6

DE POLITIEK VAN SCHULD, BOETE EN VERGEVING

Huilende politici, eisende slachtoffers en de excuuscultuur

Huilende politici

Politieke tranen van berouw en het vragen om vergiffenis werden in de jaren negentig zo'n internationale mode dat we kunnen spreken van een aangetast zelfbeeld van tal van volkeren. Ook als deze mode van voorbijgaande aard is, lijkt er op zijn minst sprake van een tijdelijke crisis in de omgang van veel leiders met de nieuwerwetse 'politiek van erkenning' die tal van groeperingen begonnen te voeren. De onzekerheden die hieruit voortvloeiden waren het gevolg van de emotionalisering van het heden, maar nog meer van het verleden.

De emotionalisering van de politiek ging ook aan Nederland niet voorbij. Emoties waren bij sterk betwiste kwesties natuurlijk vroeger ook soms hoog opgelopen. Of het nu het Kinderwetje van Van Houten eind negentiende eeuw betrof, de school- en kiesrechtstrijd voor de Eerste Wereldoorlog, de strijd over het wel of niet versterken van de defensie in de jaren twintig en tachtig, de strijd om Indië en Nieuw-Guinea eind jaren veertig en begin jaren zestig, en natuurlijk de strijd om de legalisering van abortus en de vrijlating van de Drie van Breda in de jaren zeventig. Het betrof hier evenwel steeds actuele en principiële kwesties, en geen zaken uit een ver verleden of falen en feilen van deze of gene politicus persoonlijk.

Politieke emotie was er dus ook in het nuchtere Nederlandse parlement wel af en toe geweest. Maar na de emotionele politiek van emancipatieleiders als Domela Nieuwenhuis, Abraham Kuyper en Pieter Jelles Troelstra werden er vanaf het begin van het interbellum in elk geval *en plein publique* geen tranen meer vergoten. Het is niet bekend of politici als Hendrik Colijn en Willem Drees ooit in het open-

baar gehuild hebben, maar waarschijnlijk is dit niet. Ze hadden er het karakter niet naar en het paste ook niet in hun tijd waarin beheersing van de emotie tot de standaard-etiquette behoorde. En daarbij was er in de tijd van Colijn nog geen televisie. De televisie was in de jaren vijftig van Drees nog zo autoriteitsgevoelig dat ze beelden van huilende politici ook niet zou hebben uitgezonden. Vanaf de jaren zestig werden de tijden emotioneler, in de politiek en op televisie.

Het kabinet-Den Uyl was doortrokken van emotie. Joop den Uyl en vice-premier Dries van Agt waren emotionele politici en sommige andere politici niet minder. ARP-Kamerlid Maarten Schakel huilde tranen van woede toen zijn fractie in 1973 besloot het kabinet-Den Uyl te gedogen. Dit soort tranen van verdriet, woede, teleurstelling, vermoeidheid of onmacht zagen alleen de insiders. PvdA-minister Irene Vorrink huilde in de ministerraad omdat men haar plan het drinkwater te fluorideren niet aanvaardde. Incidenteel werd emotie ook in de Kamer zelf zichtbaar, zoals toen in 1976 de liberale senator Haya van Someren-Downer in tranen raakte na de verwerping van het abortusvoorstel. De dramatiek van het moment had deze moeder van een lichamelijk gehandicapte zoon van haar stuk gebracht. Haar partijgenoot Theo Joekes zou later onthullen dat zij achter de schermen op zijn schouders had uitgehuild na een publieke aanval van boer Koekkoek op het NSB-verleden van haar ouders.[1]

Met de tranen van de liberale leider Hans Wiegel tijdens het grote verkiezingsdebat in 1981 kwamen de tranen op televisie. Hij had in 1980 zijn vrouw verloren en was met twee kinderen achtergebleven. In het debat met Den Uyl en D66-leider Jan Terlouw vroeg iemand uit het publiek: 'Ik ben een weduwe...eh...weduwnaar met twee kinderen en ik zit met een probleem dat ik wil voorleggen aan de heer Wiegel.' De vraag ging over pensioenen. Wiegel begon te snikken. Gespreksleider Jaap van Meekren wist als enige te zeggen dat deze vraag beter niet gesteld had kunnen worden, waarop de snikkende Wiegel nog kon uitbrengen: 'Zeker niet aan mij.' Den Uyl troostte hem. Terlouw zou, volgens Van Meekren later, niet hoorbaar voor de kijkers hebben verzucht: 'Dat scheelt hem tien- of twintigduizend stemmen.' D66-campagneleider Ernst Bakker zou direct hebben uitgeroepen: 'De hele campagne is kapot en je kunt er niets aan doen... Helemaal kapot, godverdomme... door een weduwnaar uit Eerbeek.'[2]

Minister Elco Brinkman werd het in de Tweede Kamer in 1982 even te veel toen hem de oren werden gewassen wegens zijn kritiek op het functioneren van het parlement. De jaren tachtig, de jaren van premier Lubbers, stonden ook in emotioneel opzicht bekend om het *no nonsense*-beleid: er waren weinig publieke emotionele uitbarstingen te noteren. Het duurde tot 1992 voor opnieuw een minister het te kwaad kreeg. Minister Jan Pronk raakte in de Tweede Kamer zo geëmotioneerd over het hongerende Somalië dat hij zojuist had bezocht, dat hij om een glaasje water vroeg en stamelde: 'Het is zo erg.'[3] Elske ter Veld huilde in 1993 na haar aftreden als staatssecretaris van Sociale Zaken in verband met de bezuiniging op de sociale zekerheid, waarna haar vriendin en fractiegenote Jeltje van Nieuwenhoven het bij het troosten ook niet droog hield. Haar PvdA-opvolgster Karin Adelmund liet tijdens het Kamerdebat in 1995 over de omstreden WAO-herkeuringen de tranen de vrije loop na de kritiek dat door haar beleid arbeidsongeschikten nooit meer aan de slag zouden raken.

Ook buiten het parlement wist de steeds vaker aanwezige televisie meer gevallen van emotie te registreren bij politici en oud-bewindslieden. Bij zijn afscheid als burgemeester van Groningen in 1998 huilde Hans Ouwerkerk tranen met tuiten. Minister Bram Peper kon in 2000 zijn tranen al evenmin bedwingen bij zijn afscheid van het ministerie van Binnenlandse Zaken.[4] Tijdens de Bijlmer-enquête in 1999 huilde Hanja Maij-Weggen, in 1992 minister van Verkeer. Ze zei: 'We hebben in die periode drie ongelukken gehad. Een treinongeluk in Hoofddorp, het ongeluk in Faro en dat in de Bijlmer. Het is een verschrikkelijke tijd geweest, kun je wel zeggen.' Daarna stokte haar stem, en dronk ze wat water. *De Volkskrant* schreef over deze dag in de enquête: 'Hoogtepunt was geen spetterende onthulling of schokkende bekentenis, maar het waren de tranen van Maij-Weggen.'[5]

Of deze tranen duiden op een toenemende emotionalisering van de politiek zelf is twijfelachtig, wel op een emotionalisering van de politici. Interessant is dat in de gevolgen ervan een verschil kan worden aangebracht tussen de vrouwen en de mannen. Wiegel en Pronk werden er populairder door. Mannen die durfden te huilen pasten in het nieuwe beeld van 'de gevoelige man'. De vrouwen daarentegen werd huilen meestal niet in dank afgenomen. Zij moesten wel heel wat 'mans' zijn wilden ze dergelijke tranen overleven. 'Mannelijke' en 'stoere' politici als Ien Dales, Maij-Weggen en Van Nieuwenho-

ven kwamen er wel mee weg. Vrouwen die uit politieke zwakte huilden, zoals Ter Veld en Adelmund golden daarna niet langer als zeer serieus. Ter Veld mocht na haar huilpartij nog een hit uit haar jaren zestig citeren: 'It's my party and I cry if I want to', haar partij had haar daarna niet meer nodig. Adelmund zei achteraf geen spijt te hebben van haar emotionele uitbarsting, want 'emoties horen bij politiek'.[6]

Dat was natuurlijk geheel waar, maar de oude seksistische opvatting dat een huilende vrouw een zwakke vrouw is, was nog steeds niet geheel verdwenen. Opmerkelijk in dit verband was de reactie van (niet-politica) Nina Brink op de gerechtelijke rehabilitatie in 2001 na de beschuldiging van oplichting bij de beursgang van WorldOnline. Op de vraag van het *NOS-Journaal* of zij, zakenvrouw zijnde, nu iets nieuws ging beginnen, antwoordde ze dat ze de voorliggende periode eerst wilde verwerken. 'Maar u bent toch zakenvrouw?' 'Ja, ik ben zakenvrouw. Maar ik ben ook vrouw, en ook nog mens.'[7] Het leek een roep om erkenning dat ook een harde zakenvrouw die in de mannenwereld werkt het recht heeft om 'vrouwelijke' zwakheden te hebben, net zoals de mannen dat soms inmiddels mochten.

Warme tranen na de Koude Oorlog

Van tranen van berouw was in bovenstaande gevallen geen sprake. Van politieke krokodillentranen, bedoeld om de emoties van de kijkers/kiezers bewust te beïnvloeden evenmin. Terwijl in Nederland nog steeds slechts af en toe en per ongeluk wordt gehuild, kwam in Amerika de emotiecultuur eerder tot wasdom in de politiek. Het einde van de Vietnam-oorlog doorbrak de stoerheidscultus onder politici en mannen in het algemeen. Terwijl het einde van de Koude Oorlog na 1989 in heel het Westen voor een opluchting zorgde die leidde tot het vrijkomen van allerlei opgekropte gevoelens, zorgde in Amerika de nederlaag in Vietnam, gesymboliseerd door de dramatische vlucht uit Saigon in 1975, voor een doorbraak op emotioneel gebied. De Koude Oorlog, die al 25 jaar zoveel van de zenuwen had gevergd, verkeerde rond 1975 in de vriendelijker fase van de zogeheten *détente* wat het minder noodzakelijk maakte ook over het Vietnam-debacle een *stiff upper lip* te bewaren.

Tijdens de hoogtijdagen van de Koude Oorlog en tijdens de Vietnam-oorlog was huilen taboe voor politici. In 1963 antwoordde oud-president Dwight Eisenhower op de vraag wat hij voelde na de moord op J.F. Kennedy: 'Dat gaat u geen donder aan.' Presidentskandidaat Edmund Muskie verloor in 1972 een belangrijke voorverkiezing, begon voor de camera eventjes te snikken en verdween voorgoed van het toneel. Zijn rivalen zeiden: een huilebalk kan geen president worden. Iets soortgelijks gold in 1972 voor George McGoverns kandidaat voor het vice-presidentschap, Thomas Eagleton. Die moest terugtreden omdat bekend werd dat hij in een ver verleden eens een psychiater had bezocht. De kiezers waren in deze oorlogsdagen te bang voor geestelijke instabiliteit om ook positieve kanten te zien van emotionaliteit bij politici.[8]

Na de afgang uit Saigon in 1975 werd dit anders. En het waren de veteranen die met het huilen begonnen. Zij waren toegejuicht bij vertrek maar, zoals dat gaat bij een verloren oorlog, ze werden bij terugkeer genegeerd en uitgekotst. In films als *Coming Home* (1978) met Jane Fonda en John Voight en de Rambo-films van en met Sylvester Stallone werd geprotesteerd tegen deze harteloze behandeling. En er werd door de mannelijke veteranen in deze film gehuild, waarbij de tranen van de macho Rambo in *First Blood* (1982) het opmerkelijkst en heftigste waren. Wanneer Vietnam-veteraan Rambo Stallone in een klein bergstadje arriveert, raakt hij in de clinch met de autoritaire sheriff omdat hij er meer als een hippie dan als oorlogsheld uitziet. Als ze hem in de cel gooien, komen zijn traumatische herinneringen aan het oorlogsgeweld boven. Hij ontsnapt, legt in zijn blinde woede een klein legertje achtervolgende politieagenten om en blaast en passant het halve stadje op. Uiteindelijk geeft hij zich over aan zijn oude Groene Baret-commandant. Dan zakt hij door zijn knieën en huilt.[9]

Veel kijkers vonden de tranen van Rambo ontroerend. Zoals zij overigens ook meehuilden met de tranen van Robert Redford in de film *Ordinary People* uit 1980, over de 'oorlog' in een niet functionerend gezin. En met de tranen in *Terms of Endearment* (1983) met Shirley Maclaine als een jonge vrouw die sterft aan de onzichtbaarste vijand van de moderne tijd, kanker. De aan *One Flew over The Cuckoo's Nest* (1975) ontleende boodschap van al deze films over de grote oorlog en de vele kleine oorlogen was dat emotionele onderdrukking de bron is van stoornis, en dat huilen louterend werkt.

Dat Vietnam een doorbraak betekende op het gebied van de collectieve emoties, bewees ook het nationale herdenkingsmonument, het Vietnam Veterans Monument, dat in 1981 in Washington werd onthuld. De uitvoering van het monument, een lange manshoge muur van zwart graniet, was omstreden geweest, maar toen die er stond was het een door de autoriteiten gesanctioneerde boodschap dat iedereen te allen tijde, ook in de nederlaag, gelijke erkenning verdient in de publieke ruimte. Eerder dan een nationale herinnering aan deze fatale oorlog was deze muur met alle namen van de gesneuvelden de uitdrukking van compassie met elk individu.[10]

Tranen werden nu gezien als teken van oprechtheid en menselijkheid. Dat ontdekten na verloop van tijd ook politici en ambtsdragers die in het nauw werden gedreven. Volgens dramaturg Norman Lear was de populariteit van Oliver North tijdens de hoorzittingen in het Congres over Irangate eind jaren tachtig te danken aan zijn vermogen zijn ogen op het juiste moment vochtig te laten worden. Hij deed dit elke keer als hij verzekerde welk een patriot hij wel niet was, terwijl hij intussen glashard zat te liegen over de zaak zelf.[11]

Na de Golfoorlog in 1991, gewonnen dit keer, werden tranen ook zeer gewaardeerd. De opperbevelhebber van *Operation Desert Storm, Stormin* Norman Schwarzkopf, werd geïnterviewd op tv door Barbara Walters, en hij huilde bij persoonlijke vragen. 'Generaals huilen niet,' zei ze verrast. Hij: 'Grant, na Shiloh, ging terug en huilde. Sherman ging terug en huilde. En dit waren *tough old guys.* Lee huilde over het verlies aan mensenlevens. Lincoln huilde.'[12] Met deze vergelijking verhief hij zichzelf en passant tot de status van de genoemde historische figuren. Huilende politici kwamen in de mode. Senator Bob Dole huilde tijdens zijn grafrede voor Richard Nixon in 1994 en George Bush vond het als oud-president nog belangrijk om aan *Time* te laten weten dat hij ook wis en waarachtig wel vaak had gehuild in de *Oval Office.*

Na de openlijk emotionele president, toneelspeler en *Great Communicator* Ronald Reagan, werd de leider van Amerika die het behendigst gebruik wist te maken van zijn emoties Bill Clinton. Hij had van zichzelf al zo'n licht sentimentele blik, waarbij de tranen hem bijna permanent in de ogen leken te komen. Als hij huilde leek dit meestal gespeeld. In een enkel geval kon dit toneelspel ook bewezen worden aan de hand van tv-beelden. Bij de begrafenis van zijn minister

van Handel Ron Brown zag de camera Clinton lachen en grapjes maken met een collega. Tot hij zich realiseerde dat de camera liep. Onmiddellijk werd hij ernstig en kwamen er tranen in zijn ogen. Zijn aartsvijand, de rechts-populistische radio- en tv-talkshowmaster Rush Limbaugh draaide het fragment keer op keer in zijn tv-show om de onoprechtheid van Clinton te bewijzen. Maar historicus Ton Lutz merkte terecht op dat Clinton waarschijnlijk ook uit deze 'onthullende' beelden alleen maar sterker te voorschijn was gekomen. Hij bewees er namelijk mee dat hij in staat was te huilen en tegelijkertijd zijn tranen wist te beheersen.[13] In elk geval wist Clinton op alle passende momenten te huilen waarop de Amerikanen inmiddels geacht werden te huilen, tijdens emotionele momenten van patriottisme, bij rampen of geweldsuitbarstingen. Hij wist met succes zijn volk het gevoel te geven dat hij meeleefde – 'I feel your pain' – met de slachtoffers en de nabestaanden. Ook als oud-president wist hij op de ramplek in New York na de elfde september feilloos en instinctief de juiste emotie uit te dragen naar de nabestaanden.

Het verkeerde verleden

Therapeutische emotiepolitiek ten behoeve van de publieke opinie was één ding. Het uiten van excuses en het vergiffenis vragen voor zaken uit heden en verleden waarvoor de regering direct of indirect verantwoordelijk of aansprakelijk gesteld kon worden, iets heel anders. Hier kwam de politiek om de hoek kijken, en dus de legitimatie van de zittende leiders. En daarachter doemde het logische vervolg op van het vragen om vergiffenis: boete doen. Boete doen had in de moderne, gejuridificeerde en voornamelijk op geld draaiende wereld ook en vooral financiële consequenties. Politici waren zich hiervan zeer bewust, in Amerika en in Nederland niet minder.

De nieuwe eeuw begon met het debat over de vraag of het kabinet-Kok diende te erkennen dat Nederland een aandeel heeft gehad in de slavernij, die in 1863 werd afgeschaft. Het debat spitste zich toe op de vraag welke vorm de herdenking van de slavernij moest krijgen en welke genoegdoening gegeven diende te worden aan de in Nederland woonachtige nabestaanden van de slaven, zoals de Surinaamse en Antilliaanse gemeenschap. Het kabinet besloot een monument op te rich-

ten ter nagedachtenis van deze zwarte bladzijde in de geschiedenis. In 2001 werd uit tal van ontwerpen een keuze gemaakt. Daarmee was voor de regering de kous af. Minister van Integratie, Roger van Boxtel, zei in augustus 2001: 'Als regering erkennen we dat er tijdens de slavernijperiode vreselijke dingen zijn gebeurd, maar we richten onze blik op de toekomst. Het opmaken van de financiële balans hoort daar niet bij.' Zoiets zou ook een 'ongelooflijk gecompliceerde situatie' met zich meebrengen daar er geen directe nabestaanden waren. 'Dit is niet te vergelijken met de vergoedingen aan de joodse en de Indische gemeenschap.'[14]

Of met deze verklaring de kous af is, valt nog te bezien. Het verleden leefde in de afgelopen jaren meer dan ooit. Zozeer dat bijna vanzelf de woorden boven komen die Friedrich Nietzsche schreef na de Frans-Duitse oorlog die de Duitsers weer deed dromen van het herstel van het 'Heilige Roomse Rijk' uit de Middeleeuwen. 'Er is een mate van slapeloosheid, van herkauwen, van historisch besef, waardoor het levende geschaad wordt en ten slotte te gronde gaat, of het nu een mens, een volk of een cultuur is.' Hij achtte het onhistorische in dezelfde mate als het historische noodzakelijk voor 'de gezondheid van een enkeling, een volk of een cultuur'.[15]

Over de 'gezondheid' van de terugkeer naar het verre verleden om de zaken in het heden beter te regelen ontbrandde het debat in de jaren negentig volop. Wat de een noodzakelijke erkenning en verwerking noemde, betitelde de ander denigrerend als een 'excuuscultuur' vol goedkope uitspraken die ons eerder verder het moeras in zouden helpen dan ons eruit zouden bevrijden.

Voor de emotionalisering van het verleden zijn diverse oorzaken aan te wijzen. De eerste is dat het heden emotioneel is geworden. De Koude Oorlog met zijn disciplinering van het gemoed, zoals verdringing van falen in eigen huis, is voorbij. De toekomst was door de postmoderne filosofie en kunst al eerder afgeschaft, de Amerikaanse schrijver Francis Fukuyama poneerde in 1989 dat we aan het einde van de geschiedenis zijn aanbeland. Met deze veelal verkeerd begrepen stelling bedoelde hij te zeggen dat de wereld aan het einde van een ideologische ontwikkeling was aanbeland omdat met de overwinning van het Westen in de Koude Oorlog er geen alternatief meer was voor het liberale democratische kapitalisme. Voor het tijdsbesef van de burger na 1989 maakte dit weinig verschil. De nei-

ging de blik achterwaarts te richten, op het verleden, werd erdoor versterkt.

Nietzsches uitspraak 'God is dood' was in zowel de communistische als de westerse wereld in 'de korte eeuw' tussen 1918 en 1989 door steeds meer mensen juichend dan wel aarzelend omarmd, ook in Nederland. Een van de gevolgen was dat er voor de niet-gelovigen sinds het wegvallen van het morele korset van de Koude Oorlog geen in de religie of buitenlandse politiek verankerde morele ijkpunten meer over waren waarmee goed en kwaad van elkaar konden worden onderscheiden.

In plaats daarvan werd nog meer dan voorheen de nadruk gelegd op de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, de politieke verklaring die de 'beschaafde wereld' in 1948 opstelde in reactie op de nazi-terreur. De enige overeenstemming die sindsdien bereikt kon worden over goed en kwaad werd een politieke. Het onderhandelen hierover geschiedde aanvankelijk vooral in het parlement. Door de terugtredende overheid en de groeiende rol van de media in de maatschappij verschoven het langzame sociale proces van de consensusvorming en het soms acute politieke gevecht – van de eis tot excuses tot het aanbieden ervan en het hele proces van schuldbekentenis, boetedoening en vergeving – steeds meer naar de publieke opinie. De media werden het strijdtoneel. De politici volgden met beleid als zij zich daartoe gedwongen voelden door dat deel van de publieke opinie dat op dat moment zich het luidruchtigste wist te roeren.

In de emotioneler wordende wereld van de jaren negentig was een zakelijke reactie op de eis van erkenning als slachtoffer van het verleden niet langer mogelijk. De compassie die politici inmiddels onder druk van de publieke opinie toonden als het ging om rampen in het heden, konden zij steeds moeilijker achterwege laten als het ging om echte of vermeende verschrikkingen in het verleden. Nergens ging het vragen om vergiffenis vanzelf. Wegens de te verwachten financiële claims die dan zouden volgen, maar niet minder omdat de politiek-filosofische vraag volstrekt onopgelost was, in hoeverre huidige politieke leiders verantwoordelijk zijn voor de daden van hun voorgangers waar ze part noch deel aan hadden gehad.

Afgezien van de abortuskwestie en de treinkapingen waren in de jaren zeventig de meest emotionele politieke gebeurtenissen de Ka-

merdebatten die verbonden waren met de Tweede Wereldoorlog: de voorgenomen vrijlating van de Drie van Breda, de arrestatie en ontsnapping van oorlogsmisdadiger Pieter Menten en de onthulling over het foute oorlogsverleden van ARP-leider Willem Aantjes. Vanaf eind jaren tachtig kwamen daar de emoties bij over de 'politionele acties' in Indonesië tussen 1947 en 1949 en meer recentelijk over de slavernij in de eeuwen voor de afschaffing ervan in de negentiende eeuw. Vele eisen van excuus en schadeloosstelling kwamen uit de Nederlandse bevolking voort, met name van de kant van joodse overlevenden en nabestaanden van de holocaust, en van de Indische gemeenschap als het ging om de oorlogsmisdaden van Japan in Indonesië. Sommige van deze nieuwe eisen werden geïnspireerd door soortgelijke eisen elders in het Westen, vooral Amerika, met name als het de holocaust en de slavernij betrof.

Door de explosie van eisen om erkenning en genoegdoening en de aansluitende golf van spijtbetuigingen van diverse politici in de wereld voor alles wat in heden en verleden was misgegaan, kwam rond de eeuwwisseling stevige kritiek op de 'excuuscultuur' die was ontstaan. De kritiek was gericht tegen de neiging van politici om na eigen falen 'sorry' te zeggen en vervolgens gewoon op het pluche te blijven zitten, en tegen de neiging van criminelen om direct na het misdrijf eveneens 'sorry' te roepen. De advocaten van de verdachten in de zaken Tjoelker en Kloppenburg verklaarden onmiddellijk dat hun cliënten 'diep geschokt en verbijsterd' waren door het gebeuren. Dit soort excuses werden gezien als een doorzichtige truc om vermindering van straf te krijgen. De verklaringen lagen al in voorgedrukte vorm klaar, aldus columnist prof.dr. B. Smalhout.[16] Het Openbaar Ministerie moedigde het maken van excuses door de daders ook bewust aan. Volgens juriste Heikelien Verrijn Stuart deed het OM dit uit de behoefte van de overheid de procesgang te verkorten en sneller 'van het gezeur af te zijn'.[17]

Dit laatste leek ook het motief van sommige buitenlandse politieke en militaire leiders voor het aanbieden van excuses voor gemaakte fouten. De smeekbede van president B.J. Habibie van Indonesië in 1999 aan het parlement om zijn fouten te vergeven en de spijtbetuiging van zijn opperbevelhebber Wiranto voor het harde legeroptreden tijdens de onlusten die leidden tot vertrek van president Soeharto, werden alom gezien als pogingen om in het zadel te blijven.[18]

Van een andere orde waren daarom de excuses die de Zuid-Afrikaanse oud-president F.W. de Klerk in 1996 aanbood voor de schending van de mensenrechten die door zijn Nationale Partij tijdens de Apartheid waren begaan. Daarvoor was ook hijzelf medeverantwoordelijk geweest, maar hij was in 1996 niet meer aan de macht.[19]

Het meest omstreden punt in de internationale discussies over het aanbieden van excuses werd de gewoonte van diverse regeringsleiders vergiffenis te vragen voor daden waarvoor niet zij maar hun, soms verre, voorgangers verantwoordelijk moesten worden gesteld. Zo excuseerde de Zwitserse president Kaspar Villiger zich in 1995 voor het wegsturen van joden in de oorlog.[20] In 2000 vroeg de Belgische premier Guy Verhofstadt in Rwanda vergeving voor de fouten die zijn voorganger tijdens de genocide in 1994 had gemaakt. 'Ik geef hier, tegenover u, de fouten van mijn land toe, van de politieke en militaire overheden. Onder onze ogen voltrok zich de genocide. België en de internationale gemeenschap moeten hun fouten erkennen.'[21] Paus Johannes Paulus II leek tegen het einde van de eeuw, en vooral in het Jubeljaar 2000, geen genoeg te krijgen van het verzoeken om vergiffenis. Hij deed het zo'n honderd keer, onder andere voor de affaire-Galilei, de godsdienstoorlogen, de kruistochten, de inquisitie, de christelijke steun aan dictaturen, medeschuld aan slavernij en racisme en het gebrek aan respect voor de vrouw.

Deze hele reeks internationale spijtbetuigingen werd in Nederland met ironie en afkeer becommentarieerd door diverse historici, juristen en publicisten. Historicus H.W. von der Dunk noemde het betuigen van spijt 'een wassen neus, een loos gebaar dat tekenend is voor onze sorrycultuur'. Het grootste bezwaar dat hij, net als de publicist J.L. Heldring, aanvoerde was dat je geen excuses kunt aanbieden voor iets wat je zelf niet hebt gedaan. Hoogleraar mensenrechten P.R. Baehr betoogde dat berechting van de schuldigen de traditionele en juiste manier was van omgaan met het verleden. Na 1945 was dat gebeurd in Neurenberg en Tokio en nu gebeurde dat in de straftribunalen over Joegoslavië en Rwanda. Modernere methoden waren de Waarheids- en Verzoeningscommissies in Zuid-Afrika en Chili. Zonder zo'n context waren politieke excuses 'vrijblijvend'.[22]

Wel of geen excuses aanbieden werd een zaak van politieke betekenis door het staatsbezoek van koningin Beatrix aan Indonesië in 1995. Sommigen vonden dat de regering-Kok haar excuses moest aan-

bieden voor de koloniale wandaden in vroegere tijden. De regering voelde hier niets voor, van Indonesische zijde was er ook niet op aangedrongen. De tegenstanders, zoals genoemde Baehr, vroegen zich af waarvoor Beatrix dan excuses moest aanbieden. Voor 300 jaar koloniaal bewind? Voor de onderwerping van Atjeh door Van Heutsz? Voor de politionele acties van 1947/48? Voor het optreden van kapitein Westerling op Celebes? Voor het vasthouden aan Nieuw-Guinea? Voor al deze dingen kon premier Kok toch niet verantwoordelijk worden gesteld?

Niettemin gebeurde dit in het buitenland wel. Soms begeleid door bijtende reacties vanuit de pers. Nadat de Britse regering-Blair het boetekleed had aangetrokken voor het falend beleid tijdens de Ierse hongersnood rond 1840, schreef *The Economist* een fictieve excuusrede die misschien zou volgen: 'Ik, de eerste minister van Groot-Brittannië, bied mijn verontschuldigingen aan voor wat mijn land deed in Ulster in 1972, in Egypte in 1956, in India in 1947, in Dresden in 1945, in München in 1938, in Ierland in de jaren twintig, in Zuid-Afrika rond 1900, in het grootste deel van de rest van Afrika, in China rond 1840, in Schotland in 1746, in Frankrijk in 1356, in Northumbrië in 808 en in Wales in 620.'[23]

Dit is precies wat de paus rond 2000 deed. Hij kon dit volgens sommigen doen omdat de kerk als instituut niet kan zondigen omdat deze heilig is. Maar hij kon er niet zeker van zijn dat de kerk niet ook schadeclaims zou ontvangen. De paus handelde in de traditie van het Oude Testament dat bepaalt dat om de vijftig jaar een heel jaar aan God en aan boetedoening gewijd moet worden. Het doel ervan is te trachten de rechtvaardige verhoudingen te herstellen en te komen tot een nieuw begin. Het is niet uitgesloten dat de religieuze context rond het begrip schuld bekennen en vergiffenis vragen ervoor zorgde dat de litanie van excuses van de paus op zo veel onbegrip stuitte in Nederland.

Het gebrek aan kennis over de religieuze traditie van vergeving, vergrootte de verwarring rond de hele materie. Deze verwarring versterkte de tendens dat de kwestie van schuld, boete en vergeving speelbal werden van de politiek – waarin macht, financiële claims en handelsbelangen de boventoon voeren – en van de publieke opinie – waarin de emotie de boventoon voert. Zowel politici als de media waren in de jaren negentig vervuld van schaamte over het verleden. Met

behulp van de media, door het emotionele heden toch al zeer slachtoffergezind, wisten belangengroeperingen zich het morele recht toe te eigenen om te bepalen wie zijn verontschuldigingen waarvoor moest aanbieden, en of gemaakte excuses afdoende waren. Zo werd ook Nederland van slachtoffer tot dader.

Van slachtoffer naar dader

De kritiek op de 'excuuscultuur' dat je geen spijt kunt hebben van iets wat je niet gedaan hebt, was daarom zo curieus omdat deze zo ahistorisch was. Wat de Nederlandse regering sinds jaar en dag weigerde of alleen onder grote druk deed, namelijk spijt betuigen over gebeurtenissen uit het verleden en over schadevergoedingen praten, daar was Nederland zelf mee begonnen: ten aanzien van Duitsland, in de jaren vijftig.

Premier Willem Drees vond in 1948 dat de oorlog 'nu wel zo ver achter ons ligt' dat hij een streep wilde trekken onder het verleden. Maar zo werkte het niet, praktisch niet en emotioneel nog minder. Praktische zaken die nog afgehandeld moesten worden waren onder andere noodzakelijke grenscorrecties en de geleden materiële oorlogsschade. In de zogeheten *Generalbereinigung* van 1957 werden de meeste van deze bilaterale zaken geregeld. De Duitse enclaves Elten en Tudderen kwamen weer bij Duitsland in ruil voor grenscorrecties elders. De Bondsrepubliek zou Nederland 280 miljoen D-mark betalen, waarvan 125 miljoen bedoeld was als schadevergoeding voor Nederlandse slachtoffers van het nazisme. Tegenover die slachtoffers was de regering van Konrad Adenauer, die tijdens de oorlog tegen het nazisme was geweest, zelf niet schuldig. De pers reageerde gematigd positief.

Het Parool schreef het jammer te vinden dat van het afbetalen van 'een ereschuld' geen sprake was. *Het Algemeen Handelsblad* oordeelde dat het akkoord de indruk wekte dat Nederland 'mensen tegen geld' had geruild. In 1961 legde het kabinet-De Quay het verdrag voor aan de Tweede Kamer. De commissie die het debat voorbereidde sprak van een 'ernstige teleurstelling'. Gezien de grote welvaart in de Bondsrepubliek en haar enorme goud- en deviezenvoorraad had Bonn aanzienlijk meer kunnen betalen. Men sprak over het 'afsche-

pen' van slachtoffers van de nazi-terreur met 125 miljoen. Uiteindelijk stemde de Kamer met 84 tegen 23 stemmen in met het verdrag.[24] Sinds de jaren zestig hebben achtereenvolgende regeringen er geen been in gezien om de herinnering aan de bezetting levend te houden tegenover de regeringen in Bonn, ook tijdens staatsbezoeken. De verzoeken om concentratiekampen te mogen bezoeken kwam deels voort uit oprechte compassie met de Nederlandse slachtoffers. Maar er hing uiteindelijk toch ook een geur van morele chantage om heen, te meer daar de Bondsrepubliek inmiddels een stabiele democratie was geworden.

Tegenover Japan kon Nederland eveneens de rol van slachtoffer spelen, al werd deze rol niet door de overheid zelf op zich genomen, maar door leden van de Indische gemeenschap. De overheid zag in 1971 geen bezwaar om keizer Hirohito op staatsbezoek te ontvangen, die in tegenstelling tot de naoorlogse Duitse staatshoofden, in de oorlog al staatshoofd was en dus direct verantwoordelijk voor de bezetting van Nederlands-Indië. Tegen dit voorgenomen bezoek rees groot protest, aangevoerd door cabaretier Wim Kan. Het protest werd gevoed door een mengsel van heimwee naar Indië en wrok over het gebrek aan erkenning in Nederland van hun leed in de gevangenkampen. De campagne voor erkenning en schadevergoeding door Japan, maar ook voor erkenning door de niet-geïnteresseerde publieke opinie in Nederland, werd in de decennia erna alleen maar groter. Het oorlogsverleden van veel Indisch-gasten werd steeds bewuster beleefd.

In 1991 kwam de Japanse premier Toshiki Kaifu naar Nederland en bood zijn spijtbetuiging aan voor de daden van Japan tijdens de Tweede Wereldoorlog. Voor premier Lubbers was hiermee de zaak gesloten. Voor het voormalig Indisch verzet niet. Het buiginkje van Kaifu voor het Indisch Monument achtte men beneden de maat. Uit woedde gooide men de krans in de waterpartij. Arts P.G. Bekkering die Indische trauma's behandelde, verklaarde het zo: 'Dat buiginkje was geen zestig graden en het duurde heel kort: hij deed het af, poetste het weg. En dat soort details zijn belangrijk bij collectieve verwerking van traumatische ervaringen. Willy Brandt ging in Warschau op zijn knieën.'[25]

In 1993 volgde de zaak-Poncke Princen, de militair die tijdens de 'politionele acties' naar de zijde van de Indonesiërs was overgelopen

en nu een visum vroeg voor een bezoek aan Nederland. Premier Lubbers voelde er wel voor en ook om, in navolging van Kaifu, namens Nederland aan Indonesië excuses aan te bieden voor de wandaden in 1947/8. Door het grote verzet onder de Indië-veteranen ging het visum niet door, en het aanbieden van excuses aan Jakarta evenmin. Nederlandse militairen en nabestaanden zouden dergelijke excuses als een klap in het gezicht kunnen ervaren. Volgens het RIOD van dr. L. de Jong waren er wel 'oorlogsmisdaden' begaan, maar er zouden nog wel 'enkele decennia' overheen moeten gaan alvorens er echt aan excuses kon worden gedacht.[26]

Hoe pijnlijk het omschakelingsproces was voor Den Haag om niet langer alleen als slachtoffer maar nu ook als dader gezien te worden, met alle bijbehorende claims en protest die hierbij hoorden, werd na 1995 alleen maar duidelijker. Als het ging om excuses ontvangen, en geld, had Den Haag zich gaarne bereid getoond de rode loper uit te leggen. Nu het erom ging zelf excuses aan te bieden, en schadevergoeding te geven, gaf Den Haag niet thuis. Uit angst voor het binnenlands-politieke moeras waarin het zou belanden, en uit angst voor de hoogte van de te verwachten claims aan schadevergoeding en smartengeld.

Die angst was niet onterecht. De Bondsrepubliek heeft zich sinds 1945 blauw betaald aan schadevergoedingen en smartengeld: zo'n honderd miljard D-mark aan een half miljoen nabestaanden. En deze betalingen gaan in het nieuwe millennium onverdroten voort, nu ook door bedrijven die onder Hitler dwangarbeiders uit bezette gebieden in dienst hadden. Ondanks het feit dat de Duitse regeringen tot op de dag van vandaag niet ophouden met het aanbieden van excuses voor de nazi-terreur.

De ontwikkelingen in Amerika vergrootten de angst voor een kettingreactie aan claims. Daar was in de jaren negentig inmiddels de slavernij het centrale punt van discussie geworden. In 1995 spande een groep inwoners van San Francisco een rechtszaak aan tegen de staat Californië. Men eiste honderd miljoen dollar en een officiële verontschuldiging wegens leed dat aan de familie in de slaventijd was aangedaan. De rechter wees de zaak af. Zwarte activisten gingen door, en wezen op het precedent van de herstelbetalingen aan andere slachtoffers van het verleden. Zoals de overlevenden van concentratiekampen uit de Tweede Wereldoorlog en de Japanse Amerikanen die

in die oorlog waren geïnterneerd. Die laatste groep kreeg 20 000 dollar per persoon aan genoegdoening. En ten slotte wezen ze op de indianen die in de jaren tachtig de regering-Reagan zo ver hadden gekregen om aan vijf indianenstammen vergoedingen te geven van 12 miljoen tot een miljard dollar wegens onder andere de annexatie van hun land.

In *Time* rekende Jack E. White, kleinzoon van een slaaf, uit wat vergoeding aan de zwarten zou kosten. Circa tien miljoen slaven hadden gedurende 244 jaar geen loon ontvangen. Op basis van het toenmalige dagloon van een kwartje was dat al 222 miljard dollar. Telde men daarbij een bedrag aan smartengeld, plus drie procent gederfde jaarrente sinds de afschaffing van de slavernij en het bedrag kwam, aldus White, uit op 24 biljoen dollar. Omdat dit, gaf White toe, een vrij groot bedrag was, stelde hij gespreide betaling voor over de komende 244 jaar, vooral te besteden aan sociale vernieuwing, onderwijs en gezondheidszorg voor zwarten.[27]

Het mag dus geen wonder heten dat president Clinton, in 1998 op bezoek in Afrika, de slavernij wel veroordeelde, maar weigerde daarvoor namens de Amerikaanse regering zijn excuses aan te bieden. Zijn argument luidde dat de slavenhandel al bestond voordat de VS een natie waren. Hij kende ongetwijfeld het rekensommetje van White.

In Nederland was rond de eeuwwisseling weigering troef om excuses te maken. Minister Borst weigerde bij een bezinningsbijeenkomst in de Bijlmer in 1999 voor de vliegtuigramp excuses te maken waarop iedereen wachtte.[28] Premier Kok weigerde begin 2000 om excuses aan te bieden aan de joodse gemeenschap wegens de 'te kille, bureaucratische en formalistische' opvang die de joodse overlevenden na 1945 bij terugkeer uit Duitsland ten deel was gevallen. 'Ik zou eerder zeggen: het is te betreuren, dan: het spijt ons.'[29] Onder druk van de Tweede Kamer bood hij later alsnog 'excuses' aan. En direct kon een nieuwe commissie aan het werk om uit te rekenen op welk bedrag aan schadevergoeding en smartengeld de joodse gemeenschap kon rekenen wegens de inbeslagname van joodse tegoeden in de oorlog en de financiële en andere moeilijkheden die de staat na 1945 hun had bezorgd. Het kwam neer op ruim 350 miljoen gulden. De banken betaalden zelf nog eens 400 miljoen.

Hoe kon deze 'excuuscultuur' en alle soms bizarre toestanden die deze met zich meebracht – zowel van de kant van de eisers als van de kant van de politici – ontstaan? Er zijn verscheidene oorzaken aan te wijzen waarvan er sommige, al eeuwenlang in ontwikkeling, niet lang na de oorlog reeds zichtbaar werden. Andere zijn van recenter datum, zoals de proliferatie van slachtofferschap en de obsessie met leed en vernedering.

De langetermijnprocessen waren tweeërlei, een van politieke en een van religieuze aard. De internationaal-politieke verandering was deze: de amorele *Realpolitik* van staten als beginsel in de wereldpolitiek werd in reactie op Hitler vervangen door een op de rechten van de mens, dus op de burgerlijke moraal, gebaseerde 'wereldorde' in de vorm van de Verenigde Naties. In de praktijk van de Koude Oorlog zetten de staten, de Verenigde Staten en de Sovjet-Unie voorop, net als voorheen hun *Realpolitik* voort, maar de rechtvaardiging ervan werd in ideologische, morele termen gepresenteerd. Amerika streed voor de vrijheid, de democratie en de mensenrechten, de Sovjet-Unie voor de gelijkheid der burgers en tegen de onmenselijke gevolgen van het kapitalisme. Washington voerde bijna steevast de bedreiging van de vrijheid en de te verwachten onderdrukking aan als het in een land in de Derde Wereld ingreep om te voorkomen dat het in handen zou vallen van het 'onmenselijke' communisme. Met de ineenstorting van het Sovjetrijk in 1989/91 werd de morele grondslag van de internationale politiek nog eens onderstreept met de uitroeping door president Bush van 'de nieuwe wereldorde'. Hierin zou geen plaats meer zijn voor dictaturen en onderdrukking, deze orde zou gebaseerd zijn op vrijheid en mensenrechten.

De religieuze verandering was de ontkerkelijking en het verdwijnen uit de kerk van de meeste spirituele en mystieke elementen in de liturgie. Wellicht werd het pad voor de ontkerkelijking die na 1945 in een stroomversnelling kwam, mede geëffend door het in diskrediet raken van de kerk als geestelijk leidsman in de oorlogsjaren. De protestantse kerk in nazi-Duitsland en het Vaticaan in Rome hadden zich niet of nauwelijks openlijk verzet tegen de dictatuur van Hitler en tegen de oorlogsexcessen waarvan de holocaust het dieptepunt vormde. Dit gebrek aan verzet werd gerechtvaardigd met het argument dat

God vergeving is: 'Heer, vergeef ons onze schuld, zoals wij ook anderen hun schuld vergeven.' De kerken riepen hiertoe wel elke zondag op, maar vergaten de zondaar en de zonde aan te klagen. Geen wonder dat veel gelovigen na de oorlog van deze vergevingsboodschap weinig meer moesten hebben.

Hier kwam nog een probleem bij. De oproep tot vergeving mocht wel centraal staan in de liturgie, vergeving had in de christelijke leer een zeer veranderlijke geschiedenis achter de rug. De bijbel kent geen verzoeningsleer. Tegenover de uitspraak van Jezus over die ene wang en die andere, staat het 'oog om oog, tand om tand'. Het waren de kerkvaders en theologen die op het drijfzand van de bijbel een heel bouwsel van verzoeningsleer optrokken. En dat bouwsel kwam er voor protestanten en katholieken heel verschillend uit te zien. Beide geloofsrichtingen hadden wel gemeenschappelijk dat begrippen als gerechtigheid, rechtvaardigheid, vergeving, boete en genade vaak door elkaar werden gebruikt, wat de helderheid ervan niet vergrootte. Het sacrament der vergeving bleef in katholieke kring een belangrijke, sterk rituele functie behouden. In de protestantse leer kwam vanaf Luther en Calvijn alle nadruk te liggen op het beredeneerde woord zodat voor mystieke zaken als de sacramenten nauwelijks plaats overbleef.

In de jaren negentig leek vergeten dat in de bijbel verband wordt gelegd tussen zonde en ziekte. Jezus genas meermalen gelijktijdig het lichaam en de zonde. In zijn ogen konden ook gelovigen deze dubbele genezing ter hand nemen, via gezamenlijk gebed: 'Is iemand ziek onder u – hij roepe de ouderlingen der gemeente dat zij over hem bidden en hem zalven met olie in de naam des Heren'(Jac. 5:14). Hiermee introduceerde Jezus behalve de macht van God om te vergeven en te genezen, ook de macht van de samenleving om dit effect te bereiken. In het protestantse en gereformeerde geloof was voor dit aspect van Jezus' leer van meet af aan weinig aandacht. Calvijn achtte de genezingen uit het Nieuwe Testament uitgesloten, en ook de biecht achtte hij nutteloos. De hervormden beperkten zich in de loop der tijden steeds meer tot preek, catechese en psalm, al bleef in beide richtingen het boetedoen een belangrijk geloofsartikel.

In de katholieke kerk werd het lichamelijk welzijn niet buiten de godsdienst geplaatst. Nog tot in de jaren zestig zegende de pastoor op het kerkplein de nieuw aangeschafte auto's, en konden de gelovi-

gen op bepaalde momenten binnen de Blasius-zegen halen ter voorkoming van longontsteking en aanverwante ziekten. De relatie tussen vergeving en genezing was ook hier intussen allang vergeten. De mystieke rituele handelingen bleven evenwel bestaan. Bij alle sacramenten bleven de zalving, de besprenkeling met water of de onderdompeling in water en de handoplegging belangrijk, bij de doop, het vormsel, het huwelijk, bij ziekte en bij het sterven. Zoals Jezus had geleerd, was het de parochie der gelovigen die deze sacramenten toediende door middel van hun geloof en gebed, al werden de handelingen verricht door de priester. De sacramenten veronderstellen een gemeenschap. Men doopt zichzelf niet, men kan niet privé het Avondmaal vieren, en men trouwt ook niet thuis op zolder of in de tuin, maar voor in de kerk, temidden van de gelovigen. Ook bij het sacrament van schuld en vergeving, boete en verzoening stond de gemeenschap centraal.

De katholieke kerk beschouwt het sacrament onverminderd als een belangrijk onderdeel van het geloof. Het besef van zonde en inkeer, van verzoening en bevrijding in Christus behoort tot de christelijke visie op de mens. Zonder het sacrament van de biecht mist de gelovige een bron van verzoening en heil. En zonder gebed kan de kerk, en de gelovige, niets doen. In het bidden wordt God in de eerste plaats gedankt voor wat men heeft ontvangen. Daarna kan eventueel nog gebeden worden voor het eigen zielenheil en de vergeving van eigen en andermans zonden.

Slechts weinig katholieken bleven na de oorlog ervan overtuigd dat het gezamenlijk bidden voor genezing en vergeving van anderen ook daadwerkelijk een verbetering in geestelijke en lichamelijke toestand zou bewerkstelligen. Door de enorme vlucht van de medische wetenschap ging men voor genezing liever naar de dokter. Zo verdwenen de begrippen genezing en vergeving uit de katholieke kerk. De praktijk van het biechten nam vanaf de jaren vijftig snel af en daarmee verdampte ook het zondebesef. Sommigen bleven de therapeutische werking op prijs stellen, maar de meeste gelovigen hadden voor een echt gesprek en echte hulp meer aan een gesprek met de pastoor of huisarts, psycholoog of de magnetiseur die de handoplegging overnam.

Was in protestantse en gereformeerde kring het gevoel voor de vergevende en genezende kracht van het geloof dus al in vorige eeuwen

verdwenen, het zondebesef bleef wel bestaan. In de protestantse kerken kwam dit tot ver na de oorlog tot uiting in de openbare schuldbelijdenis. Maar deze 'gang naar Canossa' van overtreders van de leer stuitte ook steeds meer op bezwaren en verzet van de kerkgangers. Dominee en emeritus-hoogleraar communicatie Anne van der Meiden haalde in 1995, schrijvend over de mode van de politieke excuses, een herinnering op. 'Ik herinner me nog dat vrome reikhalzen in de kerk van vroeger waar een jong paartje – zij was al zwanger – schuldbelijdenis moest doen voor een gedwongen huwelijk. Een volle kerk! Sensatie. Maar vergaven we ook? Ik geloof er niets van. Als er een excuus is dat ik nog graag zou horen, dan is het van die kerken die dat vroeger jonge mensen hebben aangedaan.'[30]

In de moderne seculiere wijsgerige ethiek is vergeving nagenoeg helemaal verdwenen. Het liberale denken is heer en meester in de filosofische ethiek, en daarin staat de autonomie van het individu centraal. In deze ethiek ziet de mens zijn relaties met anderen het liefst in termen van een contract dat kan worden aangegaan en opgezegd op de voorwaarden die hijzelf in vrijheid vaststelt. Men erkent de morele gelijkwaardigheid van de ander, men is elkaar schuldig waartoe men zich heeft verplicht, niet meer en niet minder.[31]

Tolerantie heet de hoogste liberale deugd. Behalve als het om vergeving gaat, dat is in het contractdenken eigenlijk niet aan de orde. Sterker, onvergeeflijkheid wordt in sommige gevallen – als er geen sprake is van spijtbetuiging of genoegdoening of als de morele schuld daarvoor te groot is – soms een morele plicht geacht. Zo handhaaft men immers zijn zelfrespect en waardigheid, terwijl men ook de dader in zijn autonomie intact laat. Het moderne morele individualisme en relativisme houden ook in dat er geen sprake is van een collectieve schuldervaring of het gevoel deel uit te maken van een schuldgemeenschap.

Het oordeel, de erkenning en de vereffening van schuld tussen twee partijen houden in dat beide een zelfde morele standaard met elkaar delen ten opzichte waarvan de schuld kan worden gemeten. En hier beginnen volgens christelijke critici van deze liberale ethiek de problemen. Wat voor de een moreel kwaad is – overspel, belastingontduiking, abortus, geweldpleging, drugshandel, prostitutie – is het voor de ander niet. De wet blijft daarom over als enige objectieve maatstaf, en de wet is veranderlijk, bijna als het weer.

Het christelijke idee dat het leven en het lot van anderen onvervreemdbaar deel uitmaken van de eigen menselijke identiteit, dat wij aan elkaars handen zijn overgeleverd die ons maken en breken, dat idee is in het liberale denken geheel afwezig. Het liberale denken had wellicht grote waardering voor de werkwijze van de Waarheids- en Verzoeningscommissie in Zuid-Afrika onder leiding van bisschop Desmond Tutu, maar er was weinig dat erop wees dat de liberale denkers de christelijke gedachtegang erachter ook begrepen, zoals Tutu deze verwoordde. Over vergeving zei Tutu: 'In essentie is vergeving de hoogste vorm van eigenbelang. Want als het mens-zijn van de ander wordt vergroot, groeit ook het mijne. Omgekeerd: als iemand wordt vernederd, onmenselijk wordt behandeld, word ik ook vernederd. En dat inzicht is de gift van de zwarte gemeenschap van Zuid-Afrika aan de wereld.'[32]

Het voorkomen van leed en vernedering werd in de laatste decennia van de afgelopen eeuw de nieuwe grondslag van het leven in het Westen, maar zonder de bijbehorende aandacht voor vergeving. En dat gemis veroorzaakte mede het moeras en de tranen die met de eisen en aanbiedingen van excuses gepaard gingen. Want de christelijke vergeving mocht ondergraven zijn door de protestantse spiritualisering en door de vroegere katholieke juridisering – het afkopen van zonde door gebed of geldelijke bijdrage –, het liberale denken bleek tegen het einde van de twintigste eeuw in dit opzicht ook niet veel te bieden te hebben. De enige manieren om met misdaden om te gaan bleven in de toepassing van de nationale wet en het internationaal recht liggen. De wet richtte zich in toenemende mate op strengere straffen en het internationaal gerechtshof, zoals het zich manifesteert in het Joegoslavië-tribunaal, staat evenmin in het teken van vergeving, eerder van vergelding.

Op beide niveaus speelt de publieke opinie een steeds grotere rol, en die is nog minder gericht op vergeving. Door het gebrek aan begrip van het proces van vergeving kon de publieke opinie steeds meer het voertuig worden van belangengroeperingen die uit zijn op erkenning, recht en schadevergoeding.

Het succes van de belangengroeperingen wijt de emeritus-hoogleraar sociologie J.A.A. van Doorn aan 'de historisering van de publieke moraal'. Hij stelde in 2000 terecht vast dat deze ontwikkeling begon met de manier waarop de Tweede Wereldoorlog in de jaren zestig

werd gepresenteerd, in De Jongs tv-serie *De bezetting* en in Pressers boek *Ondergang*. Het ging in beide gevallen niet om een feitelijk relaas, evenmin om een wetenschappelijke analyse, veeleer om een moreel appèl aan het volk. De Jong schreef 'heilsgeschiedenis', Presser joodse 'onheilsgeschiedenis'. De laatste sprak bij de kritische jonge generatie het meeste aan. Door het collectieve schuldbewustzijn dat *Ondergang* opwekte, voltrok zich een ingrijpende heroriëntatie in de beleving van de oorlogsjaren. Leed werd toegebracht leed, als er slachtoffers waren móésten er daders zijn. In de daaropvolgende decennia werd de kring van slachtoffers steeds ruimer getrokken, en ook de kring van daders. Omdat de vakhistorici zich terugtrokken in hun op intellectuele nieuwsgierigheid gebaseerde onderzoek, ontstond er een kloof tussen *history* en *memory*, tussen begrijpen en herdenken van het verleden. 'Men weet steeds minder, men vindt steeds meer. Het donkere verleden fungeert niet slechts als een toetssteen, maar zelfs als een hoeksteen van onze morele orde,' aldus Van Doorn.

Het was de logische uitkomst van het verval van de religieuze en ideologische normenstelsels waarvoor de modieuze levensfilosofie van het ethische relativisme in de plaats was gekomen, dat zich kenmerkt door de overtuiging dat iedereen wel een beetje gelijk heeft. 'Bij gebrek aan een heldere positieve moraal, kunnen historische ervaringen in ieder geval enkele morele grenzen aanwijzen die niet mogen worden overtreden. *Nie Wieder!*, als een bijna wanhopige poging houvast te vinden in het verleden waar het heden het laat afweten.'[33]

In het document *Geheugen en verzoening: de Kerk en de fouten in het verleden* leverde het Vaticaan in 2000 soortgelijke kritiek op het gemakkelijke gebruik van het verleden. Enerzijds bestaat er een tendens om alles uit de christelijke geschiedenis zomaar goed te praten, anderzijds is er een tendens om overhaaste oordelen uit te spreken op basis van onvoldoende bewijzen en inlevingsvermogen. Beide extreme standpunten dreigen het oordeel over het kerkelijke verleden te verduisteren, aldus het Vaticaan.

Vergeving als genezing

Pogingen om de vergeving in ere te herstellen zijn de afgelopen decennia wel gedaan. De sociaal-filosoof Hannah Ahrendt voerde eind

jaren vijftig al een pleidooi voor de herinvoering van de vergeving in de sociale ethiek. In haar ogen waren vergeving en belofte nodig in een samenleving. Zonder vergeving zouden de daden uit het verleden als een zwaard van Damocles boven het hoofd van iedere nieuwe generatie blijven hangen, en zouden we slachtoffer blijven van het verleden. Zonder het maken van beloften zouden we niet duurzaam met elkaar in relatie kunnen treden. Beloftes zijn eilandjes in een oceaan van onzekerheden. Vergeven en beloven hangen dus samen, niet omdat God dit leert, maar omdat ze beide het samenleven als een vorm van wederzijdse afhankelijkheid zien.

De Franse filosoof Paul Ricoeur plaatste midden jaren negentig in een rede met de titel 'Kan vergeving genezen?' het thema vergeving evenmin in religieus kader, maar nam de opvattingen van Freud over 'de ziektes van het geheugen' als uitgangspunt. De grote verwarring rond het altijd moeilijke fenomeen van het geheugen noemde hij karakteristiek voor de periode na de Koude Oorlog waarin zoveel volken zich gedwongen voelen traumatische herinneringen van voor het totalitaire tijdperk te integreren in hun bewustzijn. Sommigen hebben hierbij wellicht een teveel aan geheugen, anderen een gebrek aan geheugen. Net als Nietzsche en Ahrendt vroeg Ricoeur zich af of het niet de relatie verleden-heden-toekomst zelf is die om genezing vraagt. Als we het verleden voorstellen als de 'ruimte van de ervaring' en de toekomst als de 'horizon van de verwachting', dan leeft de mens niet op een breukvlak ertussen, die fractie van tijd die heden heet, maar pendelt hij heen en weer tussen de ene ruimte naar de andere. Telkens neemt hij zaken mee die hij gebruikt in het heden. Door dat gependel tussen verleden, heden en toekomst verandert ons geheugen ook, en daarmee de interpretatie van alles wat is gebeurd, gebeurt of zal gebeuren.

Freud wees de herhalingsdwang aan als belangrijkste hindernis voor de voortgang van de psychoanalytische kuur en vooral voor het werk van de interpretatie. Want de patiënt heeft de neiging te herhalen in plaats van zich te herinneren: namelijk datgene wat zich in de plaats heeft gesteld van de verdrongen herinnering. De patiënt moest door die barrières heen breken want anders bleef de ziekte voor zichzelf verborgen. Dit was zwaar werk dat Freud dan ook *Durcharbeitung* noemde. De patiënt diende de ziekte 'te beschouwen als een waardige tegenstander, als een deel van zichzelf, als een grond waar-

uit hij kostbare bronnen hoort te putten voor het verdere leven'.[34] Anders kon geen enkele 'verzoening' met het verdrongene tot stand komen.

Volgens Ricoeur is het de herhalingsdwang die heden ten dage sommigen met te veel geheugen zoveel behagen doet scheppen in het spook van het verleden, en anderen juist uit angst ervan doet wegvluchten. De enige juiste herinneringsarbeid is die welke gebruik maakt van een kritisch gebruik van het geheugen. Omdat het geheugen in de vertelling (of film/roman) zijn verhalende vorm krijgt, bestaat de kritische taak hierin om deze verhalen ook vanuit het gezichtspunt van de ander, zoals de vijand of het slachtoffer, te vertellen of te tonen. Dit is wat er in de jaren negentig voortdurend is gebeurd, met name in de film: veel gebeurtenissen uit het verleden werden uit een geheel ander perspectief dan gebruikelijk belicht, zoals dat van 'de goede nazi' (*Schindler's List)* en vooral van het slachtoffer (*Amistad*). Veel tekenfilms ondergingen een politiek correcte *remake.*

Het heden schrijft het verleden. De toekomst mag open en ongewis zijn, het verleden is daarom ook open en vatbaar voor nieuwe interpretaties. De morele lading van voorbije gebeurtenissen kan hierbij geheel veranderen: van lichtend voorbeeld tot afschrikwekkend voorbeeld. Wat schoon was wordt dan schuld. Vanuit de wil om iets in de toekomst te bereiken, voor zichzelf of met anderen, wordt het verleden anders gezien, en aangepast. Maar hoe kunnen we voorkomen dat het niet-vergeten een 'historische ziekte' wordt die ons verplettert, waarvoor Nietzsche waarschuwde? Door een onderscheid te maken tussen het passieve, vluchtende en dus laffe vergeten en het actieve, bevrijdende vergeten dat hier lijnrecht tegenover staat. Dit bevrijdende vergeten kunnen we, ook met Freud, 'rouwarbeid' noemen. Die rouwarbeid bestaat erin zich geleidelijk los te maken van het liefdesobject tot het punt bereikt is waarop het opnieuw verinnerlijkt kan worden. Dit is het proces van verzoening dat lijkt op de verzoening na geslaagde 'herinneringsarbeid'.

De vergeving kunnen we, aldus Ricoeur, plaatsen op het punt waar herinneringsarbeid en rouwarbeid bij elkaar komen. Vergeving is zo het omgekeerde van het ontvluchtende vergeten: men kan immers slechts vergeven wat niet is vergeten. Het gaat om het wegnemen van de schuld, niet van de herinnering. Maar vergeving gaat ook gepaard

met een actief vergeten, zoals in de rouw, en in die zin is vergeving genezing. Want het gaat allemaal om het wegnemen van de verlammende schuld die belemmert dat we ons met de toekomst bezighouden.

Wat Ricoeur onderscheidt van de liberale nutsdenkers en in de buurt brengt van de christelijke ethici is dat ook hij meent dat de juiste mate van herinneren niet voldoende is om van vergeving te spreken. Vergeving is geen arbeid, geen recht, geen plicht, maar een vraag, in de eerste plaats aan het slachtoffer. En dan kun je nul op het rekest krijgen. 'Dit voorbehoud is de prijs voor de grootsheid van de vergeving.'[35] Net zoals een relatie wel maar de liefde weinig of niets met een contract te maken heeft of met wederkerigheid, zo is het met vergeving ook.

Zonder God erbij te hoeven halen, kunnen we in het dagelijkse leven en in de politiek soms zulke genereuze, grootse momenten tegenkomen waarin het actieve vergeten een therapeutische noodzaak is. Het bezoek dat paus Johannes Paulus II bracht aan de Turkse man in de gevangenis die in 1981 een aanslag op zijn leven pleegde, kan men een voorbeeld noemen van genereus gedrag van slachtoffer jegens dader. Politiek grootser en belangrijker was de knieval die bondskanselier Willy Brandt in 1971 maakte in Warschau. Hiermee vroeg hij vergeving voor daden die zijn eigen voormalige tegenstanders, de nazi's, de Polen hadden aangedaan. De Spaanse koning Juan Carlos deed hetzelfde na het einde van de Franco-dictatuur in 1975. President Vaclav Havel deed het na de verdwijning van het communistische regime in 1989. En president Nelson Mandela na de afschaffing van de Apartheid een paar jaar later. Gezien de Nederlandse historische medeplichtigheid aan de Apartheid, mag het daarom overigens geen wonder heten dat Nederlanders Nelson Mandela in 1999 uitriepen tot de grootste politicus van de eeuw. Hij vergaf ook ons onze schuld.

Supermarktmoraal

Dat in Nederland de critici van het betuigen van spijt zo de overhand hebben, zou men kunnen verklaren uit een onbegrip voor het proceskarakter van vergeving. Men kan geen schakel weglaten uit de ke-

ten van berouw: vergeving vragen, boete doen, vergeving krijgen en een nieuw leven beginnen. De huidige dominantie van het koele liberale, rationele denken dat een grote huiver heeft voor geloof en ethiek heeft dit onbegrip versterkt. Aangezien Nederland van oudsher behalve een land van kooplieden ook een land van dominees is, bekend met de begrippen schuld en boete, heeft een van de grootste veranderingen van de afgelopen halve eeuw zich dan ook voltrokken op het gebied van de moraal.

De christelijke moraal heeft zo goed als geheel plaats moeten maken voor een seculiere, liberale moraal die gegrondvest is op het individu, de vrije wil en de politieke onderhandeling. Om de leegloop uit de kerken te keren werd nog wel getracht God te vermenselijken en van Jezus een guerrillastrijder tegen maatschappelijk onrecht te maken, maar hierdoor werd het geloof een politiek correcte beweging die niet veel meer verschilde van de nieuwe politiek-humanitaire bewegingen zoals Greenpeace of Amnesty International. Voor het persoonlijke heil konden de gelovigen niet meer in de kerk terecht, en zij zochten hun toevlucht in allerhande vormen van psychotherapie, sensitivitytrainingen in de jaren zeventig en de new age-bewegingen in de jaren negentig. Zo verdween de strenge, rechtvaardige maar ook barmhartige God niet alleen uit Jorwerd maar uit bijna heel Nederland. De moderne mens wilde één zijn met zichzelf en één zijn met de kosmos, maar één zijn met anderen, dat werd een ouderwetse gedachte. De enige solidariteit die overbleef was die met alle mensen op de wereld tegelijk. Alleen op momenten van plotselinge en onverhoopte rampen of gewelddadigheden kwam er spontaan nieuwe maar kortstondige solidariteit tot stand, zoals in de beschreven stille tochten.

Atheïstische, humanistische filosofen zoals prof.dr. Paul Cliteur, de liberale ideoloog van de VVD, geloofden heilig in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens als seculiere bijbel van de moderne mens. 'We kunnen het christendom missen als fundament van de moraal. De bron van de moraal moet een universele zijn,' zei hij in een discussie met de 'cultuurchristen' Thijs Jansen van het CDA in 1997. Zijn argument: op schendingen van de mensenrechten reageert men inmiddels met een verontwaardiging die je niet meer ziet bij overtreding van de bijbelse geboden. En dat komt omdat de mensenrechten zijn gebaseerd op de humanistische norm van de waardigheid, aldus Cliteur. Op de tegenwerping dat het dan toch vreemd

is dat we steeds minder bereid zijn te interveniëren in landen waar die mensenrechten geschonden worden, en dat die mensenrechten dus een heel fragiele bron zijn, antwoordde Cliteur: 'Inderdaad zijn politici minder bereid soldaten voor anderen te laten sneuvelen. Onze *moral sense* is tegenwoordig zo goed ontwikkeld dat wij gevoeliger dan ooit zijn voor het lijden van het individu. Die preoccupatie met het individuele lijden kan tot gevolg hebben dat mensen minder bereid zijn tegen collectief lijden in het geweer te komen.'[36]

Twee jaar later, temidden van de nieuwe golf van slachtofferclaims, schreef Cliteur dat 'het recht op rechten is ontspoord'.[37] Hiermee bewees hij wat de liberale voorman Frits Bolkestein in 1994 in een rede had gezegd: de liberale moraal hangt af van plaats en tijd. Ook Bolkestein bestreed dat materialisme en apathie dominant geworden waren, de aanhang van Amnesty, Greenpeace en Foster Parents bewezen het tegendeel. Hij verwierp daarom de gedachte dat kerk en staat nodig zijn om te voorkomen dat individuen in een toestand van isolement en vervreemding terechtkomen. De burgers kunnen zichzelf wel zinvol organiseren. 'Waar het om gaat is, die normen en waarden te propageren, laverend tussen neutralisme en paternalisme, die essentieel voor het voortbestaan van een open samenleving zijn. Welke deugden liberalen behoren aan te moedigen, wordt voor een deel door plaats en tijd bepaald [...] Vandaar het belang van de christelijke en humanistische traditie voor onze maatschappij als bindend element. Deze combinatie van economische progressiviteit en een zeker cultureel conservatisme vloeit niet voort uit opportunisme, maar uit een analyse van de maatschappelijke situatie in het Nederland van 1994.'[38]

Had het liberalisme dan geen morele kracht uit zichzelf? Het leek erop of de moderne liberale denkers hetzelfde probleem hadden als de negentiende-eeuwse pleitbezorgers van 't Nut van het Algemeen, namelijk dat hun gedachtegoed erg algemeen was. Het uitgangspunt van de mensenrechten neemt de mogelijkheid immers niet weg dat de politiek de vrijheid kan nemen deze opnieuw te definiëren. Dat gebeurde in liberale kring ook. VVD-leider Ed Nijpels stond voor gelijkheid, vrijheid en hedonisme – 'Gewoon jezelf zijn' –, zijn opvolger Bolkestein bepleitte een terugkeer naar discipline en prestaties. Christelijke denkers zoals de gereformeerde historicus prof. A.Th. van Deursen aarzelden dan ook terecht niet om te concluderen dat de li-

berale moraal geen grondslag heeft: 'Moraal is dat opvouwbare tentje, dat overal kan worden neergezet, en elke dag vervangen door een nieuw model.'[39]

Het neoconservatieve liberalisme ging ook voorbij aan de noodzaak om aan die bepleite deugdzaamheid een beredeneerde invulling te geven. Wat dit denken eveneens onvermeld liet was dat in alle ideologische basisteksten, of het nu de bijbel en encyclieken van de christenen zijn, de grondwetten van westerse of communistische staten of de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, gesproken wordt van plichten jegens de gemeenschap. 'Zonder een hecht moreel fundament zal ze onherroepelijk ontaarden in meerderheidsdwang,' aldus Van Deursen.

Dat laatste, die meerderheidsdwang, was nog optimistisch gedacht. Aangezien de geroemde tolerantie in veel gevallen gedragen werd door onverschilligheid, konden kleine groepen die wel over een grote daadkracht beschikten, zoals slachtoffergroepen, vrij snel hun zin krijgen in de politiek.

Zo kon het slachtoffer de centrale figuur worden in de postmoderne cultuur. Met de komst van de individualistische, multiculturele samenleving verdween een door iedereen gedeelde cultuur en een gemeenschappelijke levens- en wereldbeschouwing met een daarbij behorend waardesysteem. Daders konden hierdoor steeds minder aangesproken worden op hun plichten tegenover de gemeenschap en alleen nog maar op hun overtreding van de autonomie van het individuele slachtoffer. Afwijzing van leed, vernedering en wreedheid werd de kern van de hedendaagse moraliteit. In de woorden van de Amerikaanse filosoof Richard Rorty is de vraag 'Are you suffering?' de existentiële vraag bij uitstek.[40] Bij gebrek aan gemeenschappelijke maatstaven voor lijden, kon alleen het slachtoffer zelf vaststellen of er van lijden sprake was. Voor het strafrecht werd het zo steeds moeilijker vast te stellen in welke mate dit het geval was. Dit probleem versterkte de juridificering, politisering en emotionalisering van het slachtofferschap.

De kritiek van schrijver Rudy Kousbroek dat het slachtofferschap 'onovertroffen in effectiviteit' was geworden voor al diegenen die alibi's zochten voor eigen fouten en tekortkomingen, werd door sommige zaakwaarnemers van slachtoffers wel erkend. Zo zei in 2000 de woordvoerder van de Indische gemeenschap, Ruud Boekholt, die met

zijn familie in 1950 naar Nederland was gekomen, dat hijzelf weinig last had van het kampsyndroom. 'Je ziet dat mensen die het goed gegaan is, minder last hebben en dat de mensen die "mislukt" zijn, die niet hebben kunnen waarmaken wat ze wilden, het moeilijk hebben met het verleden. Een excuus van de Japanse keizer verzacht hun leed niet.' Ellen Derksen, die als psychotherapeute leden uit de Indische gemeenschap behandelde, voegde hieraan toe: 'Het slachtofferschap is hun identiteit geworden, het is vaak hun enige manier van overleven. Als je dat probeert weg te nemen, blijft er niets meer over.'[41]

Het individuele en vooral grenzeloze karakter van 'lijden' kon er in de jaren negentig toe leiden dat de moraal van slachtoffers en van humanitaire bewegingen als Greenpeace zich bijna ongemerkt samenvoegde met de moraal van de neoconservatieven. Zo vervaagden de verschillen tussen actievoerders die op basis van mededogen allerlei verboden eisten – op kernenergie, bio-industrie en walvisvaart bijvoorbeeld –, de postmoderne moralisten die op basis van de individuele onaantastbaarheid de strijd aanbonden tegen het roken en seksuele intimidatie, en de neoconservatieven die een einde wilden maken aan de gedoogpolitiek op het gebied van bijvoorbeeld de drugs.

Het neomoralisme van de jaren negentig paste zo wonderwel in de hyperindividualistische samenleving en spoorde tegelijkertijd met het turbokapitalisme dat over de wereld joeg. Het postmoderne *anything goes* dat in de jaren zeventig opkwam was, zonder dat de aanhangers het goed leken te beseffen, al geheel in lijn met de behoeften van het kapitalisme van na de oliecrisis om zoveel mogelijk nieuwe afzetmarkten voor zoveel mogelijk verschillende producten te creëren. De liberalisering na 1989 van de financieel-economische wereld, met als trefwoord 'privatisering', ging niet toevallig vergezeld van de opkomst van een conservatief 'sociaal prohibitisme', een soort 'drooglegging' van de individuele vrijheden op die van consumptie na. De afschaffing van de economische regulering had als noodzakelijke component de roep om nieuwe sociale regels in de maatschappij, en de bouw van steeds maar weer nieuwe gevangenissen waar de onaangepaste en dus 'nutteloze consumenten' in konden worden opgeborgen.

De moraal van het mededogen liet zich in de praktijk dan ook zonder moeite rijmen met het negeren van zwervers op straat, het laten

draaien van een deel van de economie op illegalen en het aannemen van cadeautjes door ambtenaren. De toenmalige christelijke minister van Justitie Ernst Hirsch Ballin wees in 1993 op de toename van deze stille immoraliteit: 'Het gaat om een mes in de rug van de rechtsstaat, niets minder dan dat.' Ter illustratie haalde hij de bekende zinsnede uit de *Dreigroschenoper* van Bertold Brecht aan: 'Und der Haifisch, der hat Zähne, Und die trägt er im Gesicht, Und Macheath, der hat ein Messer, doch das Messer sieht man nicht.'[42] Hirsch Ballin was in 1993 nog een roepende in de woestijn. Tegen het einde van de eeuw groeide, langzaam weliswaar, de overtuiging dat het neoliberalisme en de filosofische scepsis ook niet het ultieme geluk hadden gebracht. De mythe dat de mens op eigen rationele kracht de staat van gelukzaligheid kon bereiken, raakte uit de gratie. Ook niet-christelijke burgers begonnen de moraal van de moderne samenleving te zien als een 'nihilisme met een menselijk gezicht', zoals J.L. Heldring deze zo treffend omschreef.[43]

Het onbehagen over de liberale moraal leidde tegen het einde van de eeuw tot cultuurpessimisme bij sommigen die de ondergang van de beschaving nabij zagen. Op initiatief van de Socialistische Partij werd er zelfs een petitie georganiseerd om de 'uitverkoop' ervan te stoppen. Het aantal mensen nam af dat nog steeds, zoals in de jaren zestig, stond te juichen bij elke ontwikkeling die beloofde het individu nog losser uit zijn banden met de samenleving te maken en elke keuze die de mensen maakten als 'authentiek' bestempelde. Het besef nam toe dat de uitspraak van Nietzsche 'word wat je bent' alleen verwezenlijk kan worden binnen een 'horizon' van anderen, van normen en waarden. Immers, zelfs de kluizenaar heeft anderen nodig om zich kluizenaar te kunnen voelen.

Publieke schuldbekentenis

De meeste mensen braken zich rond 2000 waarschijnlijk niet het hoofd over dit soort ethische en filosofische problemen, laat staan over religieus getinte kwesties als schuldbekentenis en vergeving. De economische voorspoed nodigde hier niet toe uit. Maar de stemming was verre van zorgeloos, met veel onderhuidse spanning en frustratie. De samenleving was een manisch-depressieve samenleving ge-

worden waarin de uitbarstingen van vreugde (over sport met name) afgewisseld werden met uitbarstingen van verdriet en woede. Als het noodlot toesloeg, in eigen kring of daarbuiten, was er paniek en volgde een koortsachtig zoeken naar houvast, bij wie men dit ook meende te kunnen vinden: bij de psycholoog, bij Jomanda in Tiel of bij elkaar in een stille tocht.

De nadruk bleef liggen op leed en individuele rouwverwerking. Alleen in christelijke kring was een lichte revival te bespeuren op het gebied van collectieve schuldbelijdenis. De Evangelische Kirche in Duitsland stelde in 1997 voor om de 'boete- en biddag' weer tot een wettelijke vrije dag te verheffen. Deze dag in november herinnerde, sinds de invoering ervan rond 1850, aan de noodzaak van vergeving.[44] In 1999 was de Domkerk in Utrecht, na een paar eerdere bijeenkomsten, opnieuw toneel van collectieve schuldbelijdenis. In het 'Millenniumgebed' vroegen de aanwezige christenen vergeving van de schuld aan 'het grote lijden van miljoenen'. Zij erkenden dat de tweeduizendjarige christelijke geschiedenis niet alleen was gekenmerkt door het licht van het evangelie, maar ook door de verduistering van de gelovigen. De twaalfhonderd beschikbare kaarten waren in een mum van tijd weg.[45]

In de publieke opinie beperkte de schuldbelijdenis zich in de jaren negentig tot enkele individuele, met veel publiciteit omgeven, gevallen. In Amerika ging president Bill Clinton in 1998 op een ware excuustournee na de onthullingen over zijn seksuele escapades met stagiaire Monica Lewinsky. De openlijke belijdenis door baptist Clinton van zijn zonden paste geheel in de eeuwenoude protestantse traditie die in Amerika – in tegenstelling tot Nederland – ook in het recente verleden niet in kracht is afgenomen. De openlijke, en met veel tranen omgeven, schuldbekentenissen van de tv-dominees als Jim Bakker over hun bedrog en overspel waren hier sprekende voorbeelden van. Clinton ging er tot het einde van zijn presidentschap mee door. En het opmerkelijke was, iets wat men in Nederland dan ook niet goed begreep, dat hij er alleen maar populairder door werd. Even opmerkelijk is hoezeer Clinton ernaar leek te hebben verlangd dat die Lewinsky-zaak onthuld werd. In een van zijn publieke mea culpa's zei hij, in februari 2000: 'Het zou kunnen zijn dat als ik niet tegen de grond was geslagen zoals is gebeurd en ik niet gedwongen was in het reine te komen met wat ik gedaan heb, en op zo'n akelige manier met

de gevolgen, ik er misschien nooit voor de volle honderd procent mee had hoeven omgaan.'[46]

In Nederland waren dit soort publieke schuldbekentenissen zeer schaars. Ajax-voetballer Patrick Kluivert ging er na het doodrijden van een man niet publiekelijk toe over. Wie dit wel deed was zanger Marco Bakker, die in 1997 onder invloed van alcohol een vrouw had doodgereden. In een tv-gesprek met Ivo Niehe eind 1998 gaf hij op de vraag 'Zeg je nou niet: "Ik ben ongelooflijk stom geweest"?' dit antwoord: 'Ongelooflijk stom.' Hij begon te huilen en zei: 'Ik hoop dat er straks vergeving zal zijn.'[47] In schaarse individuele gevallen was er bij daders van onrecht dus sprake van verzoeken om vergiffenis aan het slachtoffer, de gemeenschap of aan God. Bij slachtoffers was er van een tendens tot het verlenen van vergiffenis rond 2000 nog geen sprake, integendeel, de tendens om steeds meer en hogere straffen en schadevergoedingen te eisen ging onverminderd door. Al kunnen we de slachtoffers niet over één kam scheren.

Sociaal-psycholoog Hans Boutellier onderscheidde in 1993 vier typen slachtoffer. Het eerste is het calculerende, zeurende, narcistische slachtoffer, voor wie geen ander leed bestaat dan het eigen leed. Het tweede type is het wrekende slachtoffer. Die is even narcistisch, doet geen beroep op ons medelijden maar neemt het recht in eigen hand. Het derde type is het vergevende slachtoffer. Het vierde type bestaat uit het geëmancipeerde slachtoffer. Die wil erkenning, maar weet tegelijkertijd dat hij zich los zal moeten maken van zijn slachtofferstatus. Hij wil dat er recht gedaan wordt, maar zal geen eigen rechter spelen.[48]

In de jaren negentig kwamen het wrekende en het vergevende slachtoffer nauwelijks voor, zeker niet in de publiciteit. Voor zover het individuele slachtoffers betrof, kwamen in de publiciteit het calculerende en het geëmancipeerde slachtoffer het meeste voor. De nabestaanden van geweldsdelicten wilden vooral erkenning, en als ze tot daden overgingen, beperkten deze zich tot het vreedzaam actie voeren voor het goede doel van de blijvende herinnering van wat gebeurd was en/of voor een veiliger samenleving in de toekomst.

Het 'zeurpiet-slachtoffer' kwam men het vaakst tegen onder de zogeheten 'bekende Nederlanders' die in de populaire pers en talkshows, maar uiteindelijk ook in de kwaliteitskranten, steeds meer ruimte kregen om de persoonlijke emotionele problemen te be-

schrijven die ze hadden ervaren nadat een ongeluk of tegenslag hen persoonlijk had getroffen. De scheiding, de ontdekte kanker, de doodgeboren baby, men praatte er honderd over uit. Behalve het therapeutische effect was een van de redenen voor al deze openhartigheid ongetwijfeld de behoefte aan media-aandacht, zonder welke het beroep van bekende Nederlander niet blijvend kan worden uitgeoefend. In de woorden van publicist Bas Heijne: 'Wil roem zich handhaven in de hedendaagse cultuur, dan zal de drager ervan iets van Christus moeten hebben [...] roem houdt in dat je echt bloed en tranen laat zien. Je bent wat je overkomt. Wanneer je dat niet aan de wereld laat zien, ben je niemand.'[49]

Een verschrikkelijk universum

Het ingewikkelde proces van schuld, boete en vergeving is in de jaren negentig dus blijven steken in het eisen van schuldbekentenissen door allerlei individuele en groepsgewijze slachtoffers, en in uitingen van medeleven door de overheid, die bij uitzondering uitliepen op excuus en onderhandelingen over schadevergoedingen. Van het verlenen van vergeving, met het oog op de toekomst de belangrijkste schakel in dit hele proces, was geen sprake. Over welke groep van slachtoffers we ook spreken, bij geen enkele lagen de registers van excuus-acceptaties klaar om de handtekeningen te verzamelen van hen die de daders hun schulden in heden of verleden kwijtscholden. De twee mogelijkheden om de smeekbede om vergeving en de vergeving zelf vorm te geven – een groots politiek gebaar à la Willy Brandt en Nelson Mandela of een religieuze context – bleken in Nederland onmogelijk. Daarvoor was de politiek te klein, en waren de individuele ego's te groot geworden.

Alleen in kerkelijke kring was er, heel aarzelend, een terugkeer naar de religieuze context rond schuld en boete te bespeuren. De christelijke naastenliefde was sinds de oorlog in gesecularisseerde vorm gebleven, ook in het niet-kerkelijke deel van de bevolking. Deze had de vorm gekregen van geldinzamelingsacties voor mensen die hulpbehoevend waren, in eigen land, in het arme deel van Europa of in verre streken van India of Afrika. Dat de goedgeefsheid waarin Nederland internationaal gesproken bleek uit te blinken, voortkwam uit

restanten van religiositeit, sociaal-democratische verheffingsidealen en nieuwe schaamte over de eigen welvaart ligt voor de hand. Volgens critici was dit giro-activisme een manier om het knagende schuldgevoel af te kopen, en zij wezen keer op keer op het goedkope en selectieve karakter van al deze goede bedoelingen, en op het gemis van controle op de effectiviteit ervan.

Door het grenzeloze karakter van het slachtofferschap kreeg het humanitaire idealisme ook een grenzeloos karakter. Terwijl op het gebied van de strafmaat de behoefte aan een nieuw ijkpunt, de doodstraf, groeide, bleef een nieuw ijkpunt om leed en naastenliefde te meten uit. Het besef groeide slechts zeer aarzelend dat zonder grootse politieke gebaren of zonder religieuze of sociaal-politieke context van vergeving er geen einde zou komen aan de op gang gekomen reeks eisen en excuses. De bijbel kent deze grenzen wel. Het 'oog om oog, tand om tand' wordt meestal opgevat als een aanmoediging tot vergelding, doch hiermee werd ook bedoeld dat er niet meer dan een evenredige vergelding mag plaatsvinden.

Vergeten was ook dat de morele stelling van 'oog om oog, tand om tand' niet tot de tien geboden behoorde, wat wel geldt voor de aansporing 'bemin uw naaste als uzelf'. In het klimaat van de jaren negentig waarin het slachtoffer heilig werd en de dader steeds meer duivelse trekken kreeg aangemeten, werd dit gebod als een onmogelijke opgave gezien. Immers, dit gebod vindt zijn climax in het gebod 'heb uw vijanden lief'. Dit werd ondraaglijk gevonden, zeker door de slachtoffers en nabestaanden van geweldsdelicten waarbij daders soms niet alleen geen enkel berouw toonden, maar zelfs trots bleven op hun daad, zoals sommige IRA-terroristen en de Amerikaanse terrorist Timothy McVeigh.

In de christelijke ethiek is wel een uitweg te vinden uit dit probleem. Die ligt in de meestal vergeten tweede helft van het bijbelse gebod tot naastenliefde: 'bemin uw naaste als uzelf en God boven alles', en in de kerkelijke praktijk dat men bidt 'voor de levenden en de doden'. Aangezien de dader is inbegrepen bij de levenden en de doden, kan men deze liefhebben door tot God te bidden, aldus de redenering van de Belgische filosoof Paul Moyaert. 'In het bidden vraag je God of Hij iets voor je doet wat je zelf niet kunt doen: je vijand vergeven.' Op velen zal deze uitweg als een jezuïtische slimmigheid overkomen, maar veel andere oplossingen leken er niet te zijn om

een grens te trekken bij het erkennen van andermans leed en bij de naastenliefde in het algemeen. Met het gebod 'bemin uw naaste als uzelf' wordt er, aldus Moyaert, wel een grens getrokken aan wat we van de ander moeten accepteren. Zonder zo'n grens zal 'die naastenliefde ons uiteindelijk terroriseren. Wij zullen alles uit naastenliefde moeten doen. Hoever gaan wij in het helpen van een ander? Dat kent geen grenzen! Dat wordt een verschrikkelijk universum.'[50]

In het begin van het nieuwe millennium hadden nog weinigen het gevoel dat ze in een 'verschrikkelijk universum' leefden door het morele moeras van de naastenliefde en het gebrek aan vergevingsgezindheid. De trots op het humane karakter van zichzelf, en van de samenleving, kon hand in hand gaan met de groei van de nonchalance ten opzichte van al die hulpbehoevenden die niet iets gevoeligs in het collectieve verleden konden aanwijzen als dader en zondebok, en met de groei van de onverdraagzaamheid jegens alle mogelijke personen die als dader konden worden aangemerkt.

Deze tegenstrijdige moraal paste bij de 'calculerende burger', ook al werd deze term vooral gebruikt om de opportunistische houding van de burger tegenover de overheid te typeren. En tegen dat clichébeeld van de egoïstische 'calculerende burger' werd ook in progressieve kringen protest aangetekend. De mens van de jaren negentig was juist warmer, gevoeliger en vriendelijker geworden dan zijn voorganger. De kille houding jegens homoseksuelen, ongehuwd zwangeren en andere slachtoffers van de maatschappij was immers geheel verdwenen. En telde Nederland niet nog altijd veel vrijwilligers, en was de groei in het abonneebestand van ideële organisaties niet enorm?[51] Dergelijke pogingen tot rehabilitatie van 'de mens van nu' waren niet onnuttig. Maar ze waren net zo eenzijdig als alle cultuurpessimistische vertogen in de kwaliteitspers rond de eeuwwisseling en de regelrechte petities en manifesten tegen 'de ondergang van de beschaving' die erop volgden.

In werkelijkheid gingen de empathie en solidariteit enerzijds en het egoïsme en het cynisme anderzijds hand in hand de drempel van de nieuwe eeuw over. Het gevoel dat er weinig sociale samenhang was overgebleven in deze hyperindividualistische supermarktmoraal werd uiteindelijk sterker dan de tevredenheid over alle keuzes die de mens zelf tegenwoordig mocht en moest maken. De behoefte aan nieuwe, positieve vormen van gemeenschap met geactualiseerde normen en

waarden nam toe. Waar de grote politiek het liet afweten in de zucht naar uitverkoop van alle staatsbezittingen, en de terugkeer naar de kerk of partij een brug te ver was, daar bleven slechts een paar oplossingen over. Sommigen kozen het actievoeren op lokaal of buurtniveau. De meeste mensen zochten de verloren gegane eenheid in de televisie met zijn talkshows, quizzen en soaps.

Werd na 1989 de blik van de moderne burger al bijna automatisch gericht op het 'verkeerde verleden', in een reactie op het heden en op al die aanklachten schoof over alle optimisme over de eigen voorspoed in het heden bij velen de heimwee naar een aardiger verleden. Het eigen verleden werd voor een groeiende schare mensen een overzichtelijke en gezellige tijd, waarin vrijheid en veiligheid nog zorgeloos konden samengaan. De televisie leverde allengs meer programma's die dit beeld voorschotelden. Toch werd de behoefte aan een fysiek samenzijn en aan een wij-gevoel groter dan de televisie kon leveren. De almaar groter en frequenter wordende massa-evenementen buitenshuis moesten in deze behoefte voorzien. Na de hoogtij van het ik-gevoel zorgde deze wij-behoefte voor de wending naar de nostalgische samenleving.