

Vergeving in het “Onze Vader”: Een bijbels-theologische pastorale benadering

Tiny van der Schaaf¹

Departement Praktiese Teologie

Universiteit van Pretoria

Abstract

The petition for forgiveness in the Lord’s Prayer from a biblical theological pastoral perspective

The Lord’s Prayer has a prominent place in the lives and liturgies of Christian faith communities. The petition for forgiveness in the prayer is accompanied by what seems to be a condition: “Forgive us our sins as we forgive those who sinned against us”. This “condition” can be a stumbling block for victims of violence perpetrated by people “who sinned against” them. The aim of the article is to provide a liberating perspective on the Lord’s Prayer so that it can contribute to the healing of women who have been sexually violated. Firstly, the concept “forgiveness” in the Old and New Testament is investigated. This leads to an investigation of the ethics of forgiveness in light of Levinas’ criticism of the Christian ethics of forgiveness. Narrative insights point to the possibility of reinterpreting the “us” in “forgive us our sins”. This liberates “victims” of violence to feel included in God’s grace and forgiveness, even though they may find it difficult or impossible to forgive the perpetrator.

1. INLEIDING

In de meeste kerken in Nederland wordt iedere zondag het “Onze Vader” (Mt 6:9-13) gebeden. Een belangrijke bede in dit gebed is: “... Vergeef ons onze schulden, zoals ook wij vergeven onze schuldenaren ...” (Mt 6:12). Het is deze bede die de kern weergeeft van het probleem waar slachtoffers van seksueel geweld binnen geloof en kerk tegenaan lopen, namelijk het gevoel de plicht te hebben te moeten vergeven. Een gevoel dat versterkt wordt door hoe er in de kerk met het begrip vergeving wordt omgegaan. Het is immers Jezus zelf die,

¹ Proponent Tiny van der Schaaf is afkomstig uit Nederland en doet haar PhD in Pastoraat onder leiding van prof dr Yolanda Dreyer aan de Universiteit van Pretoria.

Vergeving in het “Onze Vader”

wanneer hij aan het kruis hangt, zijn belagers vergeeft (Lk 23:34). Is het niet de bedoeling dat wij mensen in zijn voetsporen treden? Dit is voor veel slachtoffers een moeilijke, zo niet onmogelijke opgave.

Slachtoffers die pastorale hulp zoeken na misbruik, krijgen vaak het advies om te vergeven en te vergeten. Als een slachtoffer vergeeft, is ze meer christen, heiliger (Neuger 2001:101), het is onchristelijk om niet te vergeven (Lc 17:3; Kol 3:13). Slachtoffers worden onder andere herinnerd aan het feit dat God alle zonden vergeeft (vgl Ganzevoort & Veerman 1999:87-89). Zo wordt het voor veel slachtoffers moeilijk gemaakt om te kunnen blijven geloven of in de kerk te kunnen blijven functioneren (Ganzevoort & Veerman 1999:85). Zoals hierboven genoemd, is een bijbeltekst die daarbij problematisch kan zijn het Onze Vader (Mt 6:9-13). Dit vanwege de “voorwaarde” die erin verweven zit. Het lijkt of wordt er van ons mensen geëist om onze medemens te vergeven, anders komen wij niet in aanmerking voor Gods vergeving. Wanneer we deze tekst bekijken vanuit het perspectief van slachtoffers dan lijkt het of slachtoffers naast de druk om te vergeven, ook nog de last van het uitblijven van Gods vergeving op hun schouders krijgen (vgl Ganzevoort 2003:25; Imbens & Jonker 1991:153).

In dit artikel wil ik vanuit het perspectief van vrouwelijke slachtoffers van seksueel geweld de bede over vergeving in het Onze Vader onder de loep nemen. Dit doe ik door vanuit het Oude en Nieuwe Testament naar mogelijke betekenissen van het begrip vergeving te kijken. Aansluitend ga ik dieper in op de rol van ethiek bij vergeving, de interpretatie, misinterpretatie van vergeving en de mogelijke gevolgen daarvan.² Vervolgens richt ik mij specifiek op de bede over vergeving in het Onze Vader in de context van de Bergrede en het evangelie volgens Mattheüs als geheel. Ik beëindig deze bijdrage met mijn bevindingen.

2. VERGEVING VANUIT DE BIJBELSE TRADITIE

In dit deel wordt in kort bestek ingegaan op het begrip “vergeving” in de Bijbel. Ik bespreek achtereenvolgens de plaats die vergeving inneemt in het Oude Testament en in het Nieuwe Testament, de ethiek die hierbij een rol speelt, hoe dit bijbelse begrip ge(mis-)interpreteerd wordt en welke schade dat kan aanrichten. Ik maak hierbij vooral gebruik van publicaties van Buttrick (1962), Hastings (1913), Bauer (1988) en Louw & Nida (1988). De citaten uit de bijbel zijn afkomstig uit De Nieuwe Bijbelvertaling (2004).

2.1 “Vergeving” in het Oude Testament

Het Hebreeuwse woord dat het dichtst bij het Nederlandse woord “vergeving” komt, is het werkwoord *salach* hetgeen “wegzenden” betekent. Een ander

² Voor meer informatie over de gevolgen van kindert trauma zie Miller (1997); Miller (1990).

werkwoord dat veel voorkomt in de priesterlijke traditie en wat ook dichtbij het begrip vergeving komt, is *salach* hetgeen “bedekken” betekent. Dit woord *salach* drukt echter meer het idee van verzoening, boetedoening uit en heeft daardoor een andere lading (Buttrick 1962:315).

De Hebreeuwse schrijvers van het Oude Testament zijn het erover eens dat de God van Israël een persoonlijke relatie heeft met zijn volk, een verbond. Vergeving is in het Oude Testament een begrip dat hoort bij de uitdrukking van deze religieuze relatie tussen God en mens. De mens is een schepsel van God. Wanneer de mens zondigt dan wordt hij door die zonde gescheiden van God. Om deze afstand tussen God en mens weg te halen, is vergeving nodig. Want wanneer God de zonden vergeeft, is verzoening tussen God en mens mogelijk (Buttrick 1962:315; vgl Hastings 1913:73). In het Oude Testament is vergeving een voorwaarde voor de verzoening. Eerst moeten de zonden vergeven worden en dan is verzoening mogelijk. In de loop der tijd echter is er een verandering opgetreden bij het invullen van dat begrip “zonde”. In de vroegste tijden waren de rechten en plichten van de mens gebaseerd op de gewoonten van de stam. Het eerste concept van zonde was, zoals hierboven genoemd, in die tijd het schenden van het verbond met God. De functie van een zonde- of schuldoffer was de verzoening tussen God en mens die weer tot stand moest worden gebracht. De bloedrite had hierin een belangrijke rol (zie De Vaux 1962:379, 383).

Met het ontstaan van de wetten krijgt het begrip “zonde” een andere dimensie. Uit die wetten blijkt dat God de beschermer is van de rechten van de leden van de gemeenschap, dat houdt in: alle leden van de gemeenschap. In het bijzonder beschermt God de zwakken, de weduwe, de wees en de vreemdeling. Hier komt duidelijk een ethische dimensie naar voren. Er wordt nagedacht over de regels en gewoonten die als code functioneren voor de onderlinge omgang met mensen (De Kruijf 1999:20). Het schenden van het verbond met God heeft nu een nieuwe lading gekregen. Deze nieuwe invulling komt naar voren bij de pre-exilische profeten wanneer zij hevige aanvallen doen op de offercultus (Jes 1:11-17; Jer 6:20, 7:21-22; Hos 6:6; Am 5:21-27; Mi 6:6-8). De profeten verzetten zich tegen het formalisme van de eredienst, omdat volgens hen het gevoel van de harten van de mensen daarmee niet overeenstemt (De Vaux 1962:384-385). Dit blijkt uit het feit dat mensen elkaar beschadigen. Wanneer mensen elkaar schaden is dat niet alleen een zonde ten opzichte van de medemens maar ook een zonde ten opzichte van God. Zo wordt de vraagstelling rondom vergeving gecompliceerder dan die voorheen was (Hastings 1913:73-74). Er lopen nu twee verschillende lijnen door elkaar heen, in de eerste plaats de zonde die begaan wordt tegenover

Vergeving in het "Onze Vader"

God, daarnaast de zonde die begaan wordt tegenover de medemens en daarmee ook tegenover God. Wat zijn de consequenties hiervan?

Wanneer we kijken naar de profeten dan lezen we dat offeren niet helpt voor het verkrijgen van vergeving, want de liefde van het volk is slechts als een morgenwolk die in de vroege vergaat (Hos 6:4-6; Am 5:22-24; vgl Mi 6). Het enige dat het volk moet doen is zich wenden tot God (Zach 1:3; Mal 3:7). God heeft de wil om te vergeven (Jes 40:1; 43:25, 44:22; Jer 31:31-34; Mi 7:18). Hij roept de mens op om te stoppen met het kwaad en het goede te doen (Jes 1:16-17). In al deze teksten gaat het om de vergeving van God ten opzichte van de mens. Uit het voorgaande kan worden opgemaakt dat er een zonde gepleegd kan worden die zowel zonde is tegen de medemens als tegen God. De vergeving echter gaat alleen over de verhouding tussen God en mens. Het herstellen van die band is noodzakelijk om verder in vrede te kunnen leven, de dader krijgt een nieuw leven. Over vergeving tussen mensen onderling wordt niet gesproken. Wat in het Oude Testament wel uitgebreid beschreven wordt, is de schadeloosstelling van het slachtoffer. Dit is echter alleen materieel (vgl Ex 21:33-36; 22:12-14; Lv 6:4-7; 24:18).

2.2 Vergeving in het Nieuwe Testament

Het woord dat in het Nieuwe Testament met vergeving wordt vertaald is: ἄφεσις, afkomstig van het werkwoord ἀφίημι. Het gebruik van deze termen in de Septuagint is vergelijkbaar met het gebruik in het klassieke Grieks. Naast een verwijzing naar vergeving in de religieuze of ethische zin van het woord, wordt het woord ἀφίημι ook in bredere zin gebruikt (Van Aarde 2005:15).

Bauer beschrijft de oorspronkelijke betekenis van het woord als volgt: ontslaan, vrijlaten uit gevangenschap (Bauer 1988:250; vgl Louw & Nida 1988:488; Lc 4:18) en ontslaan van een verplichting, schuld of straf. Een andere uitdrukking die vaak voorkomt, is ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mt 26:28; Mc 1:4; Lc 1:77; 3:3, 24:47; Hd 2:38, 5:31) hetgeen vertaald kan worden met bevrijding van zondeschuld of zondevergeving. In bovengenoemde teksten wordt met bevrijding van zondeschuld bedoeld dat God de mens zijn/haar zonden vergeeft. In de brief aan de Hebreëen ligt de klemtoon anders. Daar ligt de nadruk meer op de cultische reiniging door het bloed dan op de bevrijding van zonden (Hb 9:22, 10:18; vgl Lv 4:20, 19:22). In Louw & Nida wordt de nadruk gelegd op het feit dat het gaat om de schuld van de zondaar en niet op de overtreding zelf. Daarbij wordt vermeld dat wat gebeurd is, niet ongedaan kan worden gemaakt, maar de schuld die de zondaar daardoor op zich heeft geladen, wordt kwijtgescholden. Kortom vergeving betekent volgens Louw & Nida het wegnemen van de schuld die het gevolg was van een overtreding. Ook al is de betekenis van ἄφεσις letterlijk ontslaan,

vrijlaten, kwijtschelden, uitwissen, het moge duidelijke zijn dat daarmee de gebeurtenis niet wordt uitgewist. De schuld wordt vergeven, dat wil niet zeggen, vergeten. (Louw & Nida 1988:503).

Na deze korte weergave van mogelijke betekenissen van het woord ἄφεσις, ga ik verder in op de betekenissen van het werkwoord ἀφίημι. In het woordenboek van Bauer vinden we de betekenissen ingedeeld in vier groepen (Bauer 1988:251-252). De eerste betekenis die Bauer geeft, is “wegzenden, laten weggaan” (vgl Louw & Nida 1988:188). “... Daarop stuurde hij de mensen weg en ging naar huis ...” (Mt 13:36; vgl Mc 4:36, 8:13; zie Mt 27:50; Mc 15:37).

Als tweede betekenis van ἀφίημι geeft Bauer “kwijtschelden”. Deze vertaling vinden we terug in het evangelie volgens Mattheüs waar Jezus een gelijkenis vertelt. In die gelijkenis wordt het koninkrijk van de hemel vergeleken met een koning die rekenschap wil vragen van zijn dienaren (Mt 18:21-35). Er wordt een man bij de koning gebracht die de koning tienduizend talenten schuldig is. De man smeekt de koning hem en zijn vrouw en kinderen niet te verkopen. “... Zijn heer kreeg medelijden, hij liet hem vrij en schold hem de geleende som kwijt ...” (Mt 18:27; vgl Mt 18:32; Lc 7:42). Het gaat er in de context van deze gelijkenis om een persoon te ontheffen van de plicht om terug te betalen (Louw & Nida 1988:582; vgl Van Aarde 2005:15). Met betrekking tot het Onze Vader legt Bauer (1988:251-252) de nadruk op de religieuze zin van vergeving, namelijk de goddelijke vergeving van schuld (vgl Bernard Combrink 2005:47-48), het kwijtschelden van de schuld (Mt 6:9-15; vgl Lc 11:4; 1Joh 1:9; Mc 11:25-26). “... Vergeef ons onze schulden, zoals ook wij hebben vergeven wie ons iets schuldig was (...) 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 ...” (Mt 6:12, 14-15).

Er is een duidelijke verandering zichtbaar. Het gaat niet meer alleen om de vergeving die God aan de mens schenkt, maar het gaat ook om de vergeving tussen mensen onderling. Deze insteek van het “Onze Vader” is niet alleen deel van het Nieuwe Testament maar is ook typisch joods. De driehoek mens-medemens-God is geworteld in de Joodse traditie en opent een ethisch perspectief in de sociale werkelijkheid (Van Rhijn & Meulink-Korf 1998:342). Het is niet mogelijk om een van de punten van de driehoek mens-medemens-God buiten beschouwing te laten. De grote valkuil van het Christendom is volgens de filosoof Emmanuel Levinas dat het christendom de begrippen genade en vergeving doorgaans situeert binnen de relatie God en mens (Poorthuis 1992:9).

Vergeving in het “Onze Vader”

Ook Van Aarde (2005:16) opent een ethisch perspectief op de sociale werkelijkheid, zij het op een ander manier. Hij beschrijft dat de bede over vergeving van zonden gericht is op Gods heerschappij “op aarde zoals in de hemel”. Volgens Van Aarde is het dit beeld van Gods heerschappij die bekrachtigt dat onmenselijke patronen geëlimineerd worden op alle niveaus van het menselijk bestaan. In plaats daarvan is het Gods heerschappij van ontferming en liefde die een rol speelt in de levens van mensen. Vanuit deze invalshoek kunnen we stellen dat het in deze bede gaat om de heling van de gemarginaliseerden. Ik kom later nog terug op dit ethische aspect van de sociale werkelijkheid.

De derde betekenis die Bauer geeft (1988:251-252), is “verlaten, achterlaten”. Louw & Nida maken hier een onderscheid tussen “verlaten” en “achterlaten”. De betekenis van “verlaten” is bij Louw en Nida wegtrekken met een implicatie van een scheiding (Louw & Nida 1988:189). “... Ze lieten hun vader Zebedeüs met de dagloners achter in de boot en volgden hem ...” (Mc 1:20; vgl Mt 4:11, 8:15, 26:44; Mc 1:31, 12:12; Lc 4:39). De betekenis die Louw & Nida geven aan de vertaling “achterlaten” is iets op een plaats achterlaten (Louw & Nida 1988:728). “... Ze lieten meteen hun netten achter en volgden hem...” (Mt 4:20).

De vierde en laatste betekenis die Bauer verbindt aan het woord $\phi\eta\mu\iota$ is “ongehinderd laten, iemand laten begaan” (vgl Louw & Nida 1988:164). “... Ze zeiden wat Jezus hun had opgedragen te zeggen en de mensen lieten hen begaan ...” (Mc 11:6; vgl Mt 15:14; Mc 5:19, 14:6; Lc 13:8; Hd 5:38).

Tot zover de mogelijke betekenissen van de begrippen $\acute{\alpha}\phi\eta\mu\iota$ en $\acute{\alpha}\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma$ in het Nieuwe Testament. In het volgende deel ga ik dieper in op de ethiek achter het begrip vergeving zoals het naar voren is gekomen in het “Onze Vader”. Wanneer het gaat over ethiek, dan gaat het ook over de schade die de ene mens aan de andere kan toebrengen. Daarom volgt er in het volgende deel naast een uitwijding over de ethiek een beschrijving van de schade die sommige interpretaties van dit bijbelse begrip kunnen aanrichten.

2.3 De rol van de ethiek bij vergeving: Interpretatie en misinterpretatie

Uit het bovenstaande is duidelijk geworden dat zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament de ethiek centraal staat. Beide keren gaat het om hoe de regels en gewoonten die beschrijven hoe mensen met elkaar om horen te gaan, geïnterpreteerd dienen te worden. Er is gebleken dat de God van het Oude en Nieuwe Testament in het bijzonder de zwakken, de weduwe, de wees en de vreemdeling met zijn regelgeving beschermt. Daarnaast kwam naar voren dat vergeving zich niet uitsluitend afspeelt tussen de mens en God maar ook tussen mensen onderling. Vergeving is dus onlosmakelijk

verbonden met de ethiek. Maar waaruit bestaat die verbinding? In het voorgaande deel over vergeving in het Oude Testament, is duidelijk geworden dat de ethiek zich bezighoudt met het nadenken over regels en gewoonten die als code functioneren voor de onderlinge omgang met mensen (De Kruijf 1999:20). In het voorgaande deel is eveneens naar voren gekomen dat vergeving bij uitstek een gebeuren is dat gaat over de omgang tussen mens en God en tussen mensen onderling. Vergeving maakt deel uit van die regels en gewoonten die als code functioneren voor de manier waarop mensen met elkaar omgaan.

In de Van Dale wordt ethiek omschreven als een praktische filosofie die handelt over wat goed en kwaad is (Van Sterkenburg 1994:276). Wanneer dit doorgetrokken wordt naar de bijbel, zien we dat de zoektocht naar het goede verbonden is met de relatie die de mens heeft met het goddelijke. Deze relatie van de mens met het goddelijke loopt via de relatie met de medemens en valt zo samen met de sociale rechtvaardigheid. Vergeving is een onderdeel van de sociale rechtvaardigheid en maakt zoals gezegd, onderdeel uit van de ethiek. Helaas is (wordt) het begrip vergeving niet altijd sociaal rechtvaardig ingevuld. Levinas zei in een toespraak: "Een wereld waarin de vergeving almachtig is, wordt onmenselijk." (Levinas 1978:45-46). Hier uitte Levinas zijn scherpe kritiek op het christendom met het oog op de sociale rechtvaardigheid, door Duyndam en Poorthuis aldus weergegeven:

Het christendom zou vergeving als een magisch-sacramenteel gebeuren beschouwen, waarbij de eigen verantwoordelijkheid van de dader wordt miskend en het slachtoffer wordt genegeerd. (...) De christelijke opvatting van het sacrament van verzoening zou erop neerkomen dat voorafgaand berouw van de dader en herstel jegens het slachtoffer geen noodzakelijke voorwaarden zijn voor vergeving van de kant van God.

(Duyndam & Poorthuis 2003:124)

Levinas spreekt in de vermelde toespraak ("Een godsdienst van volwassenen") vanuit het rabbijnse jodendom, waar de opvatting wordt aangehangen dat niemand, zelfs God niet, de plaats kan innemen van het slachtoffer (Levinas 1978:45-46). Een almachtige vergeving ontnemt het slachtoffer haar autonomie (Van Rhijn & Meulink-Korf 1998:344). De kritiek van Levinas is scherp. Ik sluit mij daarbij aan voor zover het gaat over het in

Vergeving in het "Onze Vader"

praktijk brengen van het begrip vergeving in de kerken waar men te maken kreeg met seksueel geweld.³

In de joods-mystieke stroming, de Klassieke Kabbala, die is verschenen aan het einde van de twaalfde, begin dertiende eeuw, is diepgaand nagedacht over grenzen of voorwaarden aangaande vergeving (Laenen 1998:48). De Klassieke Kabbala maakt gebruik van tien begrippen in het systeem van de Sefirot. In dit systeem staan de twee sefirot "chesed" en "din" (genade en recht) tegenover elkaar. Deze twee begrippen moeten elkaar in balans houden. Uit het voorgaande is duidelijk geworden dat een wereld waarin de vergeving almachtig is onmenselijk wordt. De sefira "din" is noodzakelijk om te voorkomen dat de goddelijke "chesed" zijn doel voorbij schiet. De "chesed" krijgt zo beperkingen, zodat er ruimte overblijft voor de schepping (Laenen 1998:52). Andersom is het ook het geval. Als de "din" niet in evenwicht gehouden wordt door de "chesed" ontstaat dezelfde situatie. Geen mens kan leven zonder genade.

Wanneer we nu teruggaan naar de tekst uit het "Onze Vader", hierboven al geciteerd (Mt 6:12, 14-15), zien we dat deze tekst in een ander licht komt te staan. Vanuit de rabbijns-joodse traditie wordt deze tekst gelezen met het oog op het feit dat vergeving nooit buiten het slachtoffer om kan gaan. De opdracht dat mensen eerst onderling elkaar dienen te vergeven alvorens ze zich tot God kunnen wenden voor vergeving, kan in de rabbijns-joodse traditie gezien worden als een maatregel ter bescherming van het slachtoffer. Het wordt de dader onmogelijk gemaakt om via de "achterdeur" vergeving te vragen bij God.

In de praktijk van de kerk is deze tekst helaas maar al te vaak gebruikt om slachtoffers te dwingen tot vergeving (Ganzevoort & Veerman 1999:102; vgl Imbens & Jonker 1991:154). Het slachtoffer moest de dader wel vergeven anders zou zij niet door God vergeven worden. Op die manier kon men het misbruik met de mantel der liefde bedekken. Het slachtoffer werd met een dubbele last opgezadeld, namelijk met de gebeurtenis zelf en met de opdracht om te vergeven (hetgeen waarschijnlijk in veel gevallen onmogelijk was). Op die manier is er in de praktijk van de christelijke traditie een religieuze lading aan het begrip vergeving gekoppeld die het voor de dader gemakkelijker maakt dan voor het slachtoffer zich gesteund te voelen door de kerk en God (Ganzevoort 2003:23; vgl Imbens & Jonker 1991:154).

³ Ik wil hierbij opmerken dat ik geen uitspraak doe over hoe de christelijke traditie in de loop der eeuwen het begrip vergeving heeft ingevuld. Een apart onderzoek zou hiervoor noodzakelijk zijn. Ik ga in dit artikel uit van de vraag hoe het begrip vergeving heeft gefunctioneerd in de praktijk bij gemeentes die te maken kregen met seksueel geweld. Dit is waar slachtoffers direct te maken kregen met het functioneren van het begrip vergeving (zie ook Ganzevoort & Veerman 1999:102; Imbens & Jonker 1991:253-254).

Vergeving kan alleen een helend karakter hebben wanneer het vrijwillig door het slachtoffer wordt geschonken. Vergeving kan dus goed zijn voor de relaties tussen mensen. De vraag die hieruit voortkomt is: maakt dit vergeving noodzakelijk?

Volgens Ganzevoort *moet* vergeving, maar maakt het wel uit hoe (Ganzevoort 2003:17). Hij beschrijft dat het niet gaat om de vraag wat vergeving *is*, maar wat er gebeurt wanneer het woord vergeving wordt gebruikt (Ganzevoort 2003:21). Ganzevoort ziet vergeving meer als een innerlijke verandering van houding (Ganzevoort 2003:27). De schuld van de dader wordt erkend maar de band wordt verbroken. De dader is niet langer door middel van schuld met het slachtoffer verbonden. Het slachtoffer ziet onder ogen dat zij slachtoffer is en laat dan het slachtofferschap achter zich. Er is sprake van het doorbreken van een machtsrelatie (Ganzevoort 2003:28-29). Ganzevoort benadrukt dat het “moeten” geen religieus of moreel moeten is. Dit diende vaak andere belangen, namelijk de harmonie in de gemeenschap herstellen of de dader rehabiliteren. Hij noemt het “moeten” een existentieel moeten. Deze gedachte is ook terug te vinden bij de cabaretier en tekstschrijver Herman van Veen (2001): “Als Jezus Christus bijvoorbeeld zegt: ‘vergeeft u vijanden’ dan zegt hij dat niet ter wille van onze vijanden maar ter wille van onszelf en omdat de liefde zoveel schoner is dan haat. Dat is toch niet zo moeilijk te begrijpen.”

Wanneer het slachtoffer de keten tussen haar en de dader wil doorbreken dan moet het slachtofferschap worden afgelegd, evenals de wraak en de vergelding. Hoe die keten het slachtoffer-de dader-God bijbels-theologisch verbindt, wordt in het volgende deel verder uitgewerkt. Daar ga ik dieper in op de context van het “Onze Vader” in de Bergrede en in het evangelie volgens Mattheüs als geheel.

3. DE CONTEXT VAN HET ONZE VADER

De schrijver van het Mattheüsevangelie maakt veel gebruik van sleutelwoorden. Die sleutelwoorden geven een belangrijke aanwijzing over hoe het evangelie gelezen dient te worden. Op die manier wordt een grotere samenhang zichtbaar. De schrijver houdt van herhalingen, inclusio's en chiasmische ringcomposities. Een voorbeeld hiervan is de Bergrede. De Bergrede is een ringcompositie met in het centrum het Onze Vader. Hieronder volgt een schematisch overzicht van de ringcompositie van de Bergrede (Luz 1985:185-186).

Vergeving in het "Onze Vader"

A	Situatie	5:1-2
B	Inleiding	5:3-16
C	Intro hoofddeel	5:17-20
D	Hoofddeel/antithesen	5:21-48
E	Gerechtigheid van God	6:1-6
F	Centrum: Onze Vader	6:7-15
E'	Gerechtigheid van God	6:16-18
D'	Hoofddeel/bezittingen, oordelen, gebed	6:19-7:11
C'	Afsluiting hoofddeel	7:12
B'	Afsluiting	7:13-27
A'	Reactie hoorders	7:28-8:1a

Het thema van het hoofddeel van de Bergrede is het benadrukken van het belang van de wet en de profeten door Jezus. Dit hangt samen met een ander belangrijk thema in het evangelie volgens Mattheüs, namelijk de verkondiging van het evangelie van het koninkrijk. Dit koninkrijk is niet iets van het hiernamaals, maar iets van het hier en nu, iets wat mensen door het naleven van de wet en de profeten kunnen bereiken.

In het bovenstaande komt het belang van het lezen van het Onze Vader in de context naar voren, dat wil zeggen: het Onze Vader in de context van de Bergrede en de Bergrede in de context van het Mattheüsevangelie als geheel. De schrijver maakte deel uit van de theologie van zijn tijd. Met de kennis van deze context als achtergrond is het mogelijk om de lijnen die door het Mattheüsevangelie lopen nader te bekijken. Deze lijnen staan voor de verhoudingen tussen de verschillende personen / groepen die in het Mattheüsevangelie⁴ een rol spelen. Het ene karakter is van invloed op de rol van het andere karakter. De volgende verhoudingen zijn onder andere terug te vinden in het Mattheüsevangelie (Van Aarde 1994:41-42): Jezus – schare, Jezus – discipelen, Jezus – Joodse leiders, Joodse leiders – schare, Joodse leiders – discipelen, discipelen – schare.

De verhouding tussen Jezus en de discipelen wordt zichtbaar in de Bergrede. Jezus richt zich in de eerste plaats tot hen (Mt 5:1-2). Hij legt de discipelen de spelregels van het koninkrijk uit. Ze moeten meer recht doen dan de Farizeeën (Mt 5:20). Jezus geeft hen de macht om onreine geesten uit te drijven en mensen te genezen. Daarnaast krijgen de discipelen de opdracht om te kijken naar de schare (Mt 10:1-8). De discipelen is het gegeven om de geheimenissen van het koninkrijk te zien. Zij horen en zien, dit is niet aan iedereen gegeven (Mt 13:10-17). Later in het evangelie schrijft Mattheüs dat de discipelen de sleutel van het koninkrijk krijgen (Mt 16:16-20). In deze

⁴ In deze paragraaf worden alleen de verhoudingen in het Mattheüsevangelie aangehaald die van belang zijn voor dit artikel.

bovengenoemde teksten wordt de verhouding zichtbaar tussen de discipelen en de schare. Dit blijkt ook uit de adressering van Jezus. In het evangelie volgens Mattheüs komen de discipelen in achttien perikopen voor, terwijl de schare maar in zes perikopen voorkomt. We kunnen dus stellen dat de nadruk ligt op het onderricht van de discipelen (Minear 1982:87-88). De discipelen moeten gerechtigheid doen aan de schare, meer dan de Farizeeën. Het recht dat de Farizeeën aan de schare doen, is slechts uiterlijk vertoon. Wat ontbreekt in de houding van de Farizeeën ten opzichte van de schare is de liefde (Van Aarde 1994:42). De discipelen krijgen de opdracht om voor de schare te zorgen. Zij moeten de schare voeden (Minear 1982:89). In deze context staat het Onze Vader. Jezus leert de discipelen dit gebed.

Het zwaartepunt van het gebed komt in vers 12. De vergeving van schuld is een belangrijke opdracht, want Jezus herhaalt deze bede direct na het gebed (Mt 6:14-15) en later nog een keer in hoofdstuk 18 van het Mattheüsevangelie.

Nu de lijnen in het Mattheüsevangelie uitgewerkt zijn, kunnen de persoonlijke voornaamwoorden “wij” en “ons” worden geheridentificeerd. Om deze heridentificatie verder vorm te kunnen geven, wordt er eerst gekeken naar de gelijkenis die beschreven staat in Mattheüs 18:21-35. Hier wordt een gelijkenis verteld over een koning die een slaaf een onaflosbare schuld kwijtscheldt. De slaaf daarentegen handelt genadeloos tegen een andere slaaf die hem een veel kleiner bedrag schuldig is. Wanneer de koning dit hoort laat hij alsnog de eerste slaaf gevangen zetten om hem de schuld terug te laten betalen. Waetjen (1999:89-90) stelt de schuld van de eerste slaaf gelijk aan de schuld die de mens heeft ten opzichte van God, zijn Schepper die het onbetaalbare leven aan de mens en de mogelijkheden tot zelfrealisatie geschonken heeft. Dit roept verplichting op. Deze verplichting wordt in de Joodse religie nog versterkt door de herinnering aan de bevrijding uit Egypte door God en het verbond wat gesloten is. Het bijbelboek Deuteronomium staat vol van deze ideologie en wederkerigheid (Dt 5:12-16; 6:10-15; 8:11-15; 10:12-22; 24:17-22).⁵ De koning in het verhaal echter bevrijdt de slaaf van zijn schuldlast die onmogelijk terug te betalen was en laat hem in vrijheid leven zonder verplichting. Dat is de genade van het nieuwe verbond. De vraag is echter: is het wel een vrijheid van verplichtingen zoals Waetjen stelt? Wanneer we verder lezen zien we dat wanneer de slaaf weigert om zijn medeslaaf te vergeven, de genade die hem geschonken is, hem weer wordt ontnomen. Hij wordt verplicht om anderen te vergeven. Is dit menselijk? Ik kom terug op de vraag die ik in de inleiding stelde: wat gebeurt er met iemand

⁵ Voor een toelichting op het begrip verbond en over het functioneren ervan in het Oude- en Nieuwe Testament, zie: Mudge & Wieser (2000:100-116).

Vergeving in het "Onze Vader"

die slachtoffer is gemaakt van seksueel geweld? Is zij ook verplicht om te vergeven? De identificatie zoals Waetjen die toepast is problematisch, daarom is heridentificering noodzakelijk.

In de lijn van het Mattheüsevangelie vertegenwoordigt de eerste slaaf de leiders van Israël, de Farizeeën. Zij hebben liefde en vergeving ontvangen, maar zij zien en horen het niet (Mt 13:10-15). De Farizeeën geven deze vergeving niet door aan de slachtoffers, de gemarginaliseerden, integendeel, zij veroordelen de slachtoffers. Wanneer de koning dit te horen krijgt, trekt hij zijn genade terug van de eerste slaaf. Dit wordt verderop in het evangelie zichtbaar wanneer Jezus zijn rede houdt tegen de schriftgeleerden en de Farizeeën. Deze rede is genadeloos (Mt 23). Hier komt Jezus op voor de slachtoffers van de samenleving. Zo komen we bij de tweede slaaf. In dit personage vinden we de slachtoffers en gemarginaliseerden van de samenleving terug. Zijn schuld wordt hem in de eerste instantie niet kwijt gescholden door de eerste slaaf (de Farizeeën), echter, de koning (God) grijpt in.

Wanneer we deze gelijkenis terugkoppelen naar het Onze Vader betekent dat, dat het "wij" en "ons" in het Onze Vader niet geïdentificeerd moeten worden met de slachtoffers en gemarginaliseerden van de samenleving, maar met de discipelen. Zij hebben de vergeving van God ontvangen en nu is het de bedoeling dat ze die vergeving doorgeven aan de slachtoffers van de samenleving.

Jezus leert de discipelen dit gebed. Aan hen is vergeving geschonken, zij "zien". De opdracht van de discipelen is nu om de slachtoffers ziende te maken, om hen heel te laten worden, zodat ook die mensen dit weer kunnen uitdragen.

Samengevat kan gesteld worden dat het Mattheüsevangelie een polemiek is tussen Jezus en de Farizeeën. De Farizeeën worden geacht voor de verloren schapen te zorgen, de gemarginaliseerden, zoals de schrijver van het Mattheüsevangelie hen karakteriseert. Zij hebben als het ware een positie tussen God en mens. De Farizeeën verzaken echter hun plicht. Zij zijn niet volmaakt, niet uit een stuk, ze handelen anders dan ze verkondigen. Ze leggen zoveel nadruk op het recht, dat er geen ruimte meer voor genade overblijft. De gemarginaliseerden zijn de slachtoffers van dit handelen en verkondigen van de Farizeeën. Jezus gaat tegen het beleid en verkondiging van de Farizeeën in, Hij komt op voor de slachtoffers en gemarginaliseerden van de samenleving. In dit licht kan ook de bede over vergeving in het Onze Vader gezien worden. Het gaat over het belang van het uitdragen van die liefde en vergeving van God. De mensen die de liefde en vergeving van God ontvangen hebben, zijn dan zelf in staat om dit door te geven aan andere

mensen die dit nodig hebben. Op die manier blijft de driehoeksverhouding vanuit de Joods-rabbijnse traditie in stand.

4. BEVINDINGEN

Wanneer we terug gaan naar de vraag die aan het begin werd gesteld, namelijk of er een voorwaarde verbonden is aan de vergeving van God, kunnen we concluderen dat het niet het geval is. De bede over vergeving in het Onze Vader is vanuit de Rabbijns-Joodse traditie een bescherming voor de slachtoffers. De dader kan niet via de “achterdeur” vergeving vragen bij God. De driehoeksverhouding God-mens-medemens zorgt ervoor dat het slachtoffer niet buiten spel komt te staan. Integendeel, het slachtoffer staat in het centrum. Wanneer we de heridentificatie van de persoonlijke voornaamwoorden “wij” en “ons” in ogenschouw nemen, dan zien we dat in de eerste instantie de discipelen worden aangeduid en niet de slachtoffers. Zij hebben Gods vergeving ontvangen en kunnen het nu uitdragen aan de slachtoffers. Die vergeving kan slachtoffers heel maken zodat zij dit op hun beurt ook weer kunnen uitdragen. Er zit dus wel degelijk een opdracht achter voor het slachtoffer, maar die opdracht is existentieel. Wil zij verder leven en de band met de dader verbreken dan is vergeving noodzakelijk. Het gaat hier dus niet om een morele of religieuze conditie. Immers: “Als Jezus Christus bijvoorbeeld zegt: ‘vergeeft u vijanden’ dan zegt hij dat niet ter wille van onze vijanden maar ter wille van onszelf en omdat de liefde zoveel schoner is dan haat. Dat is toch niet zo moeilijk te begrijpen.” (Van Veen 2001)

Literatuurverwijzingen

- Adams, C J 1994. *Woman battering*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Bauer, W 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 6. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter.
- Buttrick, G A (ed) 1962. *The interpreters's dictionary of the Bible*, Vol 2. New York: Abingdon.
- Combrink, B H J 2005. *Salvation in Mark*, in Van der Watt, J G (ed), *Salvation in the New Testament: Perspectives on soteriology*, 33-36. Leiden: Brill.
- De Vaux, R 1962. *Hoe het oude Israël leefde II*. Roermond-Maaseik: J J Romen & Zonen.
- Duyndam, J & Poorthuis, M 2003. *Levinas*, Amersfoort: Wilco.
- Ganzevoort, R R & Veerman, A L 1999. *Geschonden lichaam, pastorale gids voor gemeenten die geconfronteerd worden met seksueel geweld*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Ganzevoort, R R e a 2003. *Vergeving als opgave*. Tilburg: KGSV.
- Hastings, J (ed) 1913. *Encyclopaedia of religion and ethics*, Vol 6. Edinburgh: T&T Clark.
- Imbens, A & Jonker, I 1991. *Godsdienst en incest*. Amsterdam: An Dekker.
- De Kruijf, G G 1999. *Christelijke ethiek*. Zoetermeer: Meinema.

Vergeving in het “Onze Vader”

- Laenen, J H 1998. *Joodse mystiek, een inleiding*. Kampen: Kok.
- Levinas, E [1969] 1978. *Het menselijk gelaat*, 4^e druk. Gekozen en ingeleid door Ad Peperzak. Baarn: Ambo.
- Louw, J P & Nida, E A 1988. *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains*, Vol I, 1st edition. New York: United Bible Societies.
- Luz, U 1985. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Vol 1. Zürich: Benziger Verlag.
- Miller, A 1990. *The untouched key: Tracing childhood trauma in creativity and destruction*, tr by H Hunter, & H Hunter. New York: Doubleday.
- Miller, A [1991] 1997. *Breaking down the wall of silence: The liberating experience of facing painful truth*, tr by S Worrall. New York: Meridian.
- Miner, P S 1982. *Matthew, the teacher's gospel*. New York: Pilgrim.
- Mudge, L S & Wieser, T 2000. *Democratic contracts for sustainable and caring societies*. Geneva: WCC.
- Nieuwe Bijbelvertaling 2004. Heerenveen: NBG.
- Poorthuis, M 1992. *Het gelaat van de Messias*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Van Aarde, A G 1994. *God-with-us: The dominant perspective in Matthew's story, and other essays*. Pretoria: Gutenberg.
- Van Aarde, A G 2005. *The Davidic Messiah as political saviour*, in Van der Watt, J G (ed), *Salvation in the New Testament: Perspectives on soteriology*, 7-31. Leiden: Brill.
- Van Rhijn, A & Meulink-Korf, H 1998. *De context en de Ander*, 2^e druk. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Van Sterkenburg, P G J 1994. *Van Dale, handwoordenboek van hedendaags Nederlands*, 2^e druk. Utrecht: Van Dale Lexicografie.
- Van Veen, H 2001. *Er was eens* CD-ROM edition. Harlekijn: Holland productie.
- Waetjen, H C 1999. *Praying the Lord's Prayer: An ageless prayer for today*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.