen spelen en er sprake is van schuld tussen allerlei verschillende partijen (zie startnotitie SMPR), kan de waarheid(svinding) in het geding komen. Het gevaar bestaat dat vergeving en verzoening dan als een ‘gemakkelijke oplossing’ gezien worden, onder het motto ‘zand erover’. In het groeps gesprek van SMPR werd dit enigszins cynisch, maar wel uitermate treffend verwoord: “Als er wordt gevraagd om vergeving en verzoening, dan is eigenlijk de vraag: ‘Waar is de doofpot?’”¹⁸⁰

Gebrek aan beschuldiging aan het juiste adres

Het schenken van vergeving impliceert ook beschuldiging (zie ook paragraaf 4.4). Een beschuldiging maakt de aard van de situatie duidelijk en stelt helder wie de verantwoordelijkheid en de schuld voor het gebeurde draagt. Een derde nadeel van spreken over vergeving blijkt dat dit de beschuldiging in de weg kan staan of kan verdraaien: de respondenten wordt bijvoorbeeld gevraagd om aan de gemeente of zelfs aan de predikant vergeving te vragen in plaats van te schenken.

Ook in het gesprek van SMPR komt dit naar voren, wanneer gesproken wordt over het aspect van schuld en (zelf)vergeving dat in gesprekken met benadeelden dikwijls naar voren komt. Een van de vertrouwenspersonen zet vraagtekens bij de aanname dat je eerst jezelf moet vergeven voordat je een ander kunt vergeven. Is het woord ‘vergeven’ daar het goede woord voor? Zij merkt op: “Het is belangrijk dat er verwerking en tijd aan vooraf kan gaan, heelwording bij jezelf, voordat je de stap naar de ander toe kunt zetten [...]. Maar ik vind het heel lastig om dat proces vergeving te noemen, wat iemand dan met zichzelf zou moeten doen. Daar hoort misschien een ander woord bij.”¹⁸¹

Er wordt opgemerkt dat benadeelden zich wel vaak schuldig voelen, maar tegelijkertijd wordt vastgesteld dat het hebben van schuldgevoel niet gelijkstaat aan schuldig *zijn* en dat in terminologie die in gesprekken met benadeelden gebruikt wordt, gewaakt moet worden voor termen die (impliciet) schuld bij de benadeelde leggen: “Daarom zou ik dat proces dus ook niet ‘vergeving’ willen noemen, want als je dat zo noemt, impliceer je schuld van het slachtoffer.”¹⁸² Woorden als ‘erkenning’, ‘waarheidsvinding’, ‘bewustwording’ en ‘accepteren’ komen naar voren als alternatieven voor het proces bij de benadeelde dat nu dikwijls als ‘zelfvergeving’

¹⁷⁸ Bijlage G, gespreksverslag SMPR, blz. 141.

¹⁷⁹ Bijlage C, interview 3, blz. 116, regel 206-207.

¹⁸⁰ Bijlage G, gespreksverslag SMPR, blz. 150.

¹⁸¹ Ibid., 142.

¹⁸² Ibid.

aangeduid wordt. Daaruit blijkt dat spreken over vergeving als nadeel kan hebben dat de schuld (deels) bij de benadeelde wordt neergelegd. Dat dit een belangrijke rol speelt in het proces van de benadeelden spreekt uit de volgende paragraaf.

§ 4.2 Wie is schuldig?

Een tweede spiegelscherf in de caleidoscoop van het spreken over vergeving bij misbruik in pastorale relaties is het spreken over schuld en schuldgevoelens. Hoewel aan het begin van dit onderzoek een poging werd gedaan om het begrip vergeving los te koppelen van begrippen als verzoening, schuld, recht en dergelijke, is dit in de praktijk meer een theoretische wens dan een praktisch uitvoerbare taak gebleken. Juist in de gesprekken met de benadeelden kwamen vragen naar schuld en recht veel aan de orde als we over vergeving spraken. Daarin kunnen grofweg twee verschillende aspecten onderscheiden worden: schuldgevoelens die bij de respondenten zelf spelen, en de wijze waarop door de omgeving met de schuldvraag omgegaan wordt.

Eigen schuldgevoel

Als er over vergeving gesproken wordt, klinkt daarin op de achtergrond de vraag naar schuld mee. Wat moet er vergeven worden, en wie? Hoewel de Protestantse Kerk en SMPR beleidsmatig heel duidelijk stellen dat voor het slachtoffer gekozen moet worden (cf. hoofdstuk I), ligt dit voor benadeelden zelf vaak ingewikkelder. Dat blijkt uit het gesprek met respondent 1 (hierna Roos¹⁸³), waarin ze stelt: “[...] ik heb er zelf denk ik ook wel een groot aandeel in gehad. Ik bedoel, je bent natuurlijk nooit alleen. Het is niet alléén zijn schuld, hè? Ik ben er zelf ook... Ondanks dat we dan niet op gelijke hoogte stonden.”¹⁸⁴ Roos geeft blijk van een besef van machtsverschil tussen zichzelf en de predikant, maar voelt zich desondanks verantwoordelijk voor het gebeurde. Zij voelt zich schuldig, voornamelijk ten opzichte van de gemeente: “[...] ik heb ook wel eens gedacht van: ik wil wel naar de preekstoel lopen en zeggen van: mensen, willen jullie mij vergeven?”¹⁸⁵ Het misbruik van de predikant met Roos heeft grote invloed op de gemeente gehad en zij is zich terdege bewust van deze impact. Het voelt voor haar alsof zij ‘de gemeente iets aangedaan heeft’: “Ja, gewoon wat ik de gemeente heb aangedaan. Ik bedoel, zij hebben natuurlijk ook pijn geleden, daarom of daardoor, denk ik. [...] Wat ik hun heb aangedaan, dat ik dat gewoon super erg vind. En daar had ik wel vergeving om willen vragen, ja.”¹⁸⁶

Ook respondent 2 (hierna JK) worstelt met schuldgevoelens en, daaraan gerelateerd, de vraag van haar eigen schuld aan de situatie. Deels verklaart zij dit door de verschillende wijzen waarop haar situatie door de omgeving geïnterpreteerd wordt: er wordt in termen van overspel (romantisch discours) gesproken en niet zozeer in termen van misbruik (machtsdiscours). JK maakt de vergelijking met een misbruiksituatie tussen een volwassene en een kind: in zo’n

¹⁸³ N.B.: Voor alle interviews geldt dat de gebruikte namen/initialen van de benadeelden en andere betrokkenen in overleg met de respondenten gefingeerd zijn.

¹⁸⁴ Bijlage A, interview 1, blz 77, regel 291-296.

¹⁸⁵ Ibid., blz. 78, regel 340-341.

¹⁸⁶ Ibid., blz. 79, regel 350-353.

situatie is duidelijk wie schuld heeft. Dat is anders als het om misbruik tussen twee volwassenen gaat, stelt ze. En onduidelijkheid omtrent deze schuldvraag levert JK een schuldgevoel op:

“Misschien heb ik mezelf niet echt vergeven. Omdat ik het nog steeds stom vind. En dat ik het er dáárom eigenlijk niet over hebben wil, omdat ik dan bang ben dat mensen dan weer komen van: ‘Ja, hoe kon dat nou dan?’ en hoe ik me dan moet verantwoorden. Dat ik het ook heel stom vind van mezelf, nog steeds...”¹⁸⁷

Respondent 3 (hierna SV) heeft niet (meer) het gevoel dat zij zichzelf iets moet vergeven met betrekking tot het misbruik. Toch heeft SV wel lang gedacht dat ze (mede) verantwoordelijk was voor het gebeure: “Kijk, het is zo dat ik... praktisch, púúr praktisch gezien, heb ik iets gedaan. Ik heb niet gezegd: nee, dat doe ik niet. Ik ben niet die kamer uitgelopen en heb gezegd: smoor d'r maar in. Ik heb wel iets gedaan. Dus... eh... het is zo, als je iets verkeerd doet, dan is het jouw schuld.”¹⁸⁸ Vanwege dit schuldgevoel is het van uitermate groot belang dat vanuit de omgeving duidelijk gemaakt wordt dat de benadeelde geen schuld draagt: “Tot, totdat iemand gaat uitleggen dat het jouw schuld niet is, is het jouw schuld... ben jij mee verantwoordelijk. Je bent mee verantwoordelijk voor wat er gebeurd is. En daar gaat zo'n dader ook op zitten.”¹⁸⁹

Schuld vanuit de omgeving

Voor het schuldgevoel bij de respondenten blijkt de reactie van de omgeving dus van groot belang. De omgeving kan helpen in het verduidelijken van de scheve machtsverhoudingen en zo de benadeelde helpen inzien dat het inderdaad om (machts)misbruik gaat. Anderzijds kan zij ook het schuldgevoel van de benadeelde versterken door te spreken in termen van het romantisch discours en (een deel van de) verantwoordelijkheid op de benadeelde af te schuiven.

JK komt in het interview meerdere keren terug op de vergelijking met misbruik van kinderen. In tegenstelling tot wat zij ervaren heeft met betrekking tot haar eigen misbruik, ligt bij het misbruik van kinderen de vraag naar schuld wat haar betreft heel helder: “Kinderen die misbruikt zijn, zijn natuurlijk nooit schuldig, maar die voelen zich wel schuldig. En zijn altijd loyaal tegenover hun ouders. Maar dan is het duidelijk. Dan zijn mensen altijd duidelijk in hun mening van: de schuld ligt bij de ouder...”¹⁹⁰ JK illustreert hiermee hoe weinig begrip er in de omgeving kan zijn voor de aard van het misbruik in de pastorale relatie. Vaak wordt er in termen van het romantisch discours gedacht en komt daarmee (een deel van) de schuld bij de benadeelde te liggen: “Want in de familie is natuurlijk ook een deel dat denkt van: nou ja, dat was ook maar gek toen... daar ben je dan ook toch zelf bij en zo. Sommigen zeiden: ‘Daar ben je toch zelf bij.’”¹⁹¹

Dat het spreken over misbruik met en in de omgeving lastig is voor de benadeelden, lijkt meerdere oorzaken te hebben. Allereerst identificeren de respondenten hun eigen volwassen verantwoordelijkheid: “Je kunt toch ‘nee’ zeggen? Zelfs kinderen hebben dat soms, bij incest, dat je ‘nee’ kunt zeggen... Maar natuurlijk heeft een kind nooit schuld. Maar ik ben niet een

¹⁸⁷ Bijlage B, interview 2, blz. 105, regel 744-747.

¹⁸⁸ Bijlage C, interview 3, blz. 115, regel 150-153.

¹⁸⁹ Ibid., blz. 115, regel 158-160.

¹⁹⁰ Bijlage B, interview 2, blz. 110, regel 935-937.

¹⁹¹ Ibid., blz. 105, regel 715-717.

kind.”¹⁹² Ten tweede zijn ook de naaste betrokkenen van de benadeelde vaak een bron van beschuldiging – juist door de volwassen verantwoordelijkheid die JK hierboven schetst. Het misbruik wordt dan in termen van overspel *geframed*: “Dan wordt het door iedereen ‘zonde tegen het zevende gebod door beide partijen’ genoemd [...]”¹⁹³ De reacties daarop kunnen heftig zijn: “Ik werd eigenlijk gewoon soms de grond in geboord door hem [Roos’ echtgenoot]. Van, ja... dat eerste gesprek was van: ‘Je bent een hoer’ [...]”¹⁹⁴ Vaak komt daarbij ook religieuze terminologie van zonde aan de orde, zoals in het geval van JK geïllustreerd wordt: “Dat ‘ie... dat hij [JK’s echtgenoot] het ook wel zag als een zonde. Hij had zo’n boekje en hij zei: ‘Dan moet je dat maar eens lezen’. *De zonde uit beeld* heette dat boekje. Maar hij had het wel meteen vergeven.”¹⁹⁵

Tegen de beschuldigingen vanuit de omgeving ben je weerloos, stelt Roos. Zij ervoer het als prettig dat haar door haar kinderen vergeving geschonken werd. Anderzijds blijft het lastig dat zij haar ook blijven beschuldigen:

“Die heeft een jaar terug gezegd: ‘Mam, ik wil je vergeven.’ En de jongste, die... Weet je, soms gebruikten ze het ook wel eens tegen je, van: ‘Moet je naar jezelf kijken’, of ‘De kerk is helemaal niks’, of zo. Dan gooiden ze gewoon alles daarop. Ja... Dat vond ik dan wel jammer, dan denk ik van: wat heb je dan eigenlijk – terwijl, ja, soms... Ik kon dan niks zeggen, want ja, ik had het natuurlijk gedaan, hè?”¹⁹⁶

In die zin kan ook het schenken van vergeving een vorm van beschuldigen zijn: iets vergeven impliceert immers dat er sprake is van schuld. Zo vertelt Roos dat de predikant die haar misbruikte, haar achteraf vertelde dat hij haar wilde vergeven: “[...] hij heeft mij ook wel vergeven, want hij zegt: ik vergeef jou ook. Ehm... In die zin, ik bedoel: hij [de predikant] stond natuurlijk wel hoger dan ik, maar ik heb natuurlijk zijn gezin ook leed berokkend.”¹⁹⁷

Zo blijkt dat het romantisch discours veel ruimte laat om de benadeelde (ten dele) van het gebeurde te beschuldigen. Dat zorgt voor ambivalente reacties vanuit de omgeving van de benadeelde. Naast denken en spreken vanuit het romantisch discours speelt ook onbegrip of gebrek aan kennis omtrent misbruik in pastorale relaties (of in machtsrelaties in het algemeen) een rol in beschuldigende reacties. SV merkt dan ook op:

“Ik ben altijd... Ik vind het heel moeilijk om het ter sprake te brengen, want ik ben altijd bang dat mensen dat niet begrijpen en dan... dat er dan allerlei pijnlijke toestanden zullen komen. [...] Ik bedoel: je ziet in films allerlei verkrachtingsscènes en heel grof seksueel geweld, maar dat sluipende en dat... dat grensoverschrijdende, dat hele subtiele... Dat is denk ik heel anders als je daar een voorstelling van moet maken.”¹⁹⁸

Deze gemengde reacties vanuit de omgeving – hoewel soms wellicht begrijpelijk – kunnen een schuldgevoel van de benadeelde in de hand werken en daarmee de vraag naar vergeving voor haar bemoeilijken. Zo zegt JK: “De één zegt: je hebt geen schuld want je bent geïntimideerd,

¹⁹² Ibid., blz. 92, regel 182-183.

¹⁹³ Ibid., regel 189-192.

¹⁹⁴ Bijlage A, interview 1, blz. 86, regel 620-623.

¹⁹⁵ Bijlage B, interview 2, blz. 104, regel 684-686.

¹⁹⁶ Bijlage A, interview 1, blz. 81, regel 433-440.

¹⁹⁷ Ibid., blz. 80, regel 408-410.

¹⁹⁸ Bijlage C, interview 3, blz. 123, 470-483.

de ander zegt: je hebt zelf ook een deel van de schuld. Dat voelt voor mij ook altijd nog wel een beetje zo, hoor.”¹⁹⁹

§ 4.3 De kracht van vergeving

Ondanks de hierboven genoemde nadelen blijkt de oplossing ook niet het simpelweg stoppen met spreken over vergeving te zijn. Aan vergeving hangt een bepaalde positieve verwachting, vanuit de gemeente of de pleger, maar niet in de laatste plaats ook bij de benadeelde zelf. Christiane van den Berg merkt in gesprek met haar respondenten op: “Vergeving is hét ‘tegenverhaal’ in reactie op grensoverschrijding. Ook mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, kunnen er hoge verwachtingen van hebben. Het is bijna magisch denken. Dat het zo helpt.”²⁰⁰ Vergeving heeft dan iets te maken met verder kunnen, afstand nemen van het gebeurde, daar niet meer door bepaald worden. De positieve aspecten die met het begrip geassocieerd worden, vormen een verdere spiegelschijf in het caleidoscopisch totaalplaatje van vergeving.

Loslaten

Een belangrijk aspect van dit ‘verdergaan’ is het ‘loslaten’. Zo merkte een van de respondenten op dat een van de Griekse woorden die in het Nieuwe Testament voor vergeving gebruikt worden, ‘loslaten’ of ‘losmaken’ kan betekenen.²⁰¹ Voor Roos heeft vergeving er dan ook mee te maken dat ze het gebeurde achter zich kan laten:

“Maar ik heb gewoon, ik blijf daar niet in hangen. [...] Mijn man probeert weleens te vragen van: maar hij heeft toch dít gedaan, en dát gedaan? En ik denk: het kan allemaal wel, maar jij zit ermee, niet ik! En ik ben gewoon ook wel blij om. Dat ik zo in mekaar zit. Ja! [...] ik zou het gewoon vreselijk vinden om daarmee door te leven.”²⁰²

Voor Roos is vergeving een vorm van loslaten, het niet-vasthouden aan dat wat gebeurd is. Dit betekent voor haar dat ze ook geen wrok of woede meer koestert jegens de pleger: “Ja. Ik zou zo weer om tafel kunnen gaan zitten met hem of een gesprek.”²⁰³ Opvallend is dat dit voor haar niet alleen geldt voor het schenken, maar ook voor het ontvangen van vergeving. Zo zegt zij met betrekking tot een ‘vergevingsdienst’ waarin zij ten overstaan van de gemeente om vergeving zou vragen: “Nou, het zou wel bevrijding geven, denk ik. Ja. Nou, niet dat ik het heel... dat ik er héél erg mee zit. Maar ik denk als ik het gedaan had, dan, *pfieew*, dan is het gewoon weg.”²⁰⁴ Zo gaat vergeving voor Roos twee kanten op: als je zelf iemand vergeeft, kun je een stuk loslaten, maar als je vergeving krijgt, kan er ook iets los, kun je verder.

¹⁹⁹ Bijlage B, interview 2, blz. 92, regel 179-180.

²⁰⁰ Van den Berg, *Ik sta erbuiten*, 398.

²⁰¹ Het hier bedoelde woord is ἀφιemi (aphiemi). Andere voorkomende woorden in het NT met betrekking tot vergeving zijn χαρίζομαι (charizomai, ‘genade schenken’) en ἀπολυο (apoluo, ‘vrij maken’ of ‘losmaken’). Cf. de uitleg van F. Keene, ‘Structures of Forgiveness,’ 3-7.

²⁰² Bijlage A, interview 1, blz. 76-77, regel 267-272.

²⁰³ Ibid., blz. 77, regel 277-279.

²⁰⁴ Ibid., blz. 79, regel 361-362.

Heling

Vergeving werkt voor Roos niet alleen qua loslaten, maar ook qua heling twee kanten op. Dit merkt zij bijvoorbeeld door de uitwerking die dit op haar kinderen had: “En een jaartje terug of zo zegt ‘ie van: ‘Mam, ik wil je vergeven wat je gedaan hebt’. Dan denk ik van: ja, dat is eigenlijk wel héél super, maar ik kon ook zien dat het bij hem zelf heel erg helend werkte.”²⁰⁵

Ook JK is van mening dat vergeving goed kan zijn voor jezelf: “Ja, dat je... vergeving, dat je iemand écht vergeeft en dat je er dan ook niet meer over praat, zeg maar. Dat het dan ook over en klaar is. En ik denk dat ik op zich best wel vergevingsgezind ben [...]. Vergeving maakt het ook altijd makkelijker voor jezelf.”²⁰⁶ En hoewel ze niet weet hoe het moet, gaat ook SV uit van een positieve werking van vergeving: “En ik heb er ook wel over gelezen, hoor, van, er wordt dan wel gesproken van, ja, als je mensen vergeeft, dan doet het zo goed en het is een cadeautje aan jezelf... Nou, dat cadeautje wil ik ook wel, natuurlijk!”²⁰⁷

Door het gebeurde te vergeven, kan er kennelijk iets veranderen voor de benadeelde, waardoor zij het gevoel heeft gemakkelijker verder te kunnen. Dat is in ieder geval de ervaring van Roos en de hoop van JK en SV.

§ 4.4 Op zoek naar de waarheid

Een ander belangrijk aspect bij het thema ‘vergeving’ blijkt dat van waarheid en erkenning. Zij vormen een vierde stuk dat deel uitmaakt van het caleidoscopisch beeld van vergeving. De vraag naar schuld die hierboven besproken werd, hangt samen met de vraag naar waarheid en erkenning. Wat is er werkelijk gebeurd? Wiens belangen werden (of worden) gediend? Wie had (of heeft) de macht? Deze vragen komen aan de orde bij waarheidsvinding en erkenning. Dit kan zowel erkenning vanuit de pleger als vanuit de omgeving of vanuit de benadeelde zelf zijn.

Waarheidsvinding

Dat aan het licht komt wat er daadwerkelijk gebeurd is, is een vorm van erkenning die van uitermate groot belang is voor de benadeelde, zeker op weg naar vergeving en naar eventuele verzoening. Deze vorm van ‘truth telling’ hoeft niet per definitie vanuit de pleger te komen. Dit zou immers impliceren dat vergeving niet mogelijk is als de pleger geheel uit beeld of overleden is. De gemeenschap kan een belangrijke rol spelen in het proces van ‘truth telling’.²⁰⁸ Zo stelt JK: “Want soms denk ik: zou de kerk – een brief van de kerkenraad van H., dat zou ik nog wel willen. Van: ja, we hebben het toch echt allemaal wel een beetje fout beoordeeld, ‘dat jij niet schuldig was, maar dat hij gewoon...’ – dat zou voor mijzelf wel fijn zijn.”²⁰⁹

²⁰⁵ Ibid., blz. 73, regel 114-117.

²⁰⁶ Bijlage B, interview 2, blz. 95, regel 294-297.

²⁰⁷ Bijlage C, interview 3, blz. 117, regel 229-231.

²⁰⁸ Cf. M.F. Arms, “When Forgiveness Is Not the Issue in Forgiveness,” 115.

²⁰⁹ Bijlage B, interview 2, blz. 107, regel 787-790.

Voor Roos is het vinden of uitspreken van de waarheid voor haar proces van vergeving niet belangrijk, dat wil zeggen, het is voor haar geen voorwaarde om wel of niet te kunnen vergeven: “Als iemand de waarheid spreekt tegen je, is natuurlijk wel prettig. Maar ik denk niet dat het echt vergeving in de weg staat. Omdat het gewoon bij jezelf ligt. En wat die ander doet, of die de waarheid spreekt of niet, ja, dat is voor hem.”²¹⁰

Voor SV heeft vergeving daarentegen veel met waarheidsvinding te maken:

“Daarom heb ik ook aangestuurd op die zitting, omdat ik wilde dat mensen die er niks mee te maken hadden daarnaar zouden kijken. Omdat ik me aanvankelijk nog erg mee schuldig en mee verantwoordelijk voelde, wilde ik héél helder krijgen of dat zo was en ik wilde ook niet zomaar iemand veroordelen of aanvallen... Ik wilde dat helder hebben. [...] dat mensen die er gewoon buiten staan, geen belang hebben, dat die zeggen van: ja maar, als dit is gebeurd, dan is dít de interpretatie. En dan ligt de schuld zó. En ja, waarheid is iets waar altijd meer kanten aan zitten, maar waar je als mensen met elkaar een soort consensus over moet hebben.”²¹¹

De pleger moet verantwoordelijkheid nemen voor zijn daden en er moet aan het licht komen wat er daadwerkelijk gebeurd is: voor SV is deze waarheidsvinding een belangrijke stap naar vergeving. Zonder kan het niet: “Dan gaat het nergens over.”²¹²

Erkenning

‘Truth telling’ heeft dus een heleboel met erkenning te maken. Een kerkenraad die het gebeurde consequent ‘overspel’ blijft noemen en het woord ‘misbruik’ niet ter sprake laat komen, erkent bijvoorbeeld niet wat er echt aan de hand is.²¹³

Tegenover erkenning staat ontkenning. Die kan voortkomen uit een gebrek aan deskundigheid, maar ook uit een verstrengeling van belangen die spelen. Zo merkt SV op: “[...] die abt claimt ontzettend begaan te zijn met slachtoffers en hun leed, maar ja... dat ik dat gevoel helemaal niet krijg. Want hij is bezig met, met de schade aan zijn kerk en aan zijn orde en, en... hoeveel onrust het in de gemeenschap heeft gebracht.”²¹⁴ Daarmee verzuimt de kerk wat haar christelijke plicht is, aldus SV. Juist in dit soort situaties zou de kerk voor de benadeelde moeten kiezen, maar dat gebeurt zelden:

“[...] Sterker nog, ik heb het idee dat er een, ja, een soort houding is van: ja, heel erg allemaal hoor, en moeilijk ook, maar... ja... [haalt schouders op]. Er wordt geen stelling genomen ten aanzien van slachtoffers. Het blijft gewoon een beetje in de lucht hangen. Ik heb ook niet het idee dat hun kant wordt gekozen.”²¹⁵

In antwoord op de vraag van wie die erkenning zou moeten komen, is SV stellig:

“[van] iemand van de kerk. Het is voor mij heel belangrijk geweest dat [...] leidende mensen in de kerk [...] zeggen: nee, dit kan niet. Dát is erkenning. Dat is erkenning. En van die dader verwacht ik helemaal niks. Want zijn omgeving laat hem niet merken hoe fout dat is. En

²¹⁰ Bijlage A, interview 1, blz. 82, regel 476-479.

²¹¹ Bijlage C, interview 3, blz. 118, regel 253-264.

²¹² Ibid., regel 272.

²¹³ Cf. casus 2 uit het gespreksverslag van het SMPR, blz. 146-147.

²¹⁴ Bijlage C, interview 3, blz. 114, regel 109-112.

²¹⁵ Ibid., blz. 121, regel 386-390.

hoeveel schade er is. Omdat ze dat eigenlijk ook niet interesseert. Ze zijn bezig met het functioneren van hun kerk. En er zijn ook heel veel mensen, die willen niet aan het idee dat zoiets in hun kerk gebeurd zou kunnen zijn.”²¹⁶

Erkenning door bijvoorbeeld de pleger of de kerkenraad kan ervoor zorgen dat de benadeelde zich minder geïsoleerd voelt en dat haar schuldgevoel verminderd wordt, omdat helder is waar de verantwoordelijkheid voor het gebeurde ligt. Zo zegt JK: “[...] die erkenning en dat dat dan óók naar andere gemeenteleden die het niet snapten, zou worden uitgesproken: J. is hier niet de schuldige, maar dat is hij.”²¹⁷ Toen SV hoorde dat de pleger die haar misbruikte al eerder iemand misbruikt had en die klacht gegrond verklaard was, was dit een grote opluchting: “[...] dat was voor mij een... al zo’n enorm stuk erkenning, want ik... want het is toch zijn woord tegen het jouwe en ja... [zucht] En ik stond dus ineens niet meer alleen.”²¹⁸

Erkenning vanuit de kerk kan een benadeelde verder op weg helpen, een weg die eventueel naar vergeving leidt zonder dat dit van meet af aan het doel is. Levert dat iets op? SV denkt van wel:

“[...] het zou mij... heel veel ruimte kunnen geven, om te zijn wie ik ben. Het zou mij... Ik zou denk ik veel makkelijker kunnen vertellen over het leed wat mij is aangedaan maar wat ook is... in die zin is rechtgezet en opgelost en dan is de... het zou mijn pijn verzachten. Het zou mijn pijn veel dragelijker maken. Nu word ik steeds geconfronteerd met een pijn die... die bij mij blijft liggen. Het is *mijn* pijn, ik kan het niet... Ja, ik kan het niet delen, niet... Het is alleen maar van mij. Er is niemand die het mee draagt. Het is... Ik denk dat het, het niet erkennen je ook isoleert. Ja. Ik voel me heel erg niet begrepen. En in die zin ben ik dan ook steeds op mijn hoede voor het niet-begrijpen en de reacties daarop.”²¹⁹

De hierboven geschetste ‘spiegelstukken’ die ons proberen een (gedeeltelijk) beeld van vergeving te schetsen, laten een ingewikkeld beeld zien. Spreken over vergeving kan nadelig zijn voor benadeelden, wanneer schuldgevoel, gebrek aan tijd, ruimte en erkenning en gebrek aan waarheidsvinding aan de orde zijn. Anderzijds kan vergeving ook helend werken, merken benadeelden op. Een deel van de complexiteit van het begrip blijkt ook te maken te hebben met de context waarin het gesprek hierover plaatsvindt. Hierop wordt in de volgende paragraaf nader ingegaan.

§ 4.5 De context van spreken over vergeving

De context van geloof is van belang voor het spreken over vergeving als het gaat om situaties van misbruik in pastorale relaties: zowel de plegers als ook de benadeelden waren of zijn (in meer of mindere mate) christelijk en hebben veelal een kerkelijke achtergrond. Het spreken over de geloofscontext en over God vormt daarmee een volgende spiegelschijf in de caleidoscoop.

²¹⁶ Ibid., blz. 122, regel 421-428.

²¹⁷ Bijlage B, interview 2, blz. 107, regel 806-808.

²¹⁸ Bijlage C, interview 3, blz. 113, regel 80-82.

²¹⁹ Ibid., blz. 126, regel 585-592.

Geloofscontext

Vergeving als christelijke waarde heeft niet per definitie goede papieren als het gaat om een voor benadeelden bevrijdende wijze van spreken over vergeving. Er wordt dan al gauw een morele component aan verbonden die de benadeelde als onderdrukkend kan ervaren. Bij het groeps gesprek van SMPR stelde ik de vraag naar het belang van spreken over vergeving: hebben we dit concept, dit idee nog nodig? Brengt het de benadeelden en de vertrouwenspersonen/gemeentebegeleiders iets? De antwoorden op deze vraag waren in eerste instantie uiteenlopend. Er werd gevraagd of niet veel meer in een discours van professioneel handelen gesproken zou moeten worden: kan de predikant dat wel of niet? Anderzijds werd geconcludeerd dat de notie van vergeving niet geheel los te laten is:

“[...] wij komen bij SMPR wel met gelovige mensen in aanraking bij wie vergeving en verzoening wel hoog in het vaandel staat, benadeelden worden daarop ook meteen gepakt, dus we krijgen ermee te maken. Dat moet goed doordacht worden, dat we het inzichtelijk kunnen maken: eerst het hele ‘professionele’ proces, dat het om misbruik gaat – en dan nog eens het hele menselijke proces: kan en wil ik vergeven/verzoenen?”²²⁰

De context van de christelijke geloofsgemeenschap waarin zowel het misbruik alsook het proces daarna zich afspelen, maakt het dus onwenselijk om de vraag naar vergeving geheel los te laten.

God

Als we vergeving in dit verband niet (geheel) los kunnen zien van de christelijke context, wat betekent dit dan voor de vraag naar God? In de gesprekken met de respondenten en in het gesprek bij SMPR komt dit naar voren. Zo werd bij SMPR het begrip ‘vergeving’ door een van de deelnemers aan Pasen gekoppeld: “Als Pasen betekenis heeft, is het dat je weer kunt opstaan. Wat is dan voorwaardelijk? Dat moet je op de goede plek leggen en dat wordt vaak niet gedaan. Het gaat erom dat iemand die door een ander vermoord is, weer kan opstaan.”²²¹

Ook voor de benadeelden heeft vergeving in ieder geval met God te maken. Zo stelt Roos bijvoorbeeld: “[...het heeft] wel met God te maken, maar niet dat het bij mij, voor mezelf, vergeven... dat dat druk op de ketel zet of zo. Zo ervaar ik dat niet.”²²² Ook SV stelt dat vergeving en God voor haar met elkaar te maken hebben: “En dan meer in de sfeer van: wat ik niet voor elkaar krijg om te vergeven, nou ja, dat zal die knapperd daarboven dan wel... snappen, of voor elkaar kunnen krijgen [...]”²²³

Soms wordt de link met God ook gelegd door de predikant. Zo vertelt JK dat de predikant die haar misbruikte God er vaak ‘bijhaalde’. Toch heeft zij niet het gevoel dat God daarmee schuldig is aan het gebeurde. “Terwijl hij [de predikant] dus wel... bij heel veel dingen God aanhaalde, hè, zo van: God geeft hier ruimte voor, dit is iets bijzonders van ons tweeën [...]”²²⁴

²²⁰ Bijlage G, gespreksverslag SMPR, blz. 148.

²²¹ Ibid., blz. 149.

²²² Bijlage A, interview 1, blz. 79, regel 382-383.

²²³ Bijlage C, interview 3, blz. 124, regel 536-538.

²²⁴ Bijlage B, interview 2, blz. 94, regel 288-290.

Ook Roos sprak met haar predikant veel over God en geloof. Toch heeft zij in die periode vooral steun aan haar geloof ervaren: “[...] je bidt dan toch tot God of Hij je wil helpen. En op zich heb ik wel heel erg de kracht ervaren dat Hij me wilde helpen, in alles. Ja, wat dat precies dan is, dat kan ik ook niet zo goed zeggen, maar ik heb me altijd wel gesteund gevoeld door, ja... God.”²²⁵

§ 4.6 Voorwaarden voor vergeving

Uit de ervaringen van twee van de drie benadeelden en die van de vertrouwenspersonen en gemeentebegeleiders van SMPR blijkt dat over vergeving spreken wel belangrijk is, maar dat daar bepaalde voorwaarden aan verbonden zijn – zowel aan het spreken óver vergeving, alsook aan de vergeving zelf. Hoe kan een dergelijke voorwaardelijke vergeving eruitzien? Welke aspecten zijn dan van belang?²²⁶ Vormen de hieronder geformuleerde voorwaarden een waardevolle toevoeging aan ons caleidoscopisch beeld?

Erkenning

Een eerste voorwaarde voor vergeving zou erkenning kunnen zijn, waarbij de termen ‘waarheid’ en ‘recht’ een belangrijke rol spelen. Voor de benadeelden blijkt erkenning van de situatie van belang, en blijkt dat een kerkenraad of een gemeente die het gebeurde in termen van overspel ‘in de doofpot’ wil stoppen, de benadeelde niet verder helpt. Integendeel: daar waar waarheid en recht bedekt worden door een al te snelle roep om vergeving, wordt de benadeelde alleen maar meer leed berokkend. Waarheidsvinding, erkenning en recht moeten voorafgaan aan een eventuele vergeving, om te voorkomen dat het begrip vergeving en/of verzoening ‘misbruikt’ worden. SV maakt in dit verband een heldere vergelijking:

“Ik had het er laatst met iemand over: het kon weleens helderder zijn om inzake misbruik de vergelijking te maken met geld. Als een penningmeester een greep uit de kas doet, dan zeg je: nou, wij vertrouwen jou dat geld maar niet meer toe, dat lijkt me niet zo handig. Ook als je zo iemand vergeven hebt dat hij zoiets heeft gedaan. En als het dan gaat om zoiets ingrijpends als misbruik, ja, dan... zou je als degene aan wie die schade is berokkend, denken: nou, laten we jou maar niet meer te veel in die situatie, of helemaal niet in die situatie meer brengen waarin dat gebeurd is. Maar dan is het in de kerk ineens een ander verhaal.”²²⁷

Deze vergelijking maakt duidelijk dat het van groot belang is dat de ernst van de situatie erkend wordt – om recht te doen aan de benadeelde en om eventuele herhaling te voorkomen.

Geen verplichting

In aanvulling op de hierboven genoemde voorwaarde van erkenning kan als tweede voorwaarde gesteld worden dat vergeving nooit aan een benadeelde opgelegd mag worden. Vergeving moet

²²⁵ Bijlage A, interview 1, blz. 74, regel 162-165.

²²⁶ Hierbij moet duidelijk zijn dat vergeving nooit geëist mag worden, ook niet wanneer aan alle voorwaarden is voldaan.

²²⁷ Bijlage C, interview 3, blz. 119, regel 305-311.

door alle betrokken partijen gezien worden als iets dat alleen vanuit de benadeelde zelf kan opkomen en geschonken kan worden. Daarbij is het zinvol om in een situatie van seksueel misbruik in de kerk alle betrokken partijen en de diverse schulden die er ontstaan tussen de verschillende partijen helder te krijgen (zie startnotitie SMPR). Dan kan vergeving ook op verschillende niveaus en in de verschillende relaties aan de orde komen – zoals SV in haar interview stelde: de abt kan wel de schuld die de pleger ten aanzien van de gemeenschap heeft, vergeven, maar niet de schuld die tussen de pleger en SV zelf bestaat.

In het groepsgesprek met SMPR wordt het spreken over vergeving vergeleken met uitspraken als ‘het zal wel ergens goed voor geweest zijn’ wanneer mensen iets naars meemaken. Zo geldt het ook voor vergeving, wordt opgemerkt: als de benadeelde er zelf over begint, als iemand zelf zo kan gaan denken, kan het helend zijn, maar dat kan die persoon alleen maar zelf (meestal na een heel proces) en op haar/zijn eigen tijd.²²⁸

Temporaliteit

Een derde voorwaarde die aan het spreken over vergeving gesteld kan worden, is een besef van de temporaliteit van het misbruik en daarmee van vergeving – dat wil zeggen: het besef dat vergeving een proces is en niet een daad die, eenmaal gedaan, geen keer kan nemen, net zoals de gevolgen van het misbruik niet afgelopen zijn als het feitelijke misbruik is afgelopen. Zo merkt Marjorie Suchocki terecht op dat het geweld, het misbruik, niet voorbij is op het moment dat de daad zelf stopt. Suchocki brengt naar voren dat slachtoffers dikwijls dergelijke momenten herbeleven alsof ze op dat moment nog eens gebeuren. Op die manier dringt het verleden telkens weer het heden en de toekomst binnen: “Insofar as the experience of violation invades our present time, it robs us of our future.”²²⁹

Norlock’s idee van vergeving als performatief kan helpen hier rekening mee te houden. Zij maakt ermee inzichtelijk dat vergeving ook iets is dat telkens opnieuw gedaan moet worden, iets dat een ‘continued commitment’ vraagt. Enerzijds vraagt dat meer van een benadeelde dan vergeving als eenmalige daad – anderzijds ontstaat hiermee ook de ruimte om de geschonken vergeving ook weer in te trekken. Eens vergeven blijft niet per definitie vergeven: vanwege het ‘continued commitment’ dat gevraagd wordt, kan vergeving telkens weer geschonken of niet geschonken worden. Dit kan afhankelijk zijn van de houding van de pleger, maar ook van herinneringen en herbelevingen bij de benadeelde. Een van de vertrouwenspersonen van SMPR maakt in dit verband de vergelijking met een rouwproces:

“Je kunt bij een rouwproces ook niet zeggen: ‘Dat is over’. Je kunt het hooguit anders leren vasthouden. In dat anders vasthouden kan ook vergeving liggen. Ik zou erg willen benadrukken dat vergeven niet vergeten is [...] want het kan over drie jaar weer de kop opsteken als er zich wat anders voordoet, of er een herinnering komt. Daar moet je, denk ik, je als gemeente ook bewust van zijn. Ik wou dat dit bewustzijn er is en dat mensen snappen dat dit zo werkt.”²³⁰

²²⁸ Zie bijlage G, gespreksverslag SMPR, blz. 148.

²²⁹ Marjorie Hewitt Suchocki, *The Fall to Violence: Original Sin in Relational Theology* (New York: The Continuum Publishing Company, 1995), 148.

²³⁰ Bijlage G, gespreksverslag SMPR, blz. 141-142.

Dit besef van temporaliteit, tijdgebondenheid van vergeving, kan ruimte geven aan het proces van verwerking van de benadeelde.

De verschillende aspecten van en de mogelijke voorwaarden voor (het spreken over) vergeving die in dit hoofdstuk aan bod gekomen zijn, werpen een veelkleurig licht op de complexiteit van dit onderwerp. Dit onderzoek zal dan ook niet eindigen met een eenduidige conclusie, noch met een heldere handleiding ‘hoe over vergeving te spreken’. In het volgende, afsluitende hoofdstuk wordt als het ware door de ‘caleidoscoop’ van dit hoofdstuk - dat wil zeggen met inachtneming van de hierboven besproken aspecten – teruggekeken naar de in hoofdstuk drie geformuleerde visies. Welk beeld ontstaat er dan? Wordt er een (ver)nieuw(end) perspectief mogelijk? Alvorens daarnaar te kijken, dient eerst nog een laatste spiegelschijf van de caleidoscoop besproken te worden: die van verzoening.

§ 4.7 En verzoening?

In het inleidende hoofdstuk werd al gezegd dat in deze thesis het verband tussen vergeving en verzoening zo veel mogelijk losgekoppeld wordt. Maar over welk verband spreken we dan eigenlijk? Waar komt dat verband vandaan en waarom? Deze laatste spiegelschijf maakt het caleidoscopisch beeld van vergeving compleet.

Als antwoord op deze vraag van mij bij de groepsbijeenkomst van SMPR stelde een van de vertrouwenspersonen: “Kerkenraden hebben het vaak over vergeving en verzoening, we hebben ons een beetje laten ‘kapen’... De gemeente is daar vaak mee bezig en het wordt in één adem genoemd. Dat is waarom we nu een documentje hebben over vergeving en verzoening, terwijl voor ons dat niet het vraagstuk is waar we mee bezig zijn.”²³¹ Deze mening wordt door de groep gedeeld.

Vergeving en verzoening hoeven dus niet aan elkaar gekoppeld te worden – sterker nog, een koppeling tussen beide maakt de stap naar vergeving wellicht nog groter en zwaarder voor benadeelden. Dat verzoening vaak leidt tot benadeling van slachtoffers, merkt ook Robert Schreiter op.²³² Toch kan verzoening, net als vergeving, daarmee niet gemakkelijk afgedaan worden:

“God’s reconciling act through the death and resurrection of Christ is not only the central exposition of the Christian understanding of reconciliation. It is embedded in the central narrative of Christianity itself: of God creating the world, humankind’s fall from grace, God’s sending the Son into the world and how the passion and death of the Son restores humanity to God’s friendship.”²³³

Schreiter stelt daarbij duidelijk dat lijden niet geïdealiseerd mag worden. Lijden *an sich* is niet goed, maar: “What it does is allow suffering to become a spiritual discipline that brings us into deeper communion with a God who alone can overcome all forms of suffering.”²³⁴ Verzoening kan daarmee, net als vergeving, als belangrijke christelijke waarde gezien worden. Dit mag

²³¹ Bijlage G, gespreksverslag SMPR, blz. 150.

²³² Robert Schreiter, “Reconciliation and Prophetic Dialogue”, in *Mission on the Road to Emmaus*, bewerkt door Cathy Ross en Stephen B. Bevans (Maryknoll (NY): Orbis Books, 2015), 123.

²³³ *Ibid.*, 125.

²³⁴ *Ibid.*, 128.

echter niet ten koste van benadeelden gaan en er kunnen voorwaarden als waarheidsvinding en recht aan verbonden zijn.²³⁵

En waar Roos stelt zo weer met de pleger om tafel te kunnen zitten en ook JK naar de predikant toe zou gaan mocht die daar (met de vraag om vergeving) op aandringen, zit SV niet te wachten op verzoening met de dader zonder dat aan bepaalde voorwaarden voldaan is. Toch gelooft ook zij in de oprechte mogelijkheid van zowel vergeving als ook verzoening:

“Dat wil ik gewoon blijven geloven. [...] ik denk dat het praktisch gezien ook echt mogelijk is. Het is niet alleen theoretisch. Het is écht mogelijk, daar geloof ik in. Net zoals vergeving écht mogelijk is. Dat is niet alleen maar iets uitspreken, dat is... dat is wezenlijker. En dat, dat... ja. Dat kun je ervaren. En ik denk dat ook niet voor niks het woord ‘zoen’ in die verzoening zit. Het is... ja. Het is een ervaring, denk ik. Als het alleen theoretisch was, dan had ik het al kunnen doen. Dan was het iets vrooms. Maar... Ja... Dan heeft het nog niet echt inhoud.”²³⁶

Enerzijds kan er dus gezegd worden dat vergeving en verzoening niet noodzakelijkerwijs aan elkaar gekoppeld hoeven te worden, anderzijds blijkt dat benadeelden de mogelijkheid voor zowel vergeving alsook voor verzoening wel open willen houden, al dan niet onder bepaalde voorwaarden, en dat zowel vergeving als ook verzoening niet geheel weg te denken zijn uit een christelijke visie op het leven.

§ 4.8 Een caleidoscopisch beeld – en nu?

Dit hoofdstuk laat een breed scala van ervaringen en opvattingen rondom vergeving bij seksueel misbruik in pastorale relaties zien. Door deze enerzijds naast elkaar te zetten en anderzijds met elkaar te verbinden, hoopt dit hoofdstuk – met het beeld van de caleidoscoop – een veelzijdige en veelkleurige visie op de complexiteit van dit onderwerp te bieden.

Op basis van de in hoofdstuk III geformuleerde visies en de in dit hoofdstuk besproken zienswijzen van benadeelden en medewerkers van SMPR kan geconcludeerd worden dat het spreken over vergeving ook in de context van misbruik in pastorale relaties zowel zinvol alsook noodzakelijk is. Daarbij moet echter het belang van de benadeelde voorop staan en moet ervoor gezorgd worden dat de wijze waarop over vergeving gesproken wordt als bevrijdend kan worden ervaren. In het gesprek met SMPR werd gesteld: “Wellicht zijn er voorwaarden die bij vergeving horen, en dat vergeving niet mogelijk is als aan deze voorwaarden niet voldaan wordt: zaken als berouw tonen, gedrag veranderen, erkenning.”²³⁷ In dit onderzoek is zowel uit literatuur als ook uit gesprekken met benadeelden gebleken dat zaken als erkenning van schuld en waarheid(svinding) vrijwel altijd belangrijk zijn als voorwaarden voor vergeving. Dit zijn voorwaarden waaraan niet alleen de pleger, maar ook de omgeving van de benadeelde aan kan voldoen. Voorwaarden als berouw en verandering van gedrag, zoals in het gesprek met SMPR genoemd (zie citaat hierboven), zijn voorwaarden waaraan alleen de pleger kan voldoen. In dit onderzoek worden deze twee zaken daarom niet expliciet als voorwaarden voor vergeving uitgelicht, omdat hieraan niet voldaan kan worden als er geen contact meer (mogelijk) is met

²³⁵ Ibid., 130-131.

²³⁶ Bijlage C, interview 3, blz. 125, regel 570-575.

²³⁷ Bijlage G, gespreksverslag SMPR, blz. 145.

de pleger. Daarmee zou de weg naar vergeving voor de benadeelde in dat geval per definitie afgesloten zijn. Desalniettemin kan het voor benadeelden helpend en helend zijn als de pleger berouw toont en zijn gedrag verandert. Dit kan dan ook als voorwaarde gelden zolang het in de situatie mogelijk is.

Uit de gesprekken met de respondenten blijkt verder dat twee van hen voorwaarden stellen aan vergeving, de derde niet. Integendeel, zij ziet vergeving juist als iets waaraan geen voorwaarden verbonden mogen worden. Met Norlock en Amrs wil ik in dit verband nogmaals het belang van respect voor deze verschillende visies benadrukken: zowel de keuze om (zonder voorwaarden) te vergeven als ook de keuze om dit niet te doen, verdient erkenning en respect. Dat gezegd hebbende, blijkt wel dat benadeelden vaker spreken over vergeven onder bepaalde voorwaarden dan over onvoorwaardelijk vergeven.

De in dit onderzoek uitgelichte voorwaarden zijn erkenning, het feit dat vergeving niet als verplichting gezien wordt en een besef van temporaliteit, dat wil zeggen het zien van vergeving als flexibel en niet als definitieve daad. Daaraan kan toegevoegd worden dat vergeving niet aan verzoening gekoppeld moet worden, omdat dit de verschillende inhoud van beide begrippen geen recht doet en onnodig veel toegevoegde druk op de benadeelden legt. Deze voorwaarden sluiten grotendeels aan bij de tweede visie uit hoofdstuk III, de feministisch-theologische visie van vergeving onder bepaalde voorwaarden. Het doet echter de veelkleurigheid en veelzijdigheid van de ervaringsverhalen geen recht om deze visie vervolgens voor te stellen als 'de enige juiste' of 'de beste'. Het blijkt dat voor verschillende benadeelden verschillende aspecten uit de drie visies belangrijk zijn. Wat levert ons dit veelzijdige beeld dan op, behalve een complicering van het begrip 'vergeving'? In het volgende, afsluitende hoofdstuk zullen de particuliere ervaringen die in dit vierde hoofdstuk naar voren kwamen, samengebracht worden met de visiematige aanpak uit het derde hoofdstuk – waarbij een (ver)nieuw(end) beeld van vergeving voorgesteld zal worden, een beeld waarin gepoogd wordt voor benadeelden bevrijdend over vergeving te spreken.

V. Het grensland dat ‘vergeving’ heet: (voorlopige) conclusies

In dit onderzoek zijn we een stuk door grensland getrokken. Met verschillende methodes zijn we gekomen tot drie mogelijke visies op vergeving vanuit de literatuur, terwijl ervaringsverhalen een caleidoscopisch beeld opleverden van wat vergeving zou kunnen zijn. Gemakkelijk was de tocht door grensland niet altijd. Evenmin zijn de conclusies die aan het einde van deze tocht getrokken kunnen worden, gemakkelijk. Hoewel dit onderzoek niet zal eindigen met een gemakkelijke, stap-voor-stap handleiding voor spreken over vergeving, kan er ter afsluiting wel een aantal dingen over vergeving gezegd worden. Evengoed kan er een aantal dingen *niet* (meer) gezegd worden. Daar zal dit hoofdstuk mee beginnen, om te vervolgen met een aantal manieren waarop wel over vergeving gesproken kan worden. Ook dat wat buiten de grenzen van dit onderzoek valt alsmede een ethische reflectie komen in dit afsluitende hoofdstuk aan bod.

§ 5.1 Wat vergeving *niet* is

Gedurende dit onderzoek is een aantal dingen gebleken dat niet over vergeving gezegd kan worden, of wijzen waarop vergeving niet gezien kan worden – dat wil zeggen niet als men hierover op een voor benadeelden bevrijdende wijze wil spreken. Als vergeving bevrijdend moet werken voor benadeelden, wat kan zij dan niet zijn?

Eenduidig

Allereerst is vergeving niet eenduidig. In hoofdstuk I zagen we al dat Ganzevoort stelt: “Het lijkt me zinvol om eerst maar eens te zeggen dat vergeving niet iets *is*. [...] Voor de één impliceert vergeving een herstel van de relatie; voor de ander is het bijna synoniem met verwerking van het leed.”²³⁸ Vergeving is niet ‘iets’. Uit dit onderzoek is gebleken dat vergeving op veel verschillende manieren geïnterpreteerd kan worden. Een klassiek-theologische wijze van interpreteren (cf. visie 1, hoofdstuk III) is daarbij minder bevrijdend voor benadeelden dan een feministisch-theologische interpretatie (cf. visies 2 en 3, hoofdstuk III). Toch blijkt uit de gesprekken met de benadeelden dat de feministisch-theologische interpretaties niet aan alle aspecten die door de benadeelden genoemd worden, kunnen voldoen.

Gemakkelijk

Ten tweede blijkt zowel uit de gevoerde gesprekken alsook uit de gelezen literatuur dat vergeving niet iets eenvoudigs is. Zowel de klassiek-theologische visie als de feministisch-theologische visies geven rekenschap van het feit dat vergeving veel inspanning vergt – soms zelfs zo veel dat het ten koste gaat van de benadeelde (cf. visie 3). Daar komt bij dat vergeving niet iets geheel maakbaars is: in zekere mate heeft zij een gratuite kant, waar iets van ‘het hogere’ (Bakema) of God (bijvoorbeeld Cooper-White) bij komt kijken. Het concept van vergeving is bovendien niet iets waar predikanten, theologen en kerkgangers zich achter kunnen

²³⁸ Ganzevoort, “Vergeving moet. Maar het maakt wel uit hoe,” 21.

verschuilen, onder het motto ‘zand erover, nu is het klaar’. Kortom: vergeving is veel, maar niet gemakkelijk.

Voor altijd

Aansluitend bij wat Norlock en Suchocki schrijven over de temporaliteit en performativiteit van vergeving, kan gezegd worden dat vergeving geen daad is ‘voor altijd’. Wat eenmaal vergeven is, blijft niet per definitie voor altijd vergeven. Vergeving moet geleefd worden, waar mogelijk zowel door de vergevende als door de vergeven partij. Dit betekent dat de vergevende zich telkens weer aan de vergeving moet committeren, als zij dit kan. Dit betekent ook dat de vergevene zich aan het vergeven-zijn moet committeren, dat wil zeggen: hij moet inzicht en berouw tonen en blijf geven van blijvende gedragsverandering. Kortom: hij moet blijven bewijzen dat hij de vergeving waarmaakt. Hierbij moet wederom bedacht worden dat deze voorwaarde alleen kan gelden als dit in de situatie haalbaar is, dat wil zeggen als er nog sprake is van mogelijk contact (op enige wijze) met de pleger.

Verzoening

Uit de gesprekken met de benadeelden en met de vertrouwenspersonen/gemeentebegeleiders van SMPR bleek ook dat de koppeling tussen vergeving en verzoening niet te snel en te gemakkelijk gemaakt moet worden. Beide begrippen hebben een andere lading en een verschillende betekenis. En hoewel ze soms in elkaars verlengde liggen, hoeft het ene niet noodzakelijkerwijs op het andere te volgen.²³⁹ De koppeling van beide begrippen aan elkaar kan voor verwarring zorgen (hoe verhouden vergeving en verzoening zich ten opzichte van elkaar?) en het kan het proces extra zwaar maken voor benadeelden (iemand kan wel aan vergeving, maar niet aan verzoening toe zijn). Om deze redenen is het voor een spreken over vergeving dat voor benadeelden bevrijdend is van belang om vergeving niet meteen aan verzoening te willen koppelen. Dat wil niet zeggen dat verzoening een onhaalbaar ideaal is of dat verzoening (meer nog dan vergeving) het lijden van de benadeelde niet serieus neemt. Het gaat bij verzoening juist om de eigen *agency* die hersteld wordt: “Christians believe that we are made in the image and likeness of God (Gen. 1.26-27), and healing can be understood as restoring us to that image and to the agency it implies.”²⁴⁰ Desalniettemin doet het de inhoud van de begrippen vergeving en verzoening geen recht om ze onlosmakelijk aan elkaar te koppelen en moet dit dus met voorzichtigheid en bedachtzaamheid gebeuren, als het gebeurt.

²³⁹ Cf. Marjoleine De Vos, “‘Vader vergeef het hun’. Over de onmogelijkheid van vergiffenis”, in *Vergeving als opgave - psychologische realiteit of onmogelijk ideaal?* (Tilburg: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid, 2003) 80-81. Hier stelt zij dat vergeving op verzoening zou kunnen volgen, maar dat verzoening (‘het beëindigen van wrok’) een eerste stap is. Ook Robert Schreiter ziet vergeving als stap in het proces (of: processen) van verzoening, cf. Schreiter, “Reconciliation and Prophetic Dialogue”, 132.

²⁴⁰ Schreiter, “Reconciliation and Prophetic Dialogue”, 127.

§ 5.2 Wat vergeving zou kunnen zijn

Nu we hebben geconcludeerd wat vergeving *niet* is – of niet zou moeten zijn – is het ook nodig om te kijken wat zij wel zou kunnen zijn. In het inleidende hoofdstuk werd reeds een werkdefinitie van vergeving gegeven: *Vergeving ‘is’ een continuerende daad (of serie van daden) waarmee de schuld van de pleger erkend wordt en, met inachtneming van herstel van recht, afgezien wordt van het recht op wraak of vergelding jegens de pleger.* Past deze werkdefinitie nog bij het beeld van vergeving dat middels de drie visies en het caleidoscopische beeld ontstaan is? Oftewel: wat zou vergeving kunnen zijn met oog op de in dit onderzoek verzamelde resultaten? Past deze werkdefinitie bij een bevrijdende wijze van spreken over vergeving? Dit wordt hieronder aan de hand van verschillende aspecten van de werkdefinitie besproken.

Continuerende daden

De continuerende daad/daden die de werkdefinitie koppelt aan vergeving, past/passen goed bij het aspect van de temporaliteit van herinneringen en daarmee van vergeving zoals dat uit de literatuur naar voren komt. Vergeving vraagt een voortdurend *commitment* van beide kanten (zie ook hierboven). Daarom kan – waar mogelijk – beter van ‘daden van vergeving’ gesproken worden dan van ‘vergeving’, omdat deze term (‘vergeving’) een eenmalige daad impliceert en daarmee geen recht doet aan haar temporaliteit.

Voorwaardelijk

Uit deze werkdefinitie spreekt een zekere voorwaardelijkheid voor het spreken over vergeving. Er moet sprake zijn van erkenning van schuld van de pleger (N.B.: van, niet: door – dit zou immers impliceren dat vergeving alleen mogelijk is als de pleger zelf schuld bekent. Dat wederom maakt vergeving per definitie onmogelijk wanneer de pleger dit niet doet of kan doen). Ook moet er sprake zijn van ‘herstel van recht’. Dit zou kunnen inhouden dat er in ieder geval sprake moet zijn van waarheidsvinding en erkenning voor de benadeelde, hetzij door de pleger, hetzij door de omgeving - het liefst uiteraard door beiden.

Helend

De werkdefinitie spreekt ook over het ‘afzien van het recht op vergelding of wraak’. Daarin komt het aspect van loslaten naar voren dat in de gesprekken met de benadeelden een belangrijke kant van vergeving bleek. Het afzien van recht op wraak is het afzien van destructief recht en het daarmee loskomen uit een vicieuze cirkel van geweld.²⁴¹ Op deze wijze kan vergeving bevrijdend werken, kan zij vrijmaken. Belangrijk is echter dat daaraan de voorwaarde van ‘herstel van recht’ voorafgaat, dat wil zeggen: zolang er geen recht geschied is, hoeft in ieder geval (nog) niet vergeven te worden.

²⁴¹ Cf. Bakema, “Vergeving en exoneratie. Werken aan het helen van relaties, als heil voor heden en toekomst,” 158.

Profetisch

Vergeving zoals zij in deze definitie naar voren komt, kan als profetisch gezien worden: deze definitie vraagt immers om erkenning van schuld van de pleger, waarmee ook aanklagen gepaard moet gaan.²⁴² Op deze wijze worden onrecht en misstanden aan het licht gebracht en wordt – idealiter – voorkomen dat dit onrecht verdere doorgang vindt. Tegelijkertijd laat deze definitie ook ruimte voor een ‘act of prophetic resistance’ door het weigeren van vergeving. Door de voorwaarden die in de definitie meeklinken, wordt namelijk ook het weigeren van vergeving, wanneer niet aan de voorwaarden voldaan wordt, gelegitimeerd.

Een nieuwe werkdefinitie

Zodoende kan gesteld worden dat over ‘vergeving’ het best gesproken kan worden met de volgende definitie: Daden van vergeving zijn continuerende daden waarmee de schuld van de pleger erkend wordt en, met inachtneming van herstel van recht, afgezien wordt van het recht op wraak of vergelding jegens de pleger.

Ook deze aangepaste definitie blijft een werkdefinitie, een aanzet voor een denkrichting van wat vergeving zou kunnen of moeten zijn. Met Ganzevoort moet wederom benadrukt worden dat vergeving geen vaststaand ‘iets’ is.

§ 5.3 Een helende God

Bij de hierboven genoemde definitie valt op dat daarin ‘God’ niet genoemd wordt. Is dat niet vreemd voor een systematisch-theologisch onderzoek? Uit de literatuur en uit de verhalen van de benadeelden blijkt dat vergeving voor velen met God te maken heeft. Dit heeft te maken met een verlangen naar herstel van heelheid en een besef van de onmogelijkheid van vergeving voor mensen. Zo benadrukt onder andere SV dat zij datgene wat zij niet kan vergeven bij God wil neerleggen. Uit de verhalen van de benadeelden in dit onderzoek blijkt vergeven ook in die zin met loslaten te maken te hebben: God is de ultieme bron van vergeving, ook als we menselijkerwijs op grenzen aan onze mogelijkheid tot vergeven stuiten. Dat wil echter niet zeggen dat God alleen daar aanwezig is waar vergeving geschonken wordt. Een dergelijke opvatting kan immers al te gemakkelijk ingezet worden om vergevingsdruk bij de benadeelden te creëren.

Om dergelijke vergevingsdruk te voorkomen, is ‘God’ niet in de definitie van vergeving opgenomen. Dat neemt niet weg dat er ruimte is voor de ervaring van God als ultieme bron van vergeving. Voor dit onderzoek is daarnaast ook het beeld van God als bron van heling en heelheid van belang. Als in de verhalen van benadeelden gekeken wordt naar de vraag naar heelheid, blijkt dat hier voor verschillende mensen verschillende zaken voor nodig zijn. De een heeft het nodig om hiervoor vergeving te schenken/ervaren, de ander niet. Maar een ervaring van heling en heelheid is uiteindelijk een diepgeworteld verlangen bij alle benadeelden – of kunnen we zelfs stellen bij alle mensen? Robert Schreiter verbindt die heelheid aan het idee van

²⁴² ‘Aanklagen’ wordt hier niet per definitie juridisch bedoeld, dat wil zeggen: er hoeft geen sprake te zijn van een juridisch proces om te kunnen spreken van ‘aanklagen’.

de mens als beeld van God in het hierboven al genoemde citaat: “[...] we are made in the image and likeness of God (Gen. 1.26-27), and healing can be understood as restoring us to that image and to the agency it implies.”²⁴³ Deze heelwording kan bewerkstelligd worden door vergeving, of juist tot vergeving leiden. En soms kan heling ook leiden tot een hernieuwd gevoel van *agency* dat leidt tot een ‘prophetic resistance’ in het weigeren van vergeving als de omstandigheden daarom vragen. Zo kan God dus zowel in daden van vergeving, alsook in ‘prophetic resistance’ aanwezig zijn. Waar gewerkt wordt aan heling en heelwording, daar is God dichtbij in de verhalen van mensen.

§ 5.4 Wat buiten de grenzen gevallen is: aanbevelingen voor verder onderzoek

Elk onderzoek kent zijn beperkingen, zo ook dit onderzoek. Bepaalde aspecten zijn onderbelicht gebleven. Verder onderzoek rondom dit thema zou zich kunnen concentreren op de drie hieronder besproken aspecten.

Allereerst zou dit onderzoek op grotere schaal uitgevoerd kunnen worden. De drie gehouden diepte-interviews bleken een waardevolle toevoeging voor dit onderzoek, maar zijn uiteraard niet representatief te noemen – daarvoor is het aantal te beperkt. Meer interviews met benadeelden zou waarschijnlijk een nog genuanceerder en meer divers beeld opgeleverd hebben. Het zou echter ook interessant zijn om te zien welke overeenkomsten er bij meer gesprekken geweest zouden kunnen zijn. Een verder onderzoek zou deze vragen als uitgangspunt kunnen nemen.

Ten tweede is in dit onderzoek nadrukkelijk gekozen om het perspectief van de pleger niet te belichten. Deze keuze is enerzijds gemaakt om de omvang van de thesis binnen de gestelde kaders qua tijd en ruimte te houden, en anderzijds vanwege integriteit ten opzichte van de benadeelden. Ik wilde niet het risico lopen om een pleger te spreken van wie ik later een slachtoffer zou spreken – dit zou mijn positie als onderzoeker bemoeilijken en het rapport met de benadeelden wellicht schaden. Desalniettemin zou de vraag naar vergeving bij plegers een interessante vervolgvraag zijn voor onderzoek rondom dit onderwerp. Hoe zien predikanten die seksueel misbruik hebben gepleegd het onderwerp ‘vergeving’? Willen zij graag vergeving ontvangen en zo ja, van wie dan?

Ten derde zijn vragen rondom schuld en verzoening grotendeels buiten beschouwing gebleven in dit onderzoek. Het bleek dat deze thema’s niet geheel los te koppelen zijn van het begrip ‘vergeving’, maar dit onderzoek heeft zich niet uitgebreid beziggehouden met schuld en verzoening. Verder onderzoek zou ofwel deze aspecten nadrukkelijker mee kunnen nemen, ofwel zich hier volledig op richten: hoe werkt de schuldvraag door in de levens van de betrokkenen? Wordt dit gekoppeld aan een zondebegrip? Kan er dan sprake zijn van verzoening?

Door zich op één of meer van de hierboven genoemde aspecten te richten, zou kennis van en inzicht in thema’s van en rondom seksueel misbruik in pastorale relaties verdiept kunnen worden. Van belang blijft daarbij altijd de verbinding met de praktijk, met het geleefde leven.

²⁴³ Schreiter, “Reconciliation and Prophetic Dialogue”, 127.

§ 5.5 (Ethische) reflectie

Kwalitatief onderzoek vraagt een bepaalde betrokkenheid van de onderzoeker en dat vraagt wederom om een reflectie op de gebruikte methoden en de eigen betrokkenheid.

Methodes van onderzoek

In hoofdstuk II van deze thesis werden de methodes van dit onderzoek al uitgebreid besproken. De combinatie van literatuurstudie en empirisch onderzoek is in de systematische theologie geen vanzelfsprekendheid en is ook in dit onderzoek een uitdaging gebleken, zeker omdat de empirische data (interviews en groepsgesprek) niet één op één vergelijkbaar waren. Desalniettemin is deze combinatie ook vruchtbaar gebleken. Juist het samenbrengen van theorieën uit de literatuur en ervaringen uit de empirie levert een veelkleurig en veelzijdig beeld op dat de mogelijkheid biedt om tot realistische conclusies te komen. Wil men over vergeving spreken op een wijze die voor benadeelden bevrijdend is, dan kan dit niet zonder de ervaringen van de benadeelden zelf mee te nemen.

Uiteraard is de mate waarin deze ervaringen in dit specifieke onderzoek meegenomen zijn, vanwege de omvang beperkt. Maakt dat dit onderzoek te particulier? Of heeft het ook een bredere werking dan betreffende de particuliere ervaringen van de geïnterviewde benadeelden? Swinton & Mowat merken met betrekking tot kwalitatief onderzoek op dat het “[often can] claim a degree of transferability in so far as it often raises issues and offers insights that reach beyond the particularities of the situation.”²⁴⁴ Zo geldt ook voor dit onderzoek dat het poogt de particuliere ervaringen te overstijgen en met het uitlichten van deze ervaringen de lezer aan het denken wil zetten over de thema's die uit de particuliere ervaringen voortkomen.

Uitvoering van het onderzoek

Ook de uitvoer van dit onderzoek is in hoofdstuk II al toegelicht. Daaraan kan hier echter nog een korte reflectie toegevoegd worden: hoe is deze wijze van onderzoek bevallen? Welke keuzes hadden anders gemaakt kunnen of moeten worden?

In hoofdstuk II werd al toegelicht hoe het coderen is uitgevoerd en hoe daarbij analyse en interpretatie soms door elkaar lopen omdat het opstellen van codes al in zekere mate op interpretatie van de onderzoeker berust. Het bleek uiteindelijk middels memo's relatief gemakkelijk om dit denkproces vast te leggen en te analyseren, en daarmee ook een zo goed mogelijk onderscheid tussen analyse en interpretatie te blijven maken. Het gebruik van ATLAS.ti is daarmee goed bevallen. Daarbij moet wel gezegd worden dat gebruik van het programma vanaf de eerste onderzoeksopzet zeker aan te raden is – dat heb ik in mijn eigen onderzoek niet gedaan en had nog iets bij kunnen dragen aan het houden van overzicht van de data.

²⁴⁴ Swinton and Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, 45.

Persoonlijke betrokkenheid

Hoe persoonlijk een onderzoeker bij zijn of haar onderzoek betrokken mag of moet zijn, is een vraag waarop verschillende antwoorden gegeven kunnen worden. Voorop staat dat persoonlijke betrokkenheid van de onderzoeker het onderzoek niet te veel mag kleuren of belemmeren. Tegelijkertijd is volledige objectiviteit een illusie: een kwalitatief onderzoek kan niet geheel los van persoonlijke vooronderstellingen, denk- en werkwijzen gedaan worden. Beuving en De Vries pleiten dan ook voor een onderzoek waarbij de positie van de onderzoeker de middenweg houdt tussen “the navel-gazing of the ‘I’” en de “mask of the scientific observer”.²⁴⁵

Persoonlijke betrokkenheid bij een onderzoek vraagt wel om bewustzijn en verantwoording daarvan. Zo spreken Swinton en Mowat met Willig over het belang van ‘personal reflexivity’, dat hij als volgt definieert:

“‘*Personal reflexivity*’ involves reflecting upon the ways in which our own values, experiences, interests, beliefs, political commitments, wider aims in life and social identities have shaped the research. It also involves thinking about how the research may have affected and possibly changed us, as people and as researchers.”²⁴⁶

Voor dit onderzoek geldt dat de keuze voor een feministisch-theologische invalshoek mede te maken heeft met een persoonlijk interesse in deze theologische stroming. Ook het onderwerp van dit onderzoek raakt mij als onderzoeker persoonlijk – in eerste instantie als vrouw zijnde, en in tweede instantie vanwege de heftigheid van de thematiek. Vergeving in deze context onderzoeken roept onvermijdelijk vragen op naar de eigen reactie in dergelijke (of vergelijkbare) situaties. Bij tijd en wijle maakte dit dat ik als onderzoeker emotioneel geraakt werd door dit onderzoek en door de verhalen die ik hoorde. Middels een log- en dagboekje en diverse pastorale gesprekken met een pastor uit mijn eigen gemeente heb ik gepoogd dit een plek te geven en het daarmee het onderzoek niet te sterk te laten kleuren.

Theologische verschuivingen

Ook op theologisch vlak heeft dit onderzoek mij voor een aantal prangende vragen gesteld. Allereerst roept het de vraag op: ‘hoe verhoud ik mij als theoloog tot de Schrift?’ Het gaat in dit onderzoek immers op verschillende momenten om vergeving zoals dit vanuit de Bijbel geïnterpreteerd wordt. Hoe kan ik als predikant-in-opleiding nog over vergeving (s)preken met dit onderzoek in mijn achterhoofd? Dit zijn geen vragen die ik op dit moment al afdoende kan beantwoorden. Daarbij kan ik echter wel in ieder geval concluderen dat het doen van dit onderzoek, de literatuurstudie en het horen van de verhalen van benadeelden een zekere contextgevoeligheid in mijn theologisch denken hebben aangewakkerd dat ik in de komende jaren hoop verder te verdiepen en daar in mijn theologisch werk uiting aan te geven.

²⁴⁵ Beuving en De Vries, *Doing Qualitative Research*, 184.

²⁴⁶ Willig, in: Swinton en Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, 57.

§ 5.6 Tot slot

Aan het eind van dit onderzoek mag een aantal persoonlijke woorden niet ontbreken: hoe kijk ik zelf inmiddels tegen het onderwerp ‘vergeving’ in de context van seksueel misbruik in pastorale relaties aan?

Als theologen, onderzoekers, predikanten kunnen we volgens mij niet ophouden vergeving ter sprake te brengen, ook niet in contexten zoals die van seksueel misbruik in pastorale relaties, dat wil zeggen dus ook niet in contexten waarin spreken over vergeving uiterst precair is. We kunnen en we moeten niet ophouden hierover te spreken omdat vergeving hoop impliceert: de hoop op een betere toekomst. We moeten wél ophouden vergeving te eisen van slachtoffers en hen daarmee alleen maar verder weg brengen van de heling die vergeving *kan* inhouden. Kortom: ophouden te spreken over vergeving moeten we niet. Ophouden vergeving te eisen, anderen – en/of onszelf – tot vergeving te verplichten, dat moeten we wel. Alleen dan kan vergeving bevrijdend zijn voor benadeelden. Zo kan zij teweegbrengen wat zij beoogt, namelijk bevrijding en een blik richting de toekomst: “Forgiveness is both a risk of communication as well as a word of prophecy. In forgiving, a future is announced that may be hard to discern in a still ambivalent present. Forgiveness is indeed a portal into that future where God will be ‘all in all’”.²⁴⁷

²⁴⁷ Schreiter, “Reconciliation and Prophetic Dialogue”, 134.

Bibliografie

- Arms, M.F. “When forgiveness is not the issue in forgiveness: religious complicity in abuse and privatized forgiveness”. *Journal of religion & abuse* 4, nr. 4 (2003): 107–28.
- Bakema, Martine. “Vergeving en exoneratie. Werken aan het helen van relaties, als heil voor heden en toekomst.” In *Uit betrouwbare bronnen. De pastorale praktijk vanuit contextuele optiek*. Zoetermeer: Meinema, 2007.
- Beuving, Joost, en G. De Vries. *Doing Qualitative Research*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014.
- Blumenthal, David R. *Facing the abusing God - a theology of protest*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1993.
- Bonhoeffer, Dietrich. *A Testament to Freedom*. Bewerkt door Geoffrey B. Kelly en F. Burton Nelson. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995.
- . *Gemeinsames Leben*. 12de ed. München: Chr. Kaiser Verlag, 1966.
- Brock, Rita Nakashima, en Rebecca Ann Parker. *Proverbs of Ashes*. Boston, MA: Beacon Press, 2001.
- Coakley, Sarah. “On the Fearfulness of Forgiveness: Psalm 130.4 and Its Theological Implications”. In *Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice: Essays in Honour of Andrew Louth*, 32–53, 2011.
- Cooper-White, Pamela. *The Cry of Tamar - violence against women and the Church's response*. 2de ed. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- De Vos, Marjoleine. “‘Vader vergeef het hun’. Over de onmogelijkheid van vergiffenis”. In *Vergeving als opgave - psychologische realiteit of onmogelijk ideaal?* Tilburg: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid, 2003.
- Evers, Jeanine. *Kwalitatief interviewen: kunst én kunde*. 2de ed. Amsterdam: Boom Lemma uitgevers, 2015.
- . *Kwalitatieve analyse: kunst én kunde*. Amsterdam: Boom Lemma uitgevers, 2015.

- Fulkerson, Mary. "Ethnography in Theology: A Work in Progress". In *Lived Theology - New Perspectives on Method, Style, and Pedagogy*, bewerkt door Charles Marsh, Peter Slade, en Sarah Azaransky. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Ganzevoort, R. "Vergeving moet. Maar het maakt wel uit hoe". In *Vergeving als opgave - psychologische realiteit of onmogelijk ideaal?* Tilburg: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid, 2003.
- Ganzevoort, R., en Alexander L. Veerman. *Geschonden lichaam*. Zoetermeer: Boekencentrum Uitgevers, 2000.
- Graham, Gordon. "Philosophy". In *Oxford Handbook of Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Haines, Alastair. "Forgiveness in theology and practice: biblical framework as cognitive schema". *Testamentum Imperium* 3 (2011).
<https://www.academia.edu/people/search?utf8=✓&q=forgiveness+theology>.
- Isherwood, Lisa, en Dorothea McEwan. *Introducing Feminist Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Jones, L. Gregory. *Embodying Forgiveness - a theological analysis*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Jones, Serene. *Trauma + Grace - Theology in a ruptured world*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.
- Jones, Serene, en Paul Lakeland, red. *Constructive Theology - a contemporary approach to classical themes*. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2005.
- Keene, F.W. "Structures of forgiveness in the New Testament". In *Violence against Women and children*. New York: Continuum, 2005.
- Martos, Joseph. *Deconstructing Sacramental Theology and Reconstructing Catholic Ritual*. Eugene: Resource Publications, 2015.
- Movisie, en Rutgers. "Seksuele grensoverschrijding en seksueel geweld", 2015.
https://www.rutgers.nl/sites/rutgersnl/files/Whitepaper_Seksuele_grensoverschrijding_en_seksueel_geweld_Rutgers_Movisie.pdf.

- Norlock, Kathryn J. *Forgiveness from a feminist perspective*. Lanham, MD: Lexington Books, 2011.
- Norlock, Kathryn J., en Jean Rumsey. "The Limits of Forgiveness". *Hypatia* 24, nr. 1 (2009). <http://onlinelibrary.wiley.com.vu-nl.idm.oclc.org/doi/10.1111/j.1527-2001.2009.00009.x/epdf>.
- PKN. "Protocol voor gemeenten die geconfronteerd worden met (seksueel) misbruik in pastorale en gezagsrelaties", 2006. <https://www.protestantsekerk.nl/download/CAwdEAwUukNGXUU=&inline=0>.
- PKN (Generale Synode). "Het ambt na een tuchtmaatregel", 2011. <https://www.protestantsekerk.nl/download/CAwdEAwUukdKWg==&inline=0>.
- . "Nota protocollen daderbeleid", 2014. <https://www.protestantsekerk.nl/download/CAwdEAwUukNGXUM=&inline=0>.
- Raphael, Melissa. *The Female Face of God in Auschwitz*. London: Routledge, 2003.
- Rowland, Christopher. "Liberation Theology". In *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, bewerkt door John Webster, Kathryn Tanner, en Ian Torrance. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Schaab, Gloria L. "Feminist Theological Method: toward a kaleidoscopic model". *Theological Studies* 62 (2001). <http://cdn.theologicalstudies.net/62/62.2/62.2.6.pdf>.
- Schreier, Robert. "Reconciliation and Prophetic Dialogue". In *Mission on the Road to Emmaus*, bewerkt door Cathy Ross en Stephen B. Bevans. Maryknoll (NY): Orbis Books, 2015.
- Suchocki, Marjorie Hewitt. *The Fall to Violence: Original Sin in Relational Theology*. New York: The Continuum Publishing Company, 1995.
- Swinton, John, en Harriet Mowat. *Practical Theology and Qualitative Research*. 2de ed. London: SCM Press, 2016.
- Tanner, Kathryn. "Social Theory concerning the 'New Social Movements' and the Practice of Feminist Theology". In *Horizons in Feminist Theology*. Minneapolis (MN): Fortress Press, 1997.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

Van Dam, Gideon, en Marjo Eitjes. *Een pastor moet je toch kunnen vertrouwen!* Zoetermeer: Meinema, 1994.

Van den Berg-Seiffert, Christiane. *Ik sta erbuiten - maar ik sta wel te kijken.* Zoetermeer: Boekencentrum Academic, 2015.

Veerman, Alexander L. *Ontredderd - het proces in de kerkenraad als de predikant seksueel misbruik heeft gepleegd.* Zoetermeer: Boekencentrum Uitgevers, 2005.

Wiesenthal, Simon. *De zonnebloem.* Amsterdam: Elsevier, 1969.

Zomer, Siegrid. *Tot ik weer vliegen kon... : een verhaal van seksueel misbruik door een pastor.* Kampen: Kok, 2004.