Protestantse Theologische Universiteit

Nationaal herdenken van eigen moreel falen

Masterthesis Theologische Ethiek

Leonard van Aalst

Amsterdam

20-6-2022

Begeleider: Prof. Dr. P.H. Vos

Colofon

Master Thesis

Student:	Leonard Wilfred Matthias van Aalst
Studentnummer:	1600095
E-mail:	leonard.vanaalst@hotmail.com

Universiteit:	Protestantse Theologische Universiteit
Locatie:	Amsterdam
Opleiding:	Master Gemeentepredikant
Vakgebied:	Ethiek

Begeleider:	Prof. Dr. P.H. Vos
Beoordelaar:	Dr. E.P. Schaafsma
Datum:	17 juni 2021
Plaats:	Amsterdam

©2021 L.W.M. van Aalst Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze scriptie mag worden verveelvoudigd of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opname of op enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteur.

Protestantse Theologische **Universiteit**

Inhoudsopgave

Hoofdstuk I: Inleiding 4
1.1 Moeite met het herdenken van eigen moreel falen 4
1.2 Doelstelling en hoofdvraag 10
1.3 Methode 10
1.4 Theoretisch Kader 11
1.5 Positionaliteit 15
Hoofdstuk II: Herdenken als stap van bekering op de weg naar verzoening 17
2.1 Inleiding 17
2.2 Herdenken van moreel falen door slachtoffers 18
2.3 Morele frames voor herdenken met het oog op verzoening 20
2.3.1 Wat is het doel van herinneren? 20
2.3.2 De kruisiging van Christus en het herdenken van moreel falen 21
2.4 Herdenken van moreel falen door daders 25
2.5 Herdenken van moreel falen na het verzoeningsproces? 28
2.5.1 Herdenken of vergeten? 28
2.5.2 Een oudtestamentisch tegoed? 29
2.6 Conclusie 30
Hoofdstuk III: Gisteren ik, morgen gij 32
3.1 Inleiding 32
3.2 Niebuhrs antropologie in relatie tot moreel falen 32
3.2.1 Erfzondeleer 32
3.2.2 Hoogmoed 33
3.2.3 Collectieve hoogmoed 36
3.3 Antropologie en sociale ethiek 36
3.4 Christelijk realisme en democratie 37
3.5 Herinnering aan moreel falen als morele check voor de democratie 39
3.5.1 Het oudtestamentisch tegoed 40
3.5.2 Israëls herinnering aan eigen moreel falen als tegoed voor nu 41
3.6 Conclusie 42
Hoofdstuk IV: Herdenken in een democratie 45
4.1 Inleiding 45
4.2 Verzoening als doel van herdenken 45
4.3 Kruis en opstanding als moreel kader voor verzoening 46
4.4 Herdenken met het oog op verzoening in een democratie 47
4.5 Een christelijke antropologie voor het herdenken 51

4.6 Herdenken als morele spiegel voor de samenleving..... 53
4.7 Conclusie 57
Bibliografie 61

Hoofdstuk I: Inleiding

1.1 Moeite met het herdenken van eigen moreel falen

Tijdens de nationale dodenherdenking staat de herinnering aan de slachtoffers centraal. Verschillende slachtoffers en hun nabestaanden getuigen via op de Dam en op televisie uitgezonden videofragmenten van wat hen in de Tweede Wereldoorlog en in conflicten daarna is aangedaan.[1] Joodse slachtoffers vertellen van de Jodenvervolging, hoe het begon met kleine discriminatie en hoe velen van hen eindigden in treinen met als onverbiddelijke eindbestemming het concentratiekamp. Een andere categorie burgers die ook veel aandacht krijgt, zijn de helden. De mensen die in de Tweede Wereldoorlog en daarna opstonden tegen onrecht. Zij waagden hun leven om mensen te redden. Of zij deden dienst in het Nederlands leger dat vocht ten dienste van vrijheid, vrede en gerechtigheid. Een derde categorie mensen krijgt echter veel minder aandacht: de daders. Dat is opvallend. Waar slachtoffers en helden zijn, zijn immers ook mensen die het kwaad aanrichten. Maar waar de slachtoffers en de helden een gezicht krijgen, blijven zij die het onrecht veroorzaakten onzichtbaar. Dit werpt de vraag op: Waarom wordt vrijwel uitsluitend in onpersoonlijke termen over het kwaad gesproken? Het is goed verdedigbaar dat tijdens een Nederlandse nationale herdenking de rol van de Duitse daders wel wordt genoemd maar niet al te breed uitgemeten. Het zou immers in een tijd waarin de verhouding met Duitsland goed is anti-Duits sentiment in de hand kunnen werken. Maar waarom is er tijdens de nationale herdenking geen aandacht voor het feit dat de Nederlandse politie en het ambtenarenapparaat met de Duitsers hebben meegewerkt om de Joden te deporteren? Waarom is er vrijwel geen aandacht voor het feit dat relatief weinig mensen opkwamen voor het lot van de Joden? Waarom krijgen deze vormen van eigen moreel falen geen aandacht in de nationale herdenking?

Deze lacune in het herdenken past denk ik binnen een breder ongemak om het *eigen* moreel falen van de samenleving te erkennen. De herdenking van de Indonesische Onafhankelijkheidsoorlog is daar ook een concreet voorbeeld van. Tijdens deze Indonesische Onafhankelijkheidsoorlog, die van 1945 tot 1949 duurde, is enkel bij uitzondering extreem geweld gebruikt. Ten minste, dat was tot 17 februari 2022 het officiële verhaal. Op 17 februari 2022 publiceerde het NIOD Instituut voor Oorlogs-, Holocaust- en Genocidestudie echter een rapport waarin zij aantonen dat Nederlandse militairen structureel extreem geweld gebruikten. Extreem geweld definiëren de onderzoekers als geweld dat werd uitgevoerd buiten reguliere geweldssituaties, of aan de rand daarvan, zonder duidelijk afgebakend militair doel.[2] Daarbij kan gedacht worden aan buitenrechtelijke executies, martelingen, verkrachtingen, plunderingen, platbranden van dorpen, gijzelingen en gewelddadige wraakacties. Het zijn vormen van geweld die ingingen tegen 'breed gedeelde normen en

[1] https://www.youtube.com/watch?v=CTQ0TYi5_CE (TERUGKIJKEN: De Nationale Herdenking in Amsterdam, 4-5-2022).

[2] Gert Oostindie, en Ben Schoenmaker, red. *Over de grens. Nederlands extreem geweld in de Indonesische onafhankelijkheidsoorlog, 1945-1949* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2022), 445.

waarden' van politici en militairen in die tijd.[3] Hoewel dit geweld in Nederland op bestuurlijk niveau bekend was werd er vrijwel geen actie ondernomen om het een halt toe te roepen.[4] Veeleer deden zij alles om de verhalen van extreem geweld collectief in de doofpot te stoppen.[5] Nadat Nederland in 1949 de macht formeel aan Indonesië overdroeg hielden de daaropvolgende regeringen dit zwijgen in stand. De problematische episode van extreem geweld werd daardoor zowel politiek, juridisch als in het collectief bewustzijn van de samenleving maar langzaam en zeer gebrekkig verwerkt. Slechts mondjesmaat werd toegegeven dat er bij uitzondering excessief geweld had plaatsgevonden.[6] Toen de resultaten van het onderzoeksprogramma *Onafhankelijkheid, dekolonisatie, geweld en oorlog in Indonesië, 1945-1950* met het boek *Over de Grens* (2022) werden gepubliceerd konden de regering en de samenleving echter niet om het problematisch verleden heen. De ophef in de media was groot. Minister-president Mark Rutte sprak namens Nederland zijn diepe excuses uit aan het Indonesische volk voor het stelselmatig geweld én het 'consequent wegkijken' van vorige kabinetten.[7]

Het is opmerkelijk hoe lang het duurt voordat daadwerkelijk door de regering en de maatschappij erkend wordt dat Nederland in Indonesië moreel problematisch heeft opgetreden. Het is uiteindelijk de rechter geweest die de Nederlandse erkenning van- en excuses voor extreem geweld moest afdwingen.[8] De onderzoekers van *Over de Grens* vragen zich dan ook af hoe 'diep de herbezinning' daadwerkelijk gaat. Daarnaast is het de vraag of het moreel falen in toenmalig Nederlands-Indië behalve door de politieke en bestuurlijke instanties, ook breed in de samenleving is verwerkt.[9] Er spelen allerlei maatschappelijke factoren een rol die de verwerking van het moreel problematische verleden kunnen remmen. Maar het lijkt er ook op dat het voor mensen moeilijk is om te erkennen dat mensen in staat zijn elkaar ernstig kwaad aan te doen. Toen ik aan een kennis vertelde dat ik een thesis ging schrijven over het herdenken van nationaal moreel falen en daarbij de Indonesische Onafhankelijkheidsoorlog als voorbeeld gebruikte, reageerde zij in eerste instantie verschrikt en afwerend. Zij wilde er niets van weten, want haar opa had daar ook gevochten en dat was zo'n aardige man. Het kon toch niet zo zijn dat hij op een of andere manier betrokken geweest was bij de wreedheden in Indonesië? Dat een goed mens ook kwade dingen kan doen leek voor haar moeilijk te aanvaarden. Zij is daarin niet de enige.

De Amerikaanse filosoof Susan Neiman heeft veel geschreven over wat de Amerikaanse samenleving zou kunnen leren van de Duitse *Vergangenheitsbewältigung*. Een van de

---

[3] Idem, 445-446.
[4] Idem, 457.
[5] Idem, 461-462.
[6] Idem, 437.
[7] NOS, *Conclusies, reacties, achtergrond: het Indonesië-onderzoek in het kort* Conclusies, reacties, achtergrond: het Indonesië-onderzoek in het kort | NOS (11-4-2022).
[8] Oostindië en Schoenmaker red. *Over de Grens*, 439.
[9] Idem, 438-439.

belangrijkste inzichten die zij ontleent aan de Duitse context is dat mensen vrijwel altijd geneigd zijn om het kwaad op anderen te projecteren. Na de Tweede Wereldoorlog heeft het decennia geduurd voordat het morele verwerkingsproces van wat Duitsland in de Tweede Wereldoorlog heeft aangericht op gang kwam. Op allerlei manieren werd eerst geprobeerd het eigen morele falen te maskeren, te bagatelliseren of op een kleine groep nazi's te projecteren.[10] Het waren altijd de anderen die moreel gefaald hadden. Erkennen dat 'jijzelf' of mensen die behoren bij de eigen groep moreel problematische daden op hun geweten hebben blijkt voor velen ontzettend moeilijk te zijn. Deze moeite strekt zich ook uit naar het verleden. Mensen willen immers graag dat hun voorouders geëerd kunnen worden.[11] De Bulgaars-Franse humanistische filosoof Tzvetan Todorov merkt op dat mensen tijdens het herdenken geneigd zijn om zich met de held of het slachtoffer van de historische gebeurtenis te identificeren. Identificatie met de mens die moreel problematische daden heeft gepleegd, blijkt moeilijker te zijn.[12] Het kwaad lijkt vooral in anderen te zitten en niet in '-onszelf-'.[13] Het herdenken van het kwaad dat een samenleving anderen heeft aangedaan vindt daarom amper en slechts moeizaam plaats. Dit raakt namelijk de burger van de samenleving zelf die zich met de samenleving identificeert.

De herinnering aan het gedeelde verleden is voor een samenleving immers een belangrijke bron om een gezamenlijke eigen identiteit te construeren.[14] Door herinneringen aan het eigen verleden en het verleden van de voorouders wordt een beeld van het zelf opgebouwd.[15] Nationale herdenkingen reflecteren en construeren op die wijze het beeld wat de samenleving van zichzelf heeft. In dat proces worden verschillende keuzes gemaakt. Sommige gebeurtenissen uit het verleden worden wel herdacht en andere gebeurtenissen niet. Sommige onderdelen van de collectieve herinnering van dat verleden worden voor het voetlicht gehaald en andere spelen alleen op de achtergrond mee. In dat keuzeproces spelen vaak allerlei politieke en morele motieven een rol. Het lijkt moeilijk te zijn voor een samenleving om het eigen kwaad door middel van nationaal herdenken een plaats te geven in het collectieve zelfbeeld. Wellicht dat dit ook mede verklaart waarom het morele falen gedurende de Indonesische Onafhankelijkheidsoorlog slechts moeizaam een plek krijgt in de nationale herinneringscultuur. Echte helden kent deze oorlog voor Nederland niet. De slachtoffers zitten verhoudingsgewijs vooral aan de Indonesische kant en onder de daders van het kwaad zitten veel Nederlanders. De huidige cancelcultuur raakt wellicht ook aan de moeite om het kwaad in de mens te erkennen. Het kwaad zit in de anderen, die anderen worden

---

[10] Susan Neiman, *Learning from the Germans. Confronting Race and the Memory of Evil* (Londen: Penguin Books, 2019), 25-44.
[11] Idem, 24.
[12] Tzvetan Todorov, Hope and Memory: Lessons from the Twentieth Century (Princeton: Princeton University Press, 2003), 449.
[13] Idem, 462.
[14] Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory: ten studies*. Vert. Rodney Livingstone (Stanford: Stanford University Press), 87-88.
[15] Binsar Pakpahan, 'Identity and Remembrance' In: *Christian Identity. Studies in Reformed Theology* red. Eddy van der Borght (Leiden: Brill, 2008), 105-118, aldaar 105.

voorgesteld als onmensen en moeten daarom gecanceld worden. Zij worden met harde veroordelingen buiten de samenleving geplaatst. Door hun standbeelden te verwijderen worden zij ook uit de herinnering gewist.

Eigen moreel falen herdenken is voor een gemeenschap dus vaak een pijnlijk proces waarbij het onduidelijk is wat dit proces oplevert. Waarom zou een gemeenschap zich er aan wagen om dit proces in te gaan? Het levert immers vooral discussie en onrust op. Is het niet veiliger om het moreel problematische verleden te laten rusten? Is het niet makkelijker om het eigen morele falen te vergeten?

In het veld van de ethiek van de herinnering zijn verschillende aanzetten gegeven waarom het goed zou kunnen zijn dat het moreel problematische verleden herdacht wordt. Nu valt op dat daar met name aandacht is voor het kwaad dat anderen *jou* hebben aangedaan en minder voor het kwaad dat *jij* hebt gedaan. Het zijn vooral de slachtoffers die aandacht vragen voor het moreel falen van de daders. De Israëlische humanistische filosoof Avishai Margalit is een goed voorbeeld van deze benaderingswijze. Hij heeft als tweede generatie Holocaustslachtoffer in 2002 het boek *The Ethics of Memory* gepubliceerd waarin hij ingaat op de vraag hoe slachtoffers het verleden moeten herinneren.[16] Een belangrijke vraag voor Margalit is of de slachtoffers hun daders moeten vergeven. Moet de herinnering aan onrecht in het teken staan van verzoening? Margalit stelt dat het belangrijk is voor het slachtoffer dat hij zijn ressentiment naar de dader toe overwint. Als dat ressentiment niet overwonnen wordt, dan kan een herinnering aan moreel falen giftig worden. Daarom is het belangrijk om herinnering in het kader van een vergevingsproces te plaatsen.[17] Margalit ziet het overwinnen van ressentiment als een individuele aangelegenheid. Alleen individuen kunnen hun herinnering in het kader van een vergevingsproces plaatsen.[18] Of gemeenschappen hun collectieve herinnering in het kader van verzoening moeten plaatsen is een vraag waar Margalit niet dieper op ingaat. Deze vraag is voor het nationaal herdenken, dat collectief van aard is, echter wel van groot belang.

De Kroatisch-Amerikaanse theoloog Miroslav Volf gaat wel uitgebreid in op de vraag hoe en waarom gemeenschappen onrecht en moreel falen zouden moeten herinneren. In zijn *The End of Memory* waarvan de eerste druk in 2006 en de tweede druk in 2021 verscheen, werkt hij aan de hand van het verhaal van kruis en opstanding uit hoe christelijke gemeenschappen en christenen op de juiste manier het hun aangedaan onrecht kunnen herdenken.[19] Volf voert een pleidooi om herinneringen altijd in het kader van verzoening te plaatsen. Daarnaast merkt Volf op dat in het herdenken vaak veel aandacht is voor slachtoffers, maar minder voor daders. Maar waar slachtoffers zijn, zijn ook daders. De vraag naar hoe zij hun eigen moreel

[16] Avishai Margalit, *The Ethics of Memory* (Harvard: Harvard University Press, 2004).
[17] Idem, 206-209.
[18] Idem, 204.
[19] Miroslav Volf, *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2e herz. druk 2021), 22.

problematisch handelen kunnen en moeten herdenken probeert Volf in zijn boek te beantwoorden.[20] Volfs ethiek van herinnering is geschreven voor christenen en christelijke gemeenschappen. Daarom is zijn betoog, zoals hij zelf ook al schrijft, niet direct toepasbaar op een nationale herdenking.[21] Kan hij echter wel bepaalde theologische noties aandragen die vruchtbaar gemaakt kunnen worden voor de onderbouwing van het belang van het herdenken van moreel falen?

De verlegenheid met het eigen moreel falen in het herdenken kan verder verhelderd worden aan de hand van de verschillende rollen die onderscheiden worden in het herdenken. Het herdenken van verleden wordt vaak narratief gestructureerd en de historische figuren in dat narratief krijgen verschillende rollen toebedeeld. De rollen zijn: de held, de persoon die van de heldendaad profiteert, de schurk en het slachtoffer.[22] Assmann heeft over die rollen opgemerkt dat ze in het herdenken een morele lading hebben gekregen. De held is goed, de dader is schuldig, het slachtoffers onschuldig en de rol van de omstander is moreel ambigu. De omstander is niet zo schuldig als de dader, niet zo onschuldig als het slachtoffer, maar ook niet zo goed als de held. Afhankelijk van de specifieke omstandigheden heeft hij in meer of mindere mate moreel gefaald of is hij onschuldig.[23] Daarnaast moet opgemerkt worden dat deze indeling meestal een vereenvoudiging is van het vaak complexe en genuanceerde verleden.[24] In het verleden is het maar al te vaak voorgekomen dat het slachtoffer een dader werd en de held een omstander.

Nu neigen herdenkingen volgens Todorov vaak naar een eenzijdige concentratie op de slachtoffers en op de helden. Het uitsluitend herdenken van slachtoffers en helden werkt echter vooral bevestigend naar de samenleving toe. Het nationaal herdenken bestaat immers uit een verscheidenheid aan discoursen die het zelfbeeld van de samenleving reflecteren.[25] Wanneer een samenleving uitsluitend haar helden en haar slachtoffers herdenkt, bevestigt zij naar zichzelf toe dat zij bestaat uit goede en onschuldige mensen.[26] Er lijkt op het eerste oog geen voordeel te zijn aan de identificatie met de schurk. Het betekent immers dat een groep zichzelf onder kritiek stelt. Todorov stelt dan dat er geen enkel moreel voordeel kan worden ontleend aan een vorm van herdenken die zich *uitsluitend* identificeert met de goede kant van de geschiedenis.[27] Dit is volgens Todorov een steriele vorm van herdenken die een gemeenschap alleen maar bevestigt in wie ze zelf al dacht te zijn. Todorov wil daarentegen

---

[20] Ibidem, X.
[21] Idem, 281.
[22] Tzvetan Todorov. 'Memory as a Remedy for Evil,' Journal of International Criminal Justice 7. (2009) 447-462, aldaar 449.
[23] Aleida Assmann, 'The Holocaust – a Global Memory? Extensions and Limits of a New Memory Community,' In: *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*, red. Aleida Assmann en Sebastian Conrad (Nashville: Palgrave Macmillan, 2010), 98.
[24] Todorov, 'Memory as a Remedy for Evil,' 449.
[25] Idem, *Hope and Memory*, 136.
[26] Todorov, 142.
[27] Idem, 145.

dat het verleden een gemeenschap een kritische spiegel voorhoudt, dat ze mensen attent maakt op de eigen menselijke zwakheden en potentie tot het doen van kwaad die in elk mens en in elke groep schuilt.[28]

Todorov denkt vanuit een bepaalde antropologie na over het belang van het herdenken van moreel falen. Hij erkent dat de mens in staat is tot verschrikkelijk kwaad en dat deze mogelijkheid niet van het menszijn is te scheiden.[29] Omdat herdenkingen het collectieve zelfbeeld of zelfbeelden van een samenleving reflecteren, vindt hij dat het eigen moreel falen in een herdenking ook een belangrijke rol moet spelen. Met zijn filosofie gaat hij in op het geschetste antropologische probleem dat ten grondslag lijkt te liggen aan de moeite met het herdenken van moreel falen. Tegelijkertijd laat ook juist zijn antropologie met betrekking tot het herdenken van eigen moreel falen veel vragen open. Hij observeert dat mensen het moeilijk vinden om hun eigen moreel falen te erkennen. Maar waar komt die moeite eigenlijk vandaan? Waar komt überhaupt het kwaad vandaan? Wat is de verhouding tussen goed en kwaad in de mens? Wat is de verhouding tussen het herdenken van het eigen morele falen en de morele waarden van de gemeenschap? Is het herdenken van het eigen daderschap in alle gevallen goed? Of heeft het herdenken van eigen moreel falen een breder moreel kader nodig?

Todorov geeft een goede aanzet tot de onderbouwing van het belang van het herdenken van eigen moreel falen maar plaatst dit herdenken niet in een breder moreel kader. Hij roept immers op tot het kritisch herdenken van het eigen verleden, maar maakt mijns inziens niet voldoende duidelijk waartoe een kritische houding in het herdenken voor een samenleving *goed* zou kunnen zijn. Daarnaast krijgt het kwaad wel een belangrijke plaats in zijn antropologie, maar blijft hij in zijn filosofische analyse van dit kwaad vrij algemeen. Daarom zal het werk van Reinhold Niebuhr onderzocht worden. Hij dacht vanuit een specifieke antropologie over het politieke samenleven na. In zowel zijn antropologie als in zijn visie op het politieke samenleven heeft hij het probleem van de aard en de werking van het kwaad in de mens geanalyseerd en verwerkt. Omdat hij in zijn ethisch denken over politiek voortdurende rekende met het probleem van het kwaad in de werkelijkheid is zijn visie te boek komen te staan als het *christelijk realisme*. Hoewel Niebuhr geen ethiek van de herinnering heeft geschreven, kan zijn christelijk realisme van belang zijn voor een ethiek van het herdenken. Ten eerste is het nationaal herdenken zowel moreel als politiek geladen. Wellicht heeft Niebuhr een breder moreel en politiek kader ontwikkeld waarin het herdenken van eigen moreel falen een plaats kan krijgen. Daarnaast weet Niebuhr een antropologie, waarin het kwaad in de mens diepgaand is doordacht, toe te passen in zijn denken over politiek. Niebuhr ontwikkelt op deze wijze een politieke theologie waarin hij recht probeert te

[28] Idem, 144-145.
[29] Idem, 313

doen aan het gegeven dat een mens in staat is tot het goede maar ook vaak moreel faalt.[30] Hij beargumenteert dat de democratie het best past bij de mogelijkheden en beperkingen die de mens heeft. Tegelijkertijd ziet Niebuhr het als een gevaar voor de democratie dat mensen geneigd zijn het kwaad in henzelf en in anderen te onderschatten. Daarom acht hij het van groot belang dat een samenleving voortdurend rekening houdt met de mogelijkheid van moreel falen. Kan het nationaal herdenken van eigen moreel falen daar een rol in spelen? In het nationaal herdenken van het eigen moreel falen wordt immers iets gecommuniceerd over wie 'wij' zijn als mensen. Niebuhrs antropologie en de uitwerking daarvan voor het politieke samenleven zullen daartoe nader geanalyseerd en uitgediept worden om te kijken of ze kunnen functioneren als moreel en politiek kader waarbinnen het herdenken van moreel falen onderbouwd kan worden.

1.2 Doelstelling en hoofdvraag

Het herdenken van het moreel problematische verleden komt in de samenleving vaak erg moeizaam op gang. Er is veel aandacht voor slachtoffers en helden, maar minder voor de daders. Als er al aandacht is voor daders dan zijn de daders altijd de anderen. Daar lijkt een antropologisch probleem onder te liggen. Er bestaat een onmacht of een onwil om het kwaad in de mens zelf te erkennen. Want waarom is het eigenlijk van belang voor een samenleving om haar eigen moreel falen te herdenken? Welke rol speelt de antropologie daarbij? In het veld van de ethiek van de herinnering zijn verschillende aanzetten gegeven die ingaan op die vraag, maar deze zijn óf nog niet voldoende uitgewerkt of niet toegespitst op nationaal herdenken. Om vanuit een theologisch-ethisch perspectief een bijdrage te leveren aan de omgang met dit probleem staat in deze thesis de volgende vraag centraal:

Hoe kan het belang van het nationaal herdenken van het eigen moreel falen in het verleden onderbouwd worden vanuit de theologische ethiek van de herinnering van Volf en de christelijk realistische visie op de mens van Reinhold Niebuhr, gezien de moeizame omgang met de moreel problematische kanten van het verleden?

1.3 Methode

De hoofdvraag wordt uitgesplitst in de volgende drie deelvragen:

1. Inleiding
2. Wat is de plaats van moreel falen in de christelijke ethiek van de herinnering van Miroslav Volf?
3. Wat is de plaats van moreel falen in het christelijk realisme van Reinhold Niebuhr?
4. Hoe kunnen de 'opbrengsten uit deelvraag 2 en 3' het belang van het herdenken van nationaal moreel falen onderbouwen?

[30] Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and The Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense* (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), X-XI.

Zoals hierboven uitgewerkt poogt deze thesis een theologisch-ethische onderbouwing te geven van het belang van het nationaal herdenken van moreel falen. Daarmee begeeft dit onderzoek zich in het veld van de ethiek van het herdenken. De methode die in deze thesis gevolgd wordt is die van het literatuuronderzoek. In het tweede hoofdstuk wordt met name het werk van Miroslav Volf geanalyseerd vanuit de vraag hoe zijn theologische-ethiek kan bijdragen aan de onderbouwing van het belang van het herdenken van nationaal moreel falen. Zijn belangrijkste publicatie op dit thema is: *The End of Memory. Remembering Rightly in a Violent World* waarvan de tweede en herziene druk in 2021 gepubliceerd werd. Volf richt zich sterk op een proces van verzoening. Hij wil daders van moreel falen recht doen in zijn ethiek om verzoening te bereiken. Hij gaat echter niet in op de vraag of eigen moreel falen na een bereikte verzoening nog herdacht moet worden en welke functie het herdenken dan nog heeft. Binsar Pakpahan heeft in dat kader in zijn proefschrift *God Remembers. Towards a Theology of Remembrance as a Basis of Reconciliation in Communal Conflict* (2011) op een oudtestamentisch tegoed gewezen. Israël herdenkt haar eigen moreel falen blijvend. Hij laat echter de vraag open wat dit betekent voor een nationale gemeenschap. In het derde hoofdstuk zal daarom de vraag of moreel falen blijvend herdacht moet worden verder uitgediept worden aan de hand van de theologie van de Amerikaanse theoloog Reinhold Niebuhr. Niebuhr denkt vanuit een antropologie die wellicht ook vruchtbaar gemaakt kan worden voor een ethiek van het herdenken. Het laatste en vierde hoofdstuk zal vervolgens gewijd worden aan een poging tot een synthese van de opbrengsten uit de voorafgaande drie hoofdstukken. Hoofdstuk vier bevat dus ook de conclusie van deze thesis. In dit hoofdstuk zal uitgewerkt worden hoe de theologieën van Volf en Niebuhr kunnen onderbouwen wat het belang is van het *nationaal* herdenken van moreel falen voor een levensbeschouwelijk plurale samenleving. Voor die onderbouwing wordt de door Gerrit de Kruijf ontwikkelde methode van twee keer denken gebruikt.[31]

1.4 Theoretisch Kader

In de hoofdvraag zitten enkele elementen die verheldering en afbakening behoeven. Allereerst de uitdrukking 'moreel falen'. Hoewel Volf dit begrip af en toe gebruikt is in de literatuur over herdenken een woord als 'evil' om moreel falen aan te duiden meer in zwang. Naar het Nederlands vertaald zou dan het woord 'kwaad' gebruikt kunnen worden. Voor deze thesis denk ik echter dat de uitdrukking 'eigen moreel falen' de hoofdvraag beter afbakent omdat ik het accent wil leggen op het daderschap. Een individu of een gemeenschap had de mogelijkheid om moreel juist te handelen, maar faalde daarin. Het woord kwaad in algemene zin kan immers ook slaan op kwaad wat een gemeenschap is aangedaan en dat zij als slachtoffers zouden kunnen herdenken. Tot slot is het helder om vast te stellen dat eigen

[31] Gerrit de Kruijf, *Waakzaam en Nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie* (Baarn: Ten Have, 1994), 16-20.

moreel falen in deze thesis slaat op 'ernstig' moreel falen. In deze thesis wordt niet het kleine kwaad van de mens, maar het ernstige kwaad van de mens gethematiseerd.

Ik heb daarnaast ook voor de uitdrukking 'herdenken van moreel falen' gekozen omdat daarmee verondersteld wordt dat vanuit het heden over het verleden moreel geoordeeld *kan* worden. In discussies over moreel falen in het verleden klinkt vaak het argument dat het niet juist is om vanuit hedendaagse normen het verleden te beoordelen. Daarnaast wordt gesteld dat het vanuit het heden te gemakkelijk is om te oordelen over het verleden. Juist om deze discussies te omzeilen, veronderstel ik al in de hoofdvraag dat dit in zijn algemeenheid wel kan. Ik heb daarvoor twee argumenten. Ten eerste is herdenken het present stellen van het verleden in het heden. Wie het verleden present stelt kiest daarbij altijd bepaalde episodes en van die episodes worden ook weer bepaalde onderdelen uitgelicht. Tijdens deze selectie spelen morele en politieke criteria een rol en dat maakt een herdenking in zichzelf al een moreel geladen gebeuren.[32] Het tweede argument ontleen ik aan de filosoof Hannah Arendt die stelt dat het moreel oordelen überhaupt bijna altijd een reflectief proces is wat zich pas voltrekt ná datgene waarover geoordeeld wordt. De uiteindelijke uitkomst van dit proces kan ook een door de omstandigheden veranderd moreel inzicht zijn. Dat is juist inherent aan een moreel denkproces. Ook merkt zij op dat een rechter altijd oordeelt over een misdaad in het verleden waar hij niet bij is geweest. Hij hoeft niet zelf eerst een moord gepleegd te hebben om een moord als misdaad te beoordelen. Er zijn daarnaast ook omstandigheden denkbaar waarbij een rechter een daad beoordeelt als misdaad terwijl die daad in de betreffende tijd of het betreffende land nog niet als misdaad gold.[33] Een voorbeeld hiervan is het Neurenbergtribunaal. Daar werden mensen veroordeeld vanwege misdaden die voor de Duitse wet in de periode 1933-1945 niet als misdaden golden.

In de hoofdvraag wordt het begrip 'nationaal herdenken' gebruikt. Daarmee doel ik op het herdenken van een nationale samenleving. In de Nederlandse context zijn de Holocaustherdenking en de 4- en 5 -mei herdenkingen de prominente voorbeelden van nationaal herdenken. Het gaat in deze thesis dus niet om specifieke individuele herinneringen, maar om herinneringen die tussen verschillende personen in een collectief verband gedeeld worden. De Duitse literatuurwetenschapper Aleida Assmann maakt wat dat betreft een verhelderend onderscheid tussen 1. *Kommunikative Gedächtnis* 2. *Kollektive Gedächtnis* en 3. *Kulturelle Gedächtnis*. De communicatieve herinnering is een herinnering die ontstaat in de interacties tussen verschillende personen binnen een bepaalde sociale ruimte waarbinnen gemeenschappelijk geleefd wordt en waar men ervaringen met elkaar deelt. Assmann bakent deze vorm van gedenken af binnen een bepaalde tijdshorizon. De communicatieve herinneringen bestaan zolang als de generatie maatschappelijk actief is die het heeft

[32] Todorov, *Hope and Memory*, 132.
[33] Hannah Arendt, *Verantwoordelijkheid en Oordeel*. Samengesteld en ingeleid door Jerome Kohn (Rotterdam, Lemniscaat: 3e herziene druk 2020) 70-71.

meegemaakt. Assmann stelt een afbakening van veertig jaar voor.[34] Na veertig jaar zie je veel van zulke herinneringen verdwijnen en het zijn vervolgens de collectieve herinneringen die dan overblijven.

Collectieve herinneringen zijn herinneringen die gekoppeld zijn aan het lot van de samenleving en de politiek. Zij overstijgen de ervaring van een bepaalde generatie en daarom noemt zij dit de collectieve herinnering.[35] Er bestaat een belangrijk verband tussen de natie en de collectieve herinnering. Een natie draagt een collectieve herinnering, maar andersom draagt een collectieve herinnering ook een natie.[36] Een herdenking wordt nationaal georganiseerd, maar die herdenking kan zelf ook weer invloed uitoefenen op de koers van een natie. De communicatieve en de collectieve herinnering worden tijdens een nationale herdenking veruiterlijkt. Ze worden uitgedrukt met rituelen, symbolen, standbeelden, monumenten en verschillende media en dit noemt Assmann de culturele herdenking.[37] De communicatieve, collectieve en culturele vormen van gedenken grijpen bij nationaal herdenken in elkaar. Bij een nationale herdenking spelen immers herinneringen zoals die tussen mensen in een bepaalde generatie geconstrueerd zijn een belangrijke rol. Daarnaast is de herdenking gekoppeld aan belangrijke momenten in de ontwikkeling van een samenleving en tot slot worden deze herinneringen op vastgestelde momenten uiterlijke vorm gegeven door verschillende media.

Wie nadenkt over het belang van herinneren moet ook nadenken over het tegendeel van herinneren: vergeten. De notie van vergeten komt vooral voor in de ethiek van Volf die nadenkt over herinneringen in het kader van een verzoeningsproces. De uiteindelijke uitkomst van dat proces zou kunnen zijn dat aangedaan onrecht ook vergeten wordt in de zin dat er niet meer naar het verleden gerefereerd zal worden.[38] Die notie van vergeten lijkt op het eerste oog relevant voor dit onderzoek. Wie nadenkt over het belang van het herinneren van moreel falen moet immers ook over haar tegendeel nadenken. Wat staat er op het spel als het moreel falen geen plek meer krijgt in een nationale herdenking? De filosoof Jeffrey Blustein beschrijft verhelderend dat hier ogenschijnlijk tegengestelde doelen in het spel lijken te zijn. De veronderstelling is immers vaak dat na een verzoeningsproces het pijnlijke verleden losgelaten kan worden. De verzoende partners willen nadat er recht is gedaan aan het verleden weer met een schone lei beginnen. Tegelijkertijd kiezen samenlevingen ervoor om bepaalde aspecten van haar verleden ook na een verzoeningsproces blijvend te herdenken.[39]

---

[34] Aleida Assmann en Uwe Frevert, *Geschichtsvergessenheit Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999) 36-37.
[35] Idem, 41.
[36] Idem, 42.
[37] Idem, 72.
[38] Volf, *The End of Memory*, 152-153.
[39] Jeffrey Blustein, *Forgiveness and Remembrance: Remembering Wrongdoing in Personal and Public Life* (New York: Oxford University Press, 2014), 3-4.

Die spanning tussen deze doelen kan verder verduidelijkt worden met een onderscheid tussen uit de Duitse literatuur over herinnering. In de omgang met het verleden kan onderscheid gemaakt worden tussen *Vergangenheitspolitik* en *Geschichtspolitik*. *Vergangenheitspolitik* is een afgebakende vorm van omgang met het verleden die bestaat uit drie stappen: amnesty, integratie en demarcatie. Het is een tijdelijk proces dat erop gericht is om het pijnlijke verleden af te sluiten.[40] *Geschichtspolitik* kan gedefinieerd worden als de interpretaties van de geschiedenis van een gemeenschap met als doel om tot handelen in het heden te komen. Bij *Geschichtspolitik* gaat het om het samenspel tussen verleden, heden en toekomst. Centraal staat niet zozeer wat werkelijk gebeurd is, al speelt dat altijd een belangrijke rol in de discussies. Maar het gaat er uiteindelijk om welk onderdeel van de geschiedenis nu ingezet kan worden om een politiek doel te bereiken.[41] Dit onderscheid kan mijns inziens ook gebruikt worden voor een ethiek van het herdenken. Enerzijds kan ethisch worden nagedacht over herdenken in het kader van een verzoeningsproces en anderzijds kan er ethisch worden nagedacht hoe het verleden herdacht kan worden ten bate van een politiek of moreel doel in het heden of de toekomst. In hoofdstuk 2 zal daarom aan de hand van het werk van Volf nagedacht worden over een ethiek van herinnering van moreel falen in het kader van een verzoeningsproces. In Hoofdstuk 3 zal aan de hand van het werk van Niebuhr nagedacht worden over een ethiek van de herinnering van moreel falen ten bate van een politiek en moreel doel in het heden.

Deze thesis probeert een antwoord te formuleren op de vraag hoe een *christelijke* ethiek van herdenken vruchtbaar gemaakt kan worden voor *nationaal* herdenken. Het nationaal herdenken is in het geval van Nederland immers niet exclusief christelijk, maar levensbeschouwelijk pluraal van aard. Dat houdt in dat het christelijk geloof op nationaal niveau wel een inbreng heeft, maar nooit het levensbeschouwelijke monopolie kan hebben. Onderdeel van de nationale dodenherdenking is bijvoorbeeld dat voorafgaand aan het Wilhelmus een predikant een overdenking houdt die gevolgd wordt door het bidden van het *Onze Vader*.[42] Deze thesis beoogt vanuit theologisch perspectief een bijdrage te leveren aan het nationaal herdenken met christelijke argumenten. Anderzijds wordt gepoogd deze argumenten wel op zo'n manier in het gesprek te brengen dat ze vruchtbaar kunnen zijn voor mensen die de christelijke religie niet aanhangen. Daarbij hanteer ik de theologisch-ethische methode van het 'twee keer denken' zoals Gerrit de Kruijf die heeft ontwikkeld.

De Kruijf voert met een herneming van Augustinus' tweerijkenleer een pleidooi voor de politieke participatie van christenen. Christenen pelgrimeren als vreemdelingen door de wereld op weg naar Gods Koninkrijk. Dit betekent dat zij zich altijd met een zekere reserve

---

[40] Astrid Erll, Ansgar Nünning en Sarah Young ed., *Cultural memory studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (New York: Walter de Gruyter, 2008), 175.
[41] Idem, 175-176.
[42] Nationaal Comité 4 en 5 mei, *Wie en wat herdenken we*. Wie en wat herdenken we? - Nationaal Comité 4 en 5 mei : Nationaal Comité 4 en 5 mei (15-6-2022).

verhouden tot de wereld.[43] Tegelijkertijd reizen zij wel door de wereld en hebben zij er ook belang bij dat het de wereld goed gaat. Daarom zijn zij ook geroepen om met hun niet-gelovige tijdgenoten gezamenlijk de vrede voor de wereld te zoeken.[44] Die vrede is geen vrede in volmaakte zin, maar is in deze gebroken werkelijkheid altijd relatief.[45] Wanneer christenen dan in de politiek participeren doen zij dit vanuit hun particulier christelijke overtuigingen maar niet met het doel om die wereld in het Koninkrijk van God te veranderen.[46] Dit betekent dat zij de levensbeschouwelijke pluraliteit accepteren en respecteren.[47] Hoe kan dan in een levensbeschouwelijk pluraal gesprek de particulier christelijke stem ten gehore gebracht worden?

De Kruijf stelt daarvoor de methode van twee keer denken voor. Daarvoor maakt hij eerst onderscheid tussen een brede en een smalle moraal. De brede moraal is in het geval van de christen het geheel aan eigen geloofsovertuigingen met betrekking tot het goede leven en de smalle moraal is de minimale morele consensus in de samenleving.[48] De Kruijfs methode van twee keer denken houdt in dat een christen een moreel probleem eerst vanuit zijn eigen geloofsveronderstellingen doordenkt en vervolgens zijn visie in het plurale gesprek inbrengt op een wijze die ook voor niet-christenen inzichtelijk en vruchtbaar is. In dit gesprek brengen ook anderen hun visies in en proberen zij samen tot een morele overeenstemming te komen. Het doel van dit gesprek is immers om een zo breed mogelijke smalle moraal te creëren.[49] Bij dit proces is enerzijds noodzakelijk dat gesproken wordt in termen die voor niet-christenen inzichtelijk zijn. Daarnaast is een vorm van compromis vaak onvermijdelijk. Anderzijds hoeft een christen zijn diepste overtuigingen niet tussen haakjes te zetten, al zal hij ze ook niet altijd kunnen realiseren.[50] Een christen kijkt gevormd door zijn eigen ethische traditie naar de wereld. Daarbij vallen hem wellicht zaken op die voor de samenleving waarin hij leeft van belang kunnen zijn. In deze thesis kijk ik als theologisch-ethicus naar het fenomeen van nationaal herdenken en probeer ik te onderbouwen waarom het belangrijk is dat eigen moreel falen daarin een plek krijgt.

1.5 Positionaliteit

Waarom schrijf *ik* deze thesis? Voorafgaand aan mijn theologiestudie heb ik een geschiedenisstudie (BA) in Leiden afgerond. Ik studeerde af op de geschiedenis van de Sovjet-Unie en mijn thesis richtte zich op de identiteitsontwikkeling van Joden in de Oekraïense Sovjetrepubliek na de Grote Vaderlandse Oorlog. Toen kwam ik voor het eerst in aanraking met de vraag naar de verwerking van moreel falen in een samenleving. Het probleem van een

[43] De Kruijf, *Waakzaam en Nuchter*, 175.
[44] Idem, 173-177.
[45] Idem, 185.
[46] Idem, 168-169.
[47] Idem, 96.
[48] Idem, 186.
[49] Idem, 188.
[50] Idem, 206.

totalitaire samenleving is immers dat bijna iedereen vroeg of laat onderdeel gemaakt wordt van het systeem en gedwongen wordt om mee te doen aan de misdaden van dat systeem. Wie is er dan nog dader en wie is er slachtoffer? Wat betekent het voor een samenleving als moreel falen uit het verleden nooit goed is verwerkt? Vanaf het moment dat ik deze vragen voor het eerst tegenkwam in de literatuur ben ik geïnteresseerd geraakt in de thematiek rond de verwerking van moreel falen in een samenleving.

Sinds het uitbreken van de tweede fase van de Russische oorlog op 24 februari jongstleden is deze thematiek voor mij nog pregnanter geworden. De herinnering aan het verleden wordt immers door Rusland als wapen gebruikt om agressie in het heden te legitimeren. Dit fascineert mij als historicus niet alleen in intellectuele zin. Het raakt mij ook persoonlijk. Ik heb Oekraïense familie en hun levens zijn ernstig ontwricht geraakt door de Russische oorlog die door middel van geschiedenisclaims gelegitimeerd wordt. Hoewel de Russische oorlog in Oekraïne in deze thesis in beperkte zin aan de orde komt heeft het mijn persoonlijk motief om de thematiek van goed herinneren te doordenken sterk vergroot. Mijn familiebiografie bestaat echter niet uitsluitend uit slachtoffers. Ik ben namelijk ook de kleinzoon van een dienstplichtige Indiëveteraan. Omdat hij al is overleden kan ik hem niet meer vragen naar zijn herinneringen. In hoeverre hij dader dan wel omstander is geweest in de Indonesische Onafhankelijkheidsoorlog kan ik niet meer achterhalen.

Theologisch-ethisch beweeg ik mij in de gereformeerde traditie waarin ik mij orthodox positioneer. Vanouds heeft de gereformeerde traditie veel aandacht voor de zondigheid van de mens. Daarom heb ik ook een intuïtieve voorkeur voor theologen als Volf en Niebuhr die het probleem van de kracht en de werking van de zonde in hun denken voluit serieus nemen. Mijn antropologische vooronderstelling voor deze thesis was dan ook dat de mens geneigd is tot alle kwaad. Met name van Niebuhr heb ik tijdens het schrijven van deze thesis geleerd dat ieder mens op intermenselijk niveau ook in staat is tot het doen van gerechtigheid en dat dit het samenleven mogelijk maakt.

Hoofdstuk II: Herdenken als stap van bekering op de weg naar verzoening

2.1 Inleiding

'Waar slachtoffers zijn, zijn ook daders en de vraag hoe daders herinnerd moeten worden moet op een eigen manier beantwoord worden,'[51] zo schrijft Miroslav Volf in de inleiding op de tweede druk (2021) van *The End of Memory. Remembering Rightly in a Violent World.* De eerste editie van het boek was primair gericht op de herinnering van slachtoffers. In de tweede editie heeft de vraag naar de herinnering van de daders nadrukkelijker aan de orde gesteld. Hoe helpt een christelijke visie op het goede leven om het hen aangedaan onrecht op de juiste wijze te herinneren? Volf heeft zijn boek hoofdzakelijk geschreven voor christenen en christelijke gemeenschappen. Deze thesis is echter gericht op nationaal herdenken dat in zichzelf niet christelijk van aard is. Evenwel kan de theologie van Volf helpen om ideeën op het spoor te komen die kunnen helpen bij de theologisch-ethische onderbouwing van het belang van het nationaal herdenken van moreel falen voor een plurale samenleving. Deze stap zal in hoofdstuk vier van deze thesis gemaakt worden. In dit hoofdstuk zal geanalyseerd en geëvalueerd worden hoe christenen vanuit hun eigen christelijke vooronderstellingen op de juiste wijze onrecht kunnen herinneren.

Volf ziet in het hart van het christelijk geloof de verplichting om de ander, juist ook als die ander je vijand is, lief te hebben.[52] Volf leidt deze inzet terug tot in de Godsleer wanneer hij erop wijst dat God in Christus zijn vijanden liefheeft. Jezus nodigt ons uit om ditzelfde pad te bewandelen. Wie er niet op gericht is het kwade door het goede te overwinnen verraadt de bron van liefde waaruit hijzelf leeft. Een christen is door de kruisdood van Christus met God verzoend toen hij als zondaar nog een vijand van God was.[53] Voor een christelijke ethiek van de herinnering houdt dit in dat een slachtoffer de dader die hem kwaad heeft aangedaan op een of andere manier probeert lief te hebben wanneer hij hem herdenkt. Volf kwalificeert dat liefhebben als het zoeken naar vergeving en verzoening.[54] Maar wat betekent dit voor de daders van dat onrecht? Hoe moeten zij het onrecht dat zij anderen hebben aangedaan herinneren?

De begrippen daders, slachtoffers en vergeving zijn al gevallen. Miroslav Volf ontwerpt zijn theologische ethiek van de herinnering met als doel een mogelijke verzoening tussen daders en slachtoffers te bewerkstelligen. Het gaat hem erom te verhelderen hoe een mensenleven kan opbloeien door het verhaal en de levende presentie van Christus.[55] Volf stelt als doel voor deze ethiek van de herinnering dat zij bijdraagt aan de vrede en de bloei van

[51] Volf, *The End of Memory*, X.
[52] Idem, 9.
[53] Idem, 17.
[54] Idem, X.
[55] Idem, IX.

gemeenschappen. Zijn ideaal is een gemeenschap die in de onderlinge verhoudingen gekenmerkt wordt door liefde.[56] Nu is de premisse in het betoog van Volf dat de sociale verhoudingen die in het verleden verstoord zijn door geweld, onrecht en bedrog eerst hersteld moeten worden omdat de gemeenschap anders gebouwd is op het onechte fundament van onrecht.[57] Bij dit herstelproces speelt de collectieve publieke herinnering aan onrecht een belangrijke rol. Verzoening kan volgens Volf immers alleen plaatsvinden als het onrecht dat de slachtoffers is aangedaan én het morele falen van de daders waarachtig is herdacht. Met 'waarachtig' wordt bedoeld dat het onrecht uit het verleden in de herinnering recht wordt gedaan.[58] Het herdenken van moreel falen vormt volgens Volf dus een belangrijk onderdeel van het verzoeningsproces.

In dit hoofdstuk zal ik in paragraaf 2.2 analyseren wat volgens Volf vanuit het slachtofferperspectief het belang van het herdenken van moreel falen is. Daarna werk ik in paragraaf 2.3 uit waarom het belangrijk is om het herdenken in het kader van verzoening te plaatsen. In paragraaf 2.4 analyseer ik het belang van het herdenken van moreel falen door daders van onrecht. In paragraaf 2.5 ga ik in op de vraag of moreel falen na een verzoeningsproces nog herdacht moet worden. Hoewel de focus ligt op het herdenken van 'eigen' moreel falen, en ik me dus primair richt op het daderperspectief, is het daarbij ook noodzakelijk het slachtofferperspectief in ogenschouw te nemen. Het nationaal herdenken van moreel falen moet immers niet alleen van belang zijn voor daders, maar ook voor hen die onder de gevolgen van hun daden geleden hebben.[59]

2.2 Herdenken van moreel falen door slachtoffers

Na de Tweede Wereldoorlog is in West-Europa en de Verenigde Staten een nieuwe herdenkingscultuur ontstaan. De aandrijvende kracht voor die herdenkingscultuur was het leed dat de Joodse gemeenschap door de Duitsers is aangedaan. Voortdurend wordt daarin opgeroepen de herinnering aan onrecht levend te houden. Het herinneren van onrecht wordt in zichzelf als goed gewaardeerd. Daarmee is de herinnering volgens Volf een soort modern gebod geworden.[60] Volf plaatst daarbij verschillende kritische kanttekeningen. Allereerst stelt hij de vraag wat het herdenken van onrecht eigenlijk oplevert voor de slachtoffers. Het herinneren van een prettige gebeurtenis zorgt immers voor de herbeleving van de gevoelens die met die gebeurtenis gepaard gingen. Zorgt de herinnering aan onrecht dan eigenlijk niet voor een herbeleving van het leed dat gepaard ging met dat onrecht?[61] Volf merkt daarbij op dat herdenken een bepaald doel moet hebben dat opweegt tegen de pijnlijke herbeleving van het onrecht. Een tweede vraag van Volf is of het wenselijk is dat pijnlijke herinneringen deel zijn van iemands identiteit. Herinneringen dragen immers in belangrijke mate bij aan de

[56] Idem, 233.
[57] Idem, 233.
[58] Volf, *The End of Memory*, 66.
[59] Assmann, 'The Holocaust – a Global Memory?,' 112.
[60] Volf, *The End of Memory*, 19.
[61] Volf, *The End of Memory*, 21-24

vorming van een identiteit. Wat iemand van zichzelf denkt dat hij is of wat anderen van hem denken wordt sterk bepaald door herinneringen aan wat die persoon in het verleden heeft meegemaakt. Dit gaat ook op voor een gemeenschappelijke identiteit. De vraag is dan: In hoeverre is het wenselijk dat de herinnering aan pijnlijk onrecht een belangrijk bestandsdeel vormt van een gemeenschappelijke identiteit?

Volgens Volf is het denkbaar dat herinneringen op verschillende manieren bij kunnen dragen aan het welzijn van personen en gemeenschappen. Ten eerste kan het actief herinneren van kwaad vanuit psychologisch perspectief helend werken mits de herinneringen ingebed zijn in een herstelproces.[62] Ten tweede kan het waarachtig herdenken van onrecht een manier zijn om recht te doen aan de slachtoffers. De waardigheid van het slachtoffer dat beschadigd is door het onrecht wordt dan weer publiekelijk hersteld.[63] Andersom geldt overigens ook dat incomplete of niet-waarheidsgetrouwe herinneringen bijdragen aan het onrecht dat het slachtoffer is aangedaan. Er wordt immers in de herinnering geen recht gedaan aan het slachtoffer, maar het onrecht wordt voortgezet door het leed van het slachtoffer te bagatelliseren dan wel te verzwijgen.[64] Een derde doel van het herdenken van onrecht zou kunnen zijn dat het solidariteit met slachtoffers bewerkstelligt. Het herdenken van onrecht uit het verleden kan mensen bewust maken van onrecht dat in het heden plaatsvindt en motiveren om daartegen te vechten.[65] Een vierde en laatste doel van herdenken van onrecht is dat het voor slachtoffers functioneert als een schild tegen nieuw onrecht. Slachtoffers kunnen om nieuw onrecht te voorkomen een beroep doen op onrecht uit het verleden. De imperatief 'Nooit meer Auschwitz' is een goed voorbeeld van een herinnering die als een schild tegen toekomstig onrecht wordt opgeheven.

Volf compliceert dit argument echter door erop te wijzen dat slachtoffers de herinnering aan onrecht uit het verleden ook kunnen gebruiken om in het heden wraak te nemen. Hij verwijst daarbij naar de manier waarop herinneringen in de Joegoslaviëoorlog werden gebruikt. Juist de herinnering aan onrecht functioneerde daar voor de slachtoffers als motivatie en legitimatie om in het heden geweld te plegen.[66] Een ander voorbeeld is de Duitse herinnering aan de Eerste Wereldoorlog. De Duitsers voelden zich in de afwikkeling daarvan ernstig tekort gedaan. Onder andere deze herinnering legitimeerde voor hen de aanvalsoorlog die zij in 1939-1940 ontketenden. Juist de herinnering aan onrecht kan voor slachtoffers de motivatie zijn om in het heden wraak te nemen. De herinnering aan onrecht kan daarom volgens Volf een schild zijn van de slachtoffers, maar evengoed ook een zwaard waarmee opnieuw onrecht wordt bedreven.[67]

---

[62] Volf, *The End of Memory*, 27-28.
[63] Idem, 28-30.
[64] Idem, 30.
[65] Idem, 30-31.
[66] Idem, 34.
[67] Idem, 33.

Achter dit punt schuilt denk ik ook een antropologische bezorgdheid. De bezorgdheid van Volf is dat in een concrete casus van onrecht soms wel een helder onderscheid bestaat tussen een duidelijke dader en een duidelijk slachtoffer, maar dat gegeven maakt slachtoffers niet per se moreel betere mensen dan hun daders. Slachtoffers zijn net als hun daders in staat tot allerlei kwaad en kunnen juist omdat hen onrecht is aangedaan zelf ook weer daders worden. Daarnaast wijst Volf erop dat er lang niet altijd een helder onderscheid bestaat tussen daders en slachtoffers. Een conflict kan beginnen met een duidelijke agressor en een duidelijk slachtoffer maar naarmate conflicten langer voortduren kan het onderscheid tussen daders en slachtoffers meer fluïde worden.[68] De lijn tussen schuld en onschuld wordt diffuus. Deze observatie kan geïllustreerd worden met twee voorbeelden. De Japanners hebben in de Tweede Wereldoorlog de Verenigde Staten aangevallen door in 1941 Pearl Harbor te bombarderen. Japan was een duidelijke agressor en Amerika was een duidelijk slachtoffer van de Japanse expansiedrift. In 1945 gooide de Verenigde Staten om Japan tot een overgave te dwingen echter twee atoombommen op Hiroshima en Nagasaki. Er valt te discussiëren of dit als een geval van moreel falen van de Amerikanen moet worden beschouwd, maar dat het moreel problematisch is dat hoofdzakelijk Japanse burgers door deze atoomdaad stierven is helder. Een ander voorbeeld zijn de Nederlandse politieagenten die meehielpen om de Joden te deporteren naar de concentratiekampen. Zij waren allereerst slachtoffer van de Duitse bezetting, maar tijdens die bezetting droegen zij ook bij aan de Duitse Jodenvervolging.

Uit het betoog van Volf kan geconcludeerd worden dat het herdenken van slachtoffers op zichzelf nog niet goed is. Het herdenken van slachtoffers kan nieuw onrecht voorkomen, de slachtoffers recht doen, maar ook nieuw onrecht veroorzaken. Herdenken kan recht doen aan slachtoffers, maar kan voor slachtoffers ook de drijfveer vormen om zelf over te gaan tot aanzetten tot geweld en onderdrukking.

2.3 Morele frames voor herdenken met het oog op verzoening

2.3.1 Wat is het doel van herinneren?

Omdat herinneringen an sich nog niet goed zijn, pleit Volf ervoor om te reflecteren op de vraag waartoe een gemeenschap eigenlijk het verleden herinnert. Wat is het doel van een gemeenschappelijke herdenking? Volf wil voorkomen dat herinneringen leiden tot haat en verdeeldheid. Daarom stelt hij voor om te herdenken met het oog op verzoening. Volf fundeert dit doel in het christelijk geloof. God heeft door Christus de wereld met zichzelf verzoend en wanneer wij deelhebben aan deze verzoening moeten wij zelf ook met onze medemens verzoening nastreven.[69] Daarnaast kent Volfs inzet voor herinneren met het oog op verzoening ook een antropologische grondslag. Het eigen moreel falen erkennen is een kwetsbaar proces voor de daders. Zoals in de inleiding aan de hand van observaties van Neiman en Todorov is opgemerkt vinden mensen het vaak erg moeilijk om de eigen bijdrage

[68] Volf, *The End of Memory*, 83-90.
[69] Idem, 92-94.

aan het kwaad te erkennen. Zonder uitzicht op verzoening en vernieuwing kan het herdenken van moreel falen immers snel leiden tot ressentiment van de slachtoffers en angst van de daders voor wraak. Het is daarom voor mensen alleen vruchtbaar en wellicht zelfs alleen mogelijk hun eigen moreel falen te herkennen als er uitzicht is op verzoening en vernieuwing.[70] Omdat herinneringen niet per se bijdragen aan een proces van verzoening en daarom op de juiste wijze gericht moeten worden stelt Volf voor om herinneringen binnen een bepaald moreel frame te plaatsen.[71] Volf put voor deze morele frames uit de christelijke traditie en hij draagt de in de Bijbel beschreven herdenking van de Exodus van Israël uit Egypte en de kruisiging en opstanding van Christus aan.

Volgens Volf kan de herinnering aan de Exodus op bepaalde aspecten bruikbaar zijn voor een christelijke ethiek van de herdenking, al roept deze ook verschillende vragen op.[72] In de herinnering aan de Exodus speelt verzoening van het Joodse volk met het Egyptische volk immers geen rol. Israël wordt bevrijd van haar onderdrukkers, maar daarna vindt er geen verzoening plaats tussen onderdrukkers en verdrukten. Ten tweede waarschuwt Volf voor de dynamiek van onderdrukten die als reactie daarop zelf weer onderdrukkers worden. Dit lijkt nu juist wat er in de Bijbel met goddelijke sanctionering plaatsvindt wanneer Israël Kanaän binnentrekt en het bevel krijgt de plaatselijke bevolking te vernietigen. Ten derde spoort de herinnering aan de Exodus Israël aan om de vijandschap van het volk Amalek in gedachten te houden en wordt deze herinnering gebruikt als motivatie om Amalek als volk in de toekomst uit te roeien.[73] Aangezien de herdenking van de Exodus verschillende moreel problematische kanten met zich meebrengt concludeer ik zelf dat deze tekort schiet om als model bij te dragen aan de onderbouwing van het belang van het nationaal herdenken van moreel falen. In het lijden en sterven van Christus vindt daarentegen uiteindelijk wel een verzoening plaats tussen daders en slachtoffers. Daarnaast is vooral deze herinnering binnen het christelijk geloof paradigmatisch geworden voor het christelijk denken over kwaad en vergeving.[74] Daarom zal geanalyseerd worden of dit model bij kan dragen aan de onderbouwing van het herdenken van eigen moreel falen.

2.3.2 De kruisiging van Christus en het herdenken van moreel falen

Het is goed om op te merken dat Volf in de kruisiging en opstanding van Christus niet alleen een inspirerend verhaal met lessen voor herdenken ziet, maar een gebeurtenis die het verleden, het heden en de toekomst van de wereld ingrijpend heeft veranderd. Aan het kruis verzoent God in Christus de wereld met zichzelf. En die verzoening geldt voor de gehele mensheid. De mensheid wordt in Christus verlost van haar schuldige verleden. Dit betekent dat God in deze huidige wereld vol zonde en dood een begin maakt met een nieuwe door liefde gekenmerkte. Deze nieuwe wereld is in Christus al begonnen, ze is in Christus al een

[70] Volf, *The End of Memory*, 234-237.
[71] Idem, 85-102.
[72] Idem, 106-107.
[73] Idem, 106-110.
[74] Idem, 111.

werkelijkheid ook al heeft ze in deze werkelijkheid nog geen concrete gestalte aangenomen. Aan het eind van de tijd zal ze daarom door God vervolmaakt worden. Wanneer christenen het lijden van Christus herdenken, herdenken zij dus niet alleen de verlossing van hun schuld, maar speelt het perspectief op de toekomst van deze al verloste wereld ook mee.[75] Volf schrijft zijn betoog over herdenken voor christenen en christelijke gemeenschappen die uit deze nieuwe werkelijkheid leven. Zij leven in een werkelijkheid die alreeds verzoend is met God. Zij zijn daarnaast ook geroepen om het voorbeeld van Christus die verzoening nastreefde in hun leven na te volgen. Wanneer zij dat doet geven zij gestalte aan een werkelijkheid die in Christus al bestaat.

Volf wijst er allereerst op dat Christus stierf in solidariteit met allen die lijden. Aan het kruis daalde Christus af in het lijden van de slachtoffers.[76] Die solidariteit houdt niet alleen in dat Christus weet wat lijden is, in de zin dat hij mee-lijdt. Christus heeft niet alleen aan het kruis geleden. Hij is daarna ook uit de dood opgestaan. Dit houdt voor slachtoffers een belofte in. Ook zij zullen net als Christus op een dag opstaan uit de dood. Voor daders is dit in beginsel een gevaarlijk vooruitzicht. De mensen die zij hebben vernederd, onderdrukt en gedood zullen opstaan uit dit onrecht.[77] Wat zal er dan met hen als daders gebeuren? Volf werkt uit dat dood en opstanding van Christus niet alleen effect hebben voor slachtoffers. Christus leed ook juist plaatsvervangend voor hen die slachtoffers hebben gemaakt, voor de daders. Juist hen die vijandig staan tegenover mensen, vijandig tegenover Christus, vijandig tegenover God, verzoent God in Christus aan het kruis met zichzelf.[78] Aan dit gebeuren aan het kruis ontleent Volf de imperatief voor christenen om de vijand lief te hebben. Want Christus neemt het onrecht van de daders op zijn schouders en draagt dit weg. In Christus doet God recht aan de slachtoffers door het onrecht dat hen is aangedaan te dragen en verzoent zichzelf tegelijkertijd met de daders. Voor daders heeft dit tot gevolg dat ook zij worden bevrijd van de schuld die zij op zich hebben geladen door kwaad te doen. Daarmee wordt ook de duistere relatie die tussen slachtoffer én dader bestaat opgeheven. Daders zijn immers door hun onrecht verbonden met slachtoffers, maar de schuld aan dat onrecht is in Christus weggenomen. Dat maakt verzoening tussen daders en slachtoffers en herstel van verhoudingen mogelijk. God sticht in Christus een gemeenschap van mensen die eerst vijandig tegenover Hem en tegenover elkaar stonden maar nu al in Christus met elkaar verzoend zijn.[79] Hoewel deze verzoening volgens Volf in Christus al heeft plaatsgevonden, zal zij werkelijk volkomen gerealiseerd kunnen worden in Gods nog komende nieuwe wereld.[80] Slachtoffers die gedood zijn kunnen immers pas met hun daders verzoend worden wanneer zij opstaan uit de dood. Wat houdt dit gebeuren van kruis en opstanding in voor het herdenken van onrecht in deze wereld waar nog zoveel kwaad aanwezig is?

---

[75] Idem, 112.
[76] Volf, *The End of Memory*, 113.
[77] Ibidem.
[78] Idem, 114-117.
[79] Idem, 119.
[80] Idem, 120.

Voor een christelijke praktijk van herinneren houdt dit volgens Volf in dat zij het herdenken van slachtoffers afstemmen op deze nieuwe in Christus begonnen werkelijkheid. Slachtoffers en hun nabestaanden mogen naast verdriet het hun aangedane onrecht ook met hoop herinneren. Zij zijn niet voor eeuwig gebonden aan hun slachtofferschap, maar zullen daar uit bevrijd worden.[81] Daarnaast speelt de christelijke herinneringspraktijk zich af aan de voet van het kruis. Wanneer een slachtoffer het onrecht herdenkt doet hij dat niet als een rechtvaardig persoon maar als iemand die verzoend is met God. Ook als het slachtoffer in een specifieke casus geen blaam treft staat hij nog wel als schuldig mens voor God. Hij staat daarmee op gelijke voet naast zijn dader. Beiden staan als moreel falende mensen voor een rechtvaardig God en beiden zijn ook door Christus verzoend met God. Dit gegeven genereert een vorm van solidariteit met de dader.[82] Aan de voet van het kruis is er geen hard onderscheid tussen daders en slachtoffers, maar staat ieder mens als dader van kwaad voor God. God behandelt echter iedere dader van kwaad hetzelfde en verleent ieder mens in Christus onvoorwaardelijk zijn genade.[83] De verzoening met God door Christus leert en inspireert christenen ook om nu al op deze aarde onvoorwaardelijk genadig te zijn naar de medemens en verzoening te zoeken met diegenen die hen kwaad hebben aangedaan al zal dat bij de ene vorm van kwaad complexer en moeilijker zijn dan bij de andere.[84]

Eigen aan de theologie van Volf is dat hij het aspect van de gerechtigheid binnen het kader van de verzoening plaatst. De vraag naar gerechtigheid komt volgens Volf uit het wezen van God op. God is rechtvaardig en het is onverdraaglijk voor Hem wanneer de waarheid ingewisseld wordt voor de leugen.[85] Christus vergeeft de zonden van de mensen niet door ze te verdoezelen, maar door zelf alles op zich te nemen en weg te dragen.[86] Gerechtigheid doet er dus toe in de herinnering van moreel falen. Mensen worden verzoend met een God die gerechtigheid serieus neemt. Die gerechtigheid is een eerste stap op de weg naar verzoening tussen dader en slachtoffer. Het eigene aan de gang die Christus daarin maakt is dat hij als onschuldig slachtoffer de zonde van de daders draagt.[87] Volf gaat nog niet zover dat hij slachtoffers diezelfde last oplegt, maar stelt wel op basis hiervan dat gerechtigheid als eerste stap in het proces van verzoening een belangrijke rol blijft spelen. Want moreel falen kan en mag niet verdoezeld, gebagatelliseerd, maar ook niet uitvergroot worden. Voor een christelijke ethiek van het herdenken die gericht is op verzoening betekent dit dat er recht gedaan moet worden aan het verleden. Het is daarom belangrijk om waarachtig weer te geven wat en hoe er door slachtoffers in het verleden is geleden onder het moreel falen van daders.[88] Wanneer het lijden van slachtoffers niet waarachtig herdacht wordt, of wanneer het onrecht

[81] Idem, 114.
[82] Idem, 122-123.
[83] Idem, 111.
[84] Idem, 121.
[85] Idem, 124.
[86] Idem, 121.
[87] Idem, 121.
[88] Idem, 56.

van de daders wordt uitvergroot, wordt hen immers wederom onrecht aangedaan. Werkelijke verzoening tussen twee partijen kan dus niet plaatsvinden wanneer het conflict in werkelijkheid wél en in de herinnering níet is opgehouden. Werkelijke verzoening tussen twee partijen kan alleen plaatsvinden wanneer dat wat in het verleden mis is gegaan tussen beide partijen werkelijk recht is gedaan door de waarachtige herinnering aan het onrecht. De volgende stap van het slachtoffer in het verzoeningsproces zou volgens Volf zijn dat hij afziet van zijn gerechtvaardigde claim op gerechtigheid jegens de dader.[89] Het slachtoffer kan van zijn gerechtvaardigde claim afzien omdat hij in Christus eigenlijk al met zijn dader verzoend is.

Hoewel Volf herhaaldelijk waarschuwt voor de praktijk van *victim blaming* – het slachtoffer krijgt de schuld van het onrecht dat hem is aangedaan – denk ik dat dit risico in Volfs theologische ethiek wel nadrukkelijk aanwezig is. Ik denk dat dat komt omdat Volf op twee gedachten hinkt. Volf legt enerzijds de nadruk op het inzicht dat ieder mens als zondaar schuldig staat in de relatie tot God. Dit inzicht vertaalt hij ook door naar het intermenselijk niveau door dader en slachtoffer naast elkaar aan de voet van het kruis te positioneren. Op basis van die schuld tegenover God kan geen mens zich boven een ander mens verheffen. Beiden zijn immers afhankelijk van dezelfde verzoenende genade van God. Anderzijds wil Volf wel helder onderscheid blijven maken tussen daders en slachtoffers. De eerste stap in het verzoeningsproces is immers dat er recht moet worden gedaan aan wat de slachtoffers zijn overkomen. In een ander boek, *Exclusion and Embrace* (1996) erkent Volf aan de hand van de theologie van Reinhold Niebuhr dat alle mensen zondig zijn *niet* betekent dat iedereen altijd in dezelfde mate schuldig is. Er bestaat in een particuliere situatie van onrecht vaak een ongelijkheid in schuld. De verkrachting van een vrouw is immers een ergere vorm van kwaad dan het uitschelden van een vrouw.[90] Volf erkent dit onderscheid wel, maar wijst er vervolgens ook op dat het slachtoffer solidair moet zijn met de dader omdat ze beiden zondig zijn. Ik denk dat hier toch het risico bestaat dat er een aantal categorieën door elkaar gaan lopen. Inderdaad is ieder mens aan de voet van het kruis een zondaar. Maar ik zou anders dan Volf terughoudend zijn om dit inzicht toe te passen op de omgang met herinneringen aan onrecht. In dat geval is het van belang om het onderscheid in schuld scherp te houden omdat het risico op *victim blaming* te groot is.

De veronderstelling dat er een onderscheid in schuld bestaat is ook voor de toepassing van de aardse gerechtigheid van groot belang. Op basis van dit onderscheid wordt de verkrachter door de rechter veroordeeld en de uitschelder hoogstens corrigerend aangesproken. In Volfs ethiek is de verzoening met God in Christus echter de lens waardoor hij naar herinnering kijkt. Daardoor krijgt de vraag welke rol de aardse gerechtigheid los van de verzoening in Christus speelt weinig aandacht. Daarnaast interpreteert Volf in *The End of Memory* wanneer hij

[89] Idem, 111.
[90] Miroslav *Volf, Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 2e herz. druk 2019), 78.

schrijft over aardse gerechtigheid deze vooral als vergeldende gerechtigheid.[91] Hij spreekt dan bijna altijd in negatieve zin over vergeldende gerechtigheid. Zelfs wanneer de vergelding vanuit juridisch oogpunt legitiem zou zijn.[92] Wanneer vergelding wordt toegepast versterkt dat in zijn optiek vooral de polariteit tussen dader en slachtoffer en staat het de verzoening in de weg.[93] Dat vergelding ook een middel kan zijn om de verhoudingen weer recht te zetten erkent hij wel,[94] maar heeft hij niet in zijn intermenselijke verzoeningsmodel geïntegreerd. Ik denk dat hier een lacune zit in de ethiek van de herinnering van Volf. Hij legt mijns inziens zoveel nadruk op het feit dat ieder mens in Christus alreeds met God en met de medemens verzoend is dat de vraag naar de aardse intermenselijke gerechtigheid nauwelijks een rol speelt in zijn ethiek van de herinnering. Dat God de wereld met zichzelf verzoend heeft door Christus is een christelijke grondovertuiging. De uiteindelijke reikwijdte van die verzoening is echter minder helder. In de christelijke traditie is ook altijd de mogelijkheid opengehouden dat mensen die zich hun leven lang vereenzelvigen met het kwaad niet zullen delen in de eschatologische gemeenschap met God. Voor een ethiek van de herinnering houdt dit in dat het gewicht van de eventuele weigering van daders om zich met hun slachtoffers te verzoenen ten volle serieus genomen kan worden. Anderzijds is wanneer verzoening bereikt wordt er ook daadwerkelijk sprake van een nieuwe relatie en niet een realisering van een relatie die eschatologisch in Christus al bestaat.

Volf beseft dat wat hij beschrijft tamelijk veel eist van individuele christenen. Hij beveelt daarom ook aan om onrecht ook binnen christelijke gemeenschappen te herdenken. Er is een gemeenschap nodig die het verzoeningsproces draagt en ondersteunt. Een gemeenschap waar het verhaal van Christus' lijden en sterven verkondigd én gevierd wordt in Doop en Avondmaal. Juist de viering van de Maaltijd van de Heer waarbij daders en slachtoffers gezamenlijk vieren dat zij in Christus met God en met elkaar verzoend zijn kan een genadige visie op een verleden van onrecht bewerkstelligen.[95] Op de vraag wat dit betekent voor de onderbouwing van een nationale herdenking van moreel falen gaat Volf, zoals hij zelf ook schrijft, niet verder in.[96] Mijns inziens zou een collectieve herinnering van moreel falen in ieder geval gedragen moeten worden door een collectieve herdenking waar gedeelde rituelen en symbolen een rol spelen.

2.4 Herdenken van moreel falen door daders

In dit hoofdstuk is uitgewerkt hoe slachtoffers het moreel falen kunnen herdenken. Dit is voor de beantwoording van mijn deelvraag van belang omdat bij een nationale herdenking soms zowel de slachtoffers als de daders van onrecht aanwezig kunnen zijn. Daarnaast heeft

[91] Volf, *The End of Memory*, 125.
[92] Miroslav Volf, *Onbelast. Geven en vergeven in een genadeloze cultuur.* vert. David de Vos (Franeker: Uitgeverij van Wijnen, 2005), 166-170.
[93] Volf, *The End of Memory*, 111.
[94] Volf, *Onbelast*, 180-181.
[95] Idem, 231-232.
[96] Volf, *The End of Memory,* 232.

Volf overtuigend aangetoond dat de tegenstelling tussen daders en slachtoffers vaak niet zo scherp te trekken is. Volf heeft ook beargumenteerd dat herdenken van moreel falen an sich moreel neutraal is en in potentie potentieel gevaarlijk kan zijn. Daarom moet het herdenken van onrecht een doel hebben, namelijk verzoening tussen daders en slachtoffers. Om het herdenken in het kader van verzoening te plaatsen stelt hij voor om dat verzoeningsproces door de lens van de dood en opstanding van Christus te bekijken. Wat kan hieruit geconcludeerd worden voor het herdenken van moreel falen vanuit het daderperspectief?

Als eerste stap op weg naar verzoening is het volgens Volf voor slachtoffers belangrijk dat recht gedaan wordt aan wat er in het verleden hen aan onrecht is aangedaan. Voor de daders van dit onrecht geldt dat zij onder ogen zien wat zij de ander hebben aangedaan en dit waarheidsgetrouw proberen te herinneren. Dit waarheidsgetrouw herinneren van de eigen daden en het kwalificeren als moreel falen kan gezien worden als een eerste daad van *bekering*.[97] De Ierse theoloog Joseph Liechty heeft opgemerkt dat in het discours van verzoening relatief veel aandacht is voor vergeving, maar relatief weinig aandacht voor bekering.[98] Voor een volwaardig proces van verzoening is de bekering van de daders echter vereist.[99] De daders laten door middel van het herdenken van het eigen onrecht zien dat zij hiervoor verantwoordelijk zijn én dat zij hun eigen handelen moreel veroordelen en zich daarvan distantiëren in het heden.[100] Zij geven daarmee een signaal naar hun slachtoffers dat zij zich bekeerd hebben van hun onrecht. Op die wijze kan de herinnering aan eigen moreel falen functioneren als een schild tegen toekomstig onrecht.

Het besef van moreel falen kan een schild zijn voor de slachtoffers, maar het kan de daders ook stigmatiseren, zeker wanneer het begane kwaad een onderdeel wordt van de identiteit van de dader. De dader heeft niet alleen kwaad aangericht. Hij of de gemeenschap waartoe hij behoort is zelfs een verpersoonlijking van het kwaad. Slachtoffers hebben soms ook de neiging om de slechtheid van hun daders voortdurend te benadrukken of zelfs te vergroten.[101] Deze demonisering van de ander staat dan werkelijke verzoening in de weg. Met iemand die het kwaad zelve is, is het niet mogelijk om gemeenschap te stichten. Er moet daarom een onderscheid gemaakt worden tussen de daad en de dader. Volf wijst erop dat dit precies is wat Christus aan het kruis doet. God haat de zonde, maar Hij heeft de zondaar lief. De daad wordt aan het kruis veroordeeld, maar de dader wordt gered. In de dood van Christus gaat de zondaar ten onder en met Christus staat hij weer op in een nieuw leven. God ziet de dader als een mens die bevrijd moet worden van het kwaad zodat hij goed kan leven.[102] Het onderscheid

---

[97] Idem, 232.
[98] Joseph Liechty, 'Putting Forgiveness in its Place: The Dynamics of Reconciliation,' In: *Explorations in Reconciliation. New Directions in Theology,* red. David Tombs en Joseph Liechty (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006), 59-61.
[99] Idem, 60-61.
[100] Volf, *The End of Memory*, 233.
[101] Idem, 241.
[102] Idem, 241.

tussen daad en dader ligt ten grondslag aan het gebod om de vijanden lief te hebben. De vooronderstelling is immers dat een mens, wat voor kwaad hij ook aanricht, altijd een mens blijft en dat het mogelijk is om met hem een gemeenschap te vormen.[103] Voor het herdenken van moreel falen houdt dit in dat het moreel falen erkend en veroordeeld moet worden, maar dat daarin nog wel een onderscheid moet zijn tussen de daad en dader. De dader die moreel gefaald heeft moet niet gedemoniseerd, maar als mens met mogelijkheden tot gemeenschapsvorming gezien worden.

Omdat de dood en opstanding van Christus volgens Volf verzoening voor alle mensen inhoudt, is ook het moreel falen van de daders vergeven. Wanneer daders hun eigen wandaden herinneren mogen ze dat doen in de wetenschap dat zij al met God verzoend zijn. Dit betekent dat mensen zichzelf niet meer hoeven te rechtvaardigen door de herinnering aan hun eigen wandaden te onderdrukken of te verdoezelen want zij zijn al door God gerechtvaardigd. Het betekent ook dat de eigen wandaden zonder vrees onder ogen gezien kunnen worden. Zij zijn geen gevangenen van het kwaad dat zij in het verleden hebben aangericht. Het zijn immers daden die door God al zijn vergeven. Wel maakt dit besef wanneer het diep doorleefd wordt mensen nederig. Zij hebben hun verzoening niet aan zichzelf te danken maar aan een ruimhartige God die voor hen in Christus slachtoffer wilde zijn door hun schuld te dragen. Daarnaast hebben zij door de opstanding van Christus een nieuw leven gekregen waardoor zij in staat gesteld worden om anders te leven. Zij kunnen eigen onrecht erkennen en zich op nieuwe wijze inzetten om de gevolgen van dat onrecht recht te zetten en nieuw moreel falen te voorkomen. Volf gaat op dit punt vanuit theologisch-ethisch perspectief in op een van de vragen die aan deze thesis ten grondslag liggen. Waarom is het voor individuele daders en gemeenschappen zo moeilijk om te erkennen dat ze moreel gefaald hebben? Volf zou dan als antwoord geven: Zij willen graag zichzelf rechtvaardigen en willen niet beseffen dat ze al in Christus met God en met hun naaste verzoend zijn.[104] Ik denk dat Volf hier raak opmerkt dat herdenken van moreel falen alleen mogelijk is als er uitzicht is op verzoening. Anderzijds is voor verzoening ook noodzakelijk dat het moreel falen waarachtig herdacht wordt.[105] Tegelijkertijd laat Volf hier ook een aantal vragen open. Wat als slachtoffers zo vervuld zijn van wraakzucht dat zij zich niet met hun daders willen verzoenen? Margalit merkt daarbij op dat vergeving van schuld in zichzelf een vrije gift is, voortkomend uit een verandering in het innerlijk en daarom niet afgedwongen kan worden. Een individu kan er innerlijk voor kiezen om iemand te vergeven maar een politicus die handelt namens een collectief aan individuen kan dat niet doen.[106] Volf schrijft voor christenen en hij kan zich daarbij beroepen op het gebod 'heb uw vijanden lief' om de inzet voor verzoening te onderbouwen. Dat is in een nationale en plurale gemeenschap echter niet mogelijk.

---

[103] Volf, *Exclusion and Embrace*, 80-81.
[104] Volf, *The End of Memory*, 242.
[105] Idem, 233.
[106] Margalit, *The Ethics of Memory*, 203-206.

Daarnaast stelt Volf dat het voor mensen moeilijk is om hun moreel falen waarachtig te erkennen. Wat als daders daarom niet open staan voor een verzoeningsproces met hun slachtoffers? Wat als slechts een deel van de daders open staat voor verzoening met hun slachtoffers? De Indiase theoloog Boopalan heeft opgemerkt dat Volf weinig oog heeft voor het systemische karakter dat onrecht kan aannemen. Vanuit zijn ervaringen als paria binnen het Indiase kastesysteem wijst hij erop dat het onrecht verweven kan raken met de structuren van de samenleving. Daardoor blijft, zelfs wanneer een deel van de daders zich bekeert, het onrecht en de gevolgen daarvan bestaan. Volf zou zich volgens Boopalan te veel richten op een moreel falen dat al in het verleden beëindigd is.[107]

Ook moet opgemerkt worden dat wanneer een onrechtvaardig systeem gewijzigd wordt, dit nog niet betekent dat de cultuur die door dit systeem gevormd is, verandert. De Zuid-Afrikaanse apartheid is als systeem wel veranderd, maar de racistische cultuur die daaraan ten grondslag ligt en er door gevormd is, bestaat nog steeds. De filosoof en theoloog David Crocker heeft daarom opgemerkt dat voor veel samenlevingen in deze wereld een volkomen verzoening niet altijd mogelijk is. Het hoogst haalbare lijkt dan te zijn dat daders en slachtoffers op een niet-gewelddadige wijze met elkaar samenleven.[108] Zelf voert hij daarom een pleidooi voor een verzoeningsproces waarbij het einddoel is dat daders en slachtoffers elkaar minimaal als burgers van dezelfde democratische gemeenschap respecteren.[109] Het doel van dit verzoeningsproces is geen volledige verzoening maar wel dat daders zich bekeren van hun onrecht en dat bij slachtoffers de wraakwensen niet domineren.[110] Het ergste gif moet uit de onderlinge verhoudingen. Om dat proces te kanaliseren is het wel noodzakelijk dat in het herdenken zoveel als mogelijk recht gedaan wordt aan het onrecht dat in het verleden geschied is. Het is daarbij vrijwel onvermijdelijk dat de inhoud van de herinnering op nationaal niveau altijd onderwerp van debat blijft. In die zin blijft de these van Volf staan dat waarachtig herinneren van moreel falen de eerste noodzakelijke schrede op weg naar verzoening of vreedzame co-existentie is.

2.5 Herdenken van moreel falen na het verzoeningsproces?

2.5.1 Herdenken of vergeten?

In zijn boek *The End of Memory* werpt Volf de vraag op of het ná het verzoeningsproces goed is om het moreel falen van de daders blijvend te herinneren.[111] Hij voert bij wijze van 'gedachte-experiment' een pleidooi voor het vergeten van aangedaan onrecht.[112] Zijn belangrijkste argument daarvoor is dat zolang onrecht herinnerd wordt, slachtoffers en daders

[107] Sunder John Boopalan, *Memory, Grief and Agency. A Political Theological Account of Wrongs and Rites* (Nashville: Palgrave Macmillan, 2017), 124-125.
[108] David Crocker, 'Punishment, Reconciliation and Democratic Liberation,' In: *Taking Wrongs Seriously. Apologies and Reconciliation*, Elazar Barkan en Alexander Karn red., (Stanford: Stanford University Press 2006), 60-61.
[109] Idem, 61.
[110] Margalit, *The Ethics of Memory*, 204.
[111] Volf, *The End of Memory*, 131-132.
[112] Idem, 142.

niet werkelijk vrij zijn van het onrecht. Het onrecht dat hen is aangedaan of dat zij hebben gedaan blijft door de herinnering een onderdeel van wie zij zijn. Zij blijven getekend door het kwaad dat hen is aangedaan.[113] Daardoor blijft de polariteit tussen dader en slachtoffer bestaan. Mensen die wandaden hebben begaan blijven daders en mensen die onrecht hebben ondergaan blijven slachtoffers. Wanneer er echter verzoening plaatsvindt en daaropvolgend een nieuw begin wordt gemaakt tussen de vroegere daders en slachtoffers hoort daar volgens Volf ook bij dat het moreel falen uit het verleden niet meer actief herinnerd wordt. Dit moreel falen houdt immers de polariteit tussen daders en slachtoffers in stand. In een uiterst genuanceerd en fijnzinnig betoog laat Volf zien dat in individuele gevallen het vergeten in de zin van 'het loslaten van herinneringen' heilzaam kan zijn en ook mogelijk is.[114] Het vergeten is weliswaar geen doel van het verzoeningsproces maar kan wel een acceptabele en mogelijke uitkomst zijn.[115]

Volf fundeert zijn 'ethiek van het vergeten van herinneringen' in twee theologische grondlijnen. Ten eerste wist God door de verzoening aan het kruis het onrecht van de mens uit zijn herinnering. Hij geeft daarentegen een christen een nieuwe identiteit die niet meer bepaald wordt door zijn verleden maar die bepaald wordt door het gegeven dat hij nu in Christus bij God hoort.[116] Ten tweede stelt Volf dat in de komende wereld van God die gekenmerkt wordt door liefde en vreugde in God het niet goed denkbaar is dat de herinnering aan kwaad nog bestaat. De herinnering aan het kwaad zou immers de volmaakte goedheid van die wereld verstoren.[117] Volf staat vanwege deze twee theologische grondlijnen kritisch tegenover de gedachte dat mensen altijd alles moeten herinneren. Tegelijkertijd beseft Volf ook dat christenen nog op deze door onrecht en geweld geteisterde aarde leven en dat het vergeten van onrecht in veel gevallen daarom niet mogelijk is. Ook zijn in deze wereld daders vaak niet tot verzoening geneigd en hebben er baat bij om hun misdaden zo snel mogelijk te vergeten. Door het onrecht niet te herdenken wordt voor de daders mogelijkheid geschapen dat zij ongestraft weg komen en daardoor ook opnieuw misdaden kunnen begaan.[118] Juist daarom is het vanuit het slachtofferperspectief nodig om onrecht te blijven herdenken om zo een schild tegen toekomstig onrecht op te heffen. De mogelijkheid tot het vergeten van het kwaad dat mensen is aangedaan is hoofzakelijk een onderdeel van de inhoud van de eschatologische hoop.[119]

2.5.2 Een oudtestamentisch tegoed?

De Indonesische theoloog Binsar Pakpahan heeft als reactie op de notie van 'vergeten' in de theologie van Volf een waardevolle nuance geleverd. Hij wijst erop dat wanneer in het Oude

[113] Idem, 143.
[114] Idem, 145-214.
[115] Idem, 274.
[116] Idem, 192-201.
[117] Idem, 148-151.
[118] Idem, 276.
[119] Idem, 246.

Testament God de zonden van Israël vergeeft God ze daarna inderdaad niet meer herinnert. Maar tegelijkertijd blijft Israël haar morele falen daarna wél herdenken.[120] Pakpahan werkt deze nuance bij de theorie van Volf niet verder uit. Mijn vraag daarbij is of Pakpahan wellicht niet een oudtestamentisch tegoed aanwijst dat voor het nationaal herdenken vruchtbaar gemaakt kan worden. Want om een stap verder te gaan: is de Bijbel, en dan met name het Oude Testament, immers niet zelf een herdenkingsmonument is van Israëls voortdurende morele falen en Gods blijvende trouw? Zoals de Joodse historicus Yerushalmi ook al opmerkte lijkt het erop dat veel van de Bijbelse verhalen in het Oude Testament geschreven zijn om de hoogmoed van Israël te verminderen.[121] De Franse filosoof Pascal schrijft in zijn Gedachten daarover dat de Joden met liefde en trouw een boek doorgeven waarin zijzelf voortdurend getuigen van hun eigen moreel falen.[122] In dit boek, de Thora, staat immers beschreven dat Mozes zegt dat dat zij tegenover God hun hele leven ondankbaar zijn geweest en dat dit in de toekomst niet zal verminderen. Evenwel bewaart het volk Israël dit boek als een heilig boek in de heiligste plaats in de ark van het verbond als een getuige van en tegen het eigen moreel falen.[123] Door de lezing en herlezing van deze geschiedenissen oefent Israël een vorm van nationale zelfkritiek uit. De Amerikaanse theoloog Niebuhr heeft geschreven over het nut en noodzaak van nationale zelfkritiek ten bate van het welzijn van de gemeenschap. In het volgende hoofdstuk zal daarom aan de hand van het gedachtegoed van Niebuhr onderzocht worden hoe de herinnering als getuige van het eigen moreel falen vruchtbaar kan zijn voor een nationale gemeenschap.

2.6 Conclusie

Miroslav Volf levert met *The End of Memory* een aantal belangrijke bouwstenen voor de onderbouwing van het nationaal herdenken van moreel falen. Allereerst toont hij overtuigend aan dat het belangrijk is om bij het herdenken van onrecht een bepaald doel te formuleren. Volf zelf plaatst het herdenken als middel binnen het kader van verzoening met als doel om uiteindelijk bij te dragen aan een gemeenschap waarin de onderlinge verhoudingen gekenmerkt worden door liefde.

Volf ontleent het kader voor een ethiek van herdenken aan de kruisiging en opstanding van Christus. Daarin wordt ten eerste recht gedaan aan het kwaad dat mensen is aangedaan. De herdenking van moreel falen is dan een eerste stap in het proces van verzoening. Het verleden moet recht gedaan worden voordat de verstoorde verhouding tussen dader en slachtoffer hersteld kan worden. Dit houdt in dat het moreel falen van de dader niet verzwegen of gebagatelliseerd mag worden. Wat er in het verleden aan onrecht is geschied moet waarachtig herinnerd worden. Voor daders van onrecht is dit herdenken van eigen moreel falen een daad

[120] Pakpahan, *God Remembers*, 159-160.
[121] Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish history and Jewish memory* (Washington: University of Washington Press, 1982), 11.
[122] Blaise Pascal, *Gedachten.* Vert. J.A.C. Lenders en F. de Graaf (Boom uitgevers: Amsterdam, 2001), 200.
[123] Ibidem.

van bekering. Naar de slachtoffers wordt daarmee het signaal gegeven dat het kwaad dat hen toen is aangedaan in het heden en in de toekomst niet meer herhaald zal worden. Op deze wijze kan de herinnering aan moreel falen een beschermend schild zijn waar de slachtoffers achter kunnen schuilen. Tegelijkertijd wil Volf met herdenken toewerken naar een gemeenschap waarin dader en slachtoffer verzoend zijn, een gemeenschap waarin de polariteit tussen dader en slachtoffer niet meer bestaat. Daarvoor is van de kant van de slachtoffers vergeving nodig.

In de kruisiging van Christus maakt God een scheiding tussen de dader en het slachtoffer. Christus heeft de mens lief, maar Hij haat de zonde. God veroordeelt in Christus de zonde, maar Hij verzoent in Christus de mens met zichzelf. Volf ontleent hieraan het idee om ook in het herdenken de dader en de daad van elkaar te scheiden. De opbrengst hiervan is dat recht gedaan kan worden aan het kwaad dat is geschied. Daarnaast wordt de dader als mens met mogelijkheden tot het goede gezien, een mens met wie het mogelijk is om een gemeenschap te vormen. Omdat Volf zich vooral richt op het verzoeningsproces heeft hij minder aandacht voor de vraag naar het belang van het herdenken van moreel falen ná een verzoeningsproces. Hij laat zien dat het in bepaalde gevallen heilzaam kan zijn als onrecht vergeten wordt. Maar hij gaat niet in op de vraag naar het belang van het blijvend herdenken van moreel falen. Tevens is Volf in de uitwerking van de ethiek van het herdenken vooral gericht op een kerkelijke context. Daarom zal in een volgend hoofdstuk geanalyseerd worden of in Niebuhrs politieke theologie bouwstenen te vinden zijn voor de onderbouwing van het belang van nationaal herdenken van moreel falen.

Hoofdstuk III: Gisteren ik, morgen gij

3.1 Inleiding

Reinhold Niebuhr heeft anders dan Volf geen ethiek van het herdenken geschreven. Hij heeft in talloze publicaties echter wel nagedacht hoe een christelijk geïnspireerde visie op de mens kan bijdragen aan de bloei van gemeenschappen.[124] Wellicht kan zijn denken een breder kader bieden waarmee het belang van het herdenken van moreel falen als onderdeel van de politieke omgang met het verleden onderbouwd kan worden. Zoals al in de inleiding aan de hand van de analyses van Susan Neiman en Tzvetan Todorov is opgemerkt, vinden mensen en gemeenschappen het lastig om te erkennen dat zijzelf of de groep tot wie zij behoren in het verleden moreel gefaald hebben. Nu is het interessant dat Niebuhr zijn denken heeft ontwikkeld vanuit de basisgedachte dat mensen geneigd zijn om het kwaad in anderen en vooral ook in henzelf liever te bagatelliseren en te ontkennen dan te erkennen en er in hun handelen rekening mee te houden.[125] De erkenning dat mensen gemakkelijk in staat zijn tot moreel falen is volgens Niebuhr echter juist essentieel voor het functioneren van een samenleving.[126] Die erkenning maakt het immers mogelijk om op de mogelijkheid van het kwaad te anticiperen. Omdat hij claimt dat zijn gedachtegoed past bij de werkelijkheid waarin we leven en dan in het bijzonder de aard van de mens, is zijn visie bekend komen te staan als het *christelijk realisme*.[127] In dit hoofdstuk wordt geanalyseerd welke rol eigen moreel falen speelt binnen zijn theologische antropologie. Het zal blijken dat hij uit zijn theologische antropologie een sociale ethiek afleidt.[128] Het verband tussen zijn antropologie en sociale ethiek zal geanalyseerd worden op haar bruikbaarheid voor de politieke praktijk van een gemeenschap. In het derde deel van dit hoofdstuk zal afgetast worden of hier mogelijk bouwstenen liggen voor een ethiek van het *blijvend* herdenken van moreel falen.

3.2 Niebuhrs antropologie in relatie tot moreel falen

3.2.1 Erfzondeleer

Niebuhr claimt dat het vele kwaad in de geschiedenis alleen verklaard kan worden als verondersteld wordt dat mensen geneigd zijn tot het doen van kwaad.[129] Er moet iets in de mens zitten wat ervoor zorgt dat hij telkens weer vervalt tot kwade daden. Hij baseert deze veronderstelling op zijn interpretatie van de erfzondeleer zoals die in de christelijke traditie door Augustinus is ontwikkeld.[130] Niebuhr beschouwt de zondeval als een mythe die een diepe

---

[124] Tina Bellmann, *Zwischen Liebesideal und Realismus. Theologische Anthropologie als soziale Ressource bei Reinhold Niebuhr* (Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2018), 407.
[125] Richard Crouter, *Reinhold Niebuhr : On Politics, Religion, and Christian Faith* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 48.
[126] Idem, 41.
[127] Bellmann, *Zwischen Liebesideal und Realismus*, 409.
[128] Idem, 414-415.
[129] Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. Vol. 1, Human Nature : a Christian Interpretation* (Louisville: Westminister Press, 1996, oorspronkelijk gepubliceerd in 1941), 32.
[130] Daniel Morris, *Virtue and Irony in American Democracy: Revisiting Dewey and Niebuhr* (Lanham: Lexingon Books, 2015), 106.

waarheid over het menszijn onthult.[131] Een mens was zondeloos en is op een gegeven moment gevallen in zonde. Uit die val kan hij zichzelf niet zelfstandig oprichten.[132] De zonde van de mens komt volgens Niebuhr voort uit een defect in de wil van de mens. Omdat het bestaan van de wil vrijheid en dus ook verantwoordelijkheid van de mens veronderstelt kan het kwaad niet alleen uit de natuur ontstaan. Tegelijkertijd is het kwaad echter ook niet een product van uitsluitend de wil. Waar het kwaad dan precies vandaan komt laat Niebuhr in het midden. Hij constateert in ieder geval dat de mens zoals hij die in de wereld aantreft niet anders kan dan willen zondigen. Tegelijkertijd blijft de mens wel verantwoordelijk voor het kwaad dat hij aanricht. Hij heeft immers daarvoor gekozen.[133] Niebuhr concludeert dat ieder mens van nature geneigd is tot het kwaad, hoewel het kwaad van origine niet tot zijn natuur behoort. Die neiging tot het kwaad is *natuurlijk* in de zin dat het universeel bij elk mens voorkomt.[134] Omdat Niebuhr de zondeval ziet als een mythe die iets onthult over het menszijn kan hij deze ook gemakkelijk verbinden met de algemeen menselijke ervaring van het kwaad. Niebuhr ziet de realiteit van de leer van de erfzonde overal om zich heen en veronderstelt dat deze ervaring ook universeel is, al zal niet iedereen deze ervaring willen inzien.[135]

De Amerikaanse theoloog Hauerwas heeft Niebuhr vanwege zijn nadruk op de ervaring als bron voor theologie bekritiseerd.[136] Hij stelt dat theologie altijd moet inzetten bij de openbaring. De veronderstelling daaronder is dat openbaring vaak haaks staat op de ervaring.[137] Niebuhr ziet openbaring, hij spreekt zelf vaak van Bijbels geloof, als compatibel met de menselijke ervaring. In het Bijbels geloof wordt een dieptepeiling gedaan in die menselijk ervaring die zonder die openbaring niet bereikt had kunnen worden. De universeel menselijke ervaring van erfzonde wordt in al haar diepte onthuld en verwoord.[138] Op het punt van de combinatie van de ervaring én openbaring van de werkelijkheid van erfzonde denk ik dat Niebuhr hier een vruchtbaar punt maakt voor deze thesis. In deze thesis wordt immers getracht een theologisch-ethisch perspectief in te brengen als verdieping van de algemeen toegankelijke ervaring van het moreel falen.

3.2.2 Hoogmoed

Wat bedoelt Niebuhr precies met die geneigdheid tot het kwaad? Wat is dan het defect in de wil van de mens? In *The Nature and Destiny of Man. Human Nature: A Christian Interpretation* gaat hij dieper op die vragen in. Volgens Niebuhr definieert de Bijbel zonde zowel in religieuze als in morele zin als hoogmoed. De religieuze dimensie van zonde als hoogmoed is de

---

[131] Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Seabury Press, 1936), 55.
[132] Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 297.
[133] Morris, *Virtue and Irony in American Democracy*, 95.
[134] Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 271-274.
[135] Morris, *Virtue and Irony in American Democracy*, 86-88.
[136] Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology. Being the Gifford Lectures Deliverd at the University of St. Andrews in 2001* (Grand Rapids: Brazos Press, 2001), 117-124.
[137] Idem.
[138] Morris, *Virtue and Irony in American Democracy*, 87-88.

menselijke rebellie tegen God. De mens wil niet dat God God is, maar wil zelf God zijn.[139] Een mens neemt geen genoegen met de beperkingen die het menszijn eigen zijn, maar wil die overstijgen en doet daarmee een claim op de positie die alleen aan God toekomt.[140] De morele en sociale dimensie van de zonde bestaat daaruit dat zij ook invloed uitoefent op de verhouding tot de medemens. De mens zet zichzelf in het centrum van het bestaan, is daarin vooral gericht op zijn eigenbelang en houdt daardoor geen of onvoldoende rekening met het bestaan van anderen. In de praktijk resulteert dit er vaak in dat het bestaan van de ander geen recht wordt gedaan. De concrete uitingsvorm van hoogmoed is egocentrisme.[141] In deze thesis zal vanwege het nationaal herdenken als onderwerp, tenzij anders aangegeven, de focus liggen op de sociale dimensie van de hoogmoed.

Niebuhr maakt onderscheid in drie verschillende vormen van hoogmoed die in de praktijk nooit geheel van elkaar te onderscheiden zijn. Deze vormen van hoogmoed komen alle drie voort uit het gegeven dat een mens de grens tussen mens en God overschrijdt en een positie inneemt die alleen God kan innemen. De eerste vorm is de hoogmoed van de macht. De hoogmoed van de macht bestaat daarin dat het zelf, het *ego* zoals Niebuhr dat noemt, de kwetsbaarheid en de eindigheid die eigen is aan menselijk leven ontkent en in plaats daarvan zichzelf beschouwt als de meester van het eigen leven.[142] Deze vorm van hoogmoed komt vaak voor bij personen en groepen die zich in sociaal opzicht al zeker wanen. In de Bijbelse profetie wordt dit zich zeker wanen voortdurend bekritiseerd omdat de veronderstelling van deze trots is dat de mens en de samenleving onafhankelijk van God kunnen functioneren. In Jesaja 28 wordt bijvoorbeeld de trots van het volk Efraïm aan de kaak gesteld en vervolgens klinkt het visioen dat op de dag van de Heer de macht van Efraïm gebroken worden. Efraïm dacht zelf sterk en machtig te zijn en daarom anderen te kunnen onderdrukken maar God zelf zal komen en Hijzelf zal de eer krijgen die Hij rechtmatig bezit.[143] De hoogmoed van de macht komt echter ook voor bij hen die in de samenleving over weinig macht beschikken. De hoogmoed uit zich dan daarin dat mensen en groepen zichzelf meer macht toekennen dan ze eigenlijk bezitten.[144] Praktisch uit deze hoogmoed zich bijvoorbeeld in hebzucht. Tegen Niebuhrs antropologie met zijn nadruk op de sociale dimensie van hoogmoed is van verschillende kanten ingebracht dat Niebuhr zich vooral richt op hen die over macht beschikken. Niebuhr zou in zijn antropologie minder aandacht hebben voor hen die slachtoffer worden van deze sociale hoogmoed.[145] Omdat in deze thesis het daderperspectief centraal staat maakt dat Niebuhr mijns inziens juist tot een vruchtbare bron.

---

[139] Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 209.
[140] Idem, 215.
[141] Idem, 209.
[142] Idem, 217.
[143] Idem, 220.
[144] Idem, 220-221.
[145] Bellmann, *Zwischen Liebesideal und Realismus*, 411-412.

De tweede vorm van hoogmoed is de intellectuele trots: de gedachte dat de kennis die iemand bezit het ultieme en absolute perspectief op de werkelijkheid is.[146] Daarmee wordt de kennis die iemand of een gemeenschap bezit overschat. In de inschatting wordt niet verdisconteerd dat alle menselijk kennen in deze wereld beperkt is. In plaats daarvan wordt in de intellectuele hoogmoed verondersteld dat een mens een perspectief kan innemen dat boven de geschiedenis uitstijgt; met andere woorden het perspectief van God zelf. Daarmee wordt de medemens met een ander perspectief gemakkelijk onrecht aangedaan omdat zijn kennis er niet meer toe doet.[147]

De derde en laatste vorm van hoogmoed waarin de trots van de macht en het intellect in samenkomen is de morele hoogmoed. De morele hoogmoed bestaat uit de gedachte dat een persoon of een groep in zichzelf goed is. Dit komt voort uit een zelfbevestigend en circulair proces van zelfrechtvaardiging. Een mens wil zichzelf rechtvaardigen en daarom denkt hij over zichzelf op basis van de morele normen die hij zichzelf stelt en waaraan hij kan voldoen. De morele hoogmoed komt ten diepste voort uit het gegeven dat een mens niet naar zichzelf en naar God wil toegeven dat hij zondaar is. Daarom beschouwt hij zichzelf als onaantastbaar goed. Moreel falen waardoor die goedheid betwist wordt, wordt daarom gebagatelliseerd of ontkend.[148] De goedheid die een mens zichzelf toekent is echter een goedheid die alleen aan God valt toe te schrijven. Een tweede variant die uit deze morele hoogmoed voortkomt is dat dit goed wordt verheven tot een goed voor allen. Iedereen die niet aan die morele standaarden voldoet wordt vervolgens veroordeeld.[149] Morele hoogmoed leidt dus met betrekking tot het zelf, tot zelfrechtvaardiging en met betrekking tot de ander, tot morele veroordeling.

In deze drie vormen van hoogmoed speelt bedrog een belangrijke rol.[150] Een mens heeft zichzelf buitensporig lief en moet die liefde met leugens onderbouwen om de werkelijkheid te verhullen.[151] Allereerst moet hij zichzelf bedriegen met de gedachte dat hij daadwerkelijk over die macht, kennis en goedheid beschikt. Daarnaast moet hij anderen daar ook nog van overtuigen. Dit bedrog is niet de oorzaak van de trots maar eerder het gevolg daarvan. De mens wil meer zijn dan hij eigenlijk is en om die imaginaire werkelijkheid in stand te houden moet hij zichzelf en anderen bedriegen. Ten tweede moet de mens zichzelf bedriegen wanneer hij kwaad doet. Want hij doet meestal geen kwaad om het kwaad, maar om iets goeds te bereiken. Hij moet om het kwade te doen eerst zijn eigen geweten met bedrog in slaap sussen.[152] Neiman schrijft dat zelfs zij die zeggen in de erfzonde te geloven, grote moeite

[146] Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 224.
[147] Idem, 227.
[148] Idem, 229-230.
[149] Idem, 229.
[150] Idem, 233.
[151] Idem, 232.
[152] Idem.

hebben met het erkennen van het morele falen van henzelf of de groep tot wie zij behoren.[153] Vanuit het perspectief van de erfzondeleer zoals Niebuhr die ontwikkelt hoeft dat niet te verbazen. Ook christenen delen in de erfzonde en zijn geneigd om hun eigen morele hoogmoed met bedrog te onderbouwen.

3.2.3 Collectieve hoogmoed

Als het gaat om de hoogmoed van de mens maakt Niebuhr een belangrijk onderscheid tussen de hoogmoed van individuen en de hoogmoed van gemeenschappen. Strikt genomen komt de hoogmoed van gemeenschappen voort uit de hoogmoed van individuen maar omdat de groepsdynamiek invloed heeft op de vorm die hoogmoed aanneemt is deze onderscheiding relevant.[154] De these van Niebuhr is dat de menselijke hoogmoed ook tot uiting komt in gemeenschappen en dat naarmate de groep groter wordt ook de hoogmoed toeneemt.[155] De gemeenschap beschikt immers over meer middelen en geeft de persoon daardoor de mogelijkheid om doelen na te streven die als individu buiten zijn bereik liggen.[156] De gemeenschap heeft vervolgens ook de inherente eigenschap om het belang van het individu ondergeschikt te maken aan het groepsbelang. Wanneer dan hoogmoedige idealen van macht, kennis en of morele superioriteit op de gemeenschap geprojecteerd worden gaat dat in de uitvoering daarvan vaak ten koste van individuen en andere gemeenschappen die dat groepsbelang in de weg zitten.[157] Volgens Niebuhr kan met name in een natiestaat de gemeenschappelijke hoogmoed een hoge vlucht nemen. Een natiestaat beschikt immers over een uitgebreid regeringsapparaat en een collectieve verbeelding die gebruikt kunnen worden om van de hoogmoed een gemeenschappelijk project te maken.[158]

3.3 Antropologie en sociale ethiek

Hoewel Niebuhr in zijn geschriften keer op keer wijst op de persistente hoogmoedige houding van de mens en de kwade gevolgen daarvan stelt hij ook dat de mens tot op zekere hoogte nog steeds in staat is tot goed handelen. De morele verdorvenheid van de mens heeft niet helemaal het goede dat God de Schepper in de mens heeft gelegd kunnen vernietigen.[159] Omdat het goede in de mens niet geheel vernietigd is kan een mens ook weten dat hij kwaad doet. Dit besef maakt hem volgens Niebuhr ook verantwoordelijk om het goede na te streven al zal hij dat goede nooit helemaal bereiken.[160] De mens is dus geneigd tot het kwaad en tegelijkertijd heeft hij de mogelijkheid en de verantwoordelijkheid om jegens zijn medemens het goede te doen.

---

[153] Neiman, *Learning from the Germans*, 23.
[154] Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 238.
[155] Morris, *Virtue and Irony in American Democracy*, 95.
[156] Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 242.
[157] Idem, 237.
[158] Idem, 239.
[159] Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 297.
[160] Idem, 302.

Wat is dan volgens Niebuhr het ultieme goede om te doen? Dat is voor hem de liefdesethiek van Jezus zoals hij die in met name de Bergrede verwoordt. Waar *kwaad* hoogmoed in de zin van buitensporige zelfliefde is, is *goed* liefde voor de ander.[161] Niebuhr merkt daarbij echter wel op dat de sociale ethiek van Jezus een idealistische ethiek is. Jezus is niet bezig met de sociale consequenties van zijn geboden en daarom is zijn ethiek vaak niet direct toepasbaar in deze wereld.[162] Niebuhr gaat daarom ook niet heel concreet in op de liefdesethiek van Jezus. Tegelijkertijd blijft deze ethiek volgens Niebuhr wel relevant voor het politiek handelen. Jezus verwoordde voor de politiek een niet-realistisch ideaal, maar dit ideaal vormt wel de motivatie voor de inzet voor een zo harmonieus mogelijke wereld gekenmerkt door vrede, gelijkheid en gerechtigheid.[163] Daarnaast geeft uitzicht op het ideaal hoop in tijden wanneer het kwaad op deze wereld lijkt te regeren. Mensen kunnen met hun onvolmaakt handelen het Koninkrijk Gods niet stichten. Maar God zelf kan en zal uiteindelijke een volmaakte vrede en gerechtigheid tot stand brengen.

Wat is dan de taak van de mens op deze wereld tot het Koninkrijk van God gekomen is? Ten eerste moet hij de chaos en de anarchie die in de wereld bestaat en telkens opnieuw de kop opsteekt zodanig proberen te beheersen dat er een orde ontstaat die gekenmerkt wordt door een enigszins leefbare mate van vrede en gerechtigheid. Deze vrede en gerechtigheid zullen nooit compleet zijn vanwege de hardnekkige aanwezigheid van de zonde in deze wereld. Perfecte vrede en gerechtigheid zijn nu nog niet mogelijk.[164] Daarom moet de mens vanuit het liefdesideaal die gebrekkige orde altijd onder de profetische kritiek stellen omdat anders het goede in de gebrekkige orde weer zal perverteren.[165] Niebuhr is net als Gerrit de Kruijf sterk beïnvloed door de tweerijkenleer van Augustinus. Zijn manier van denken is dan ook compatibel met de manier waarop De Kruijf theologie vruchtbaar probeert te maken voor een niet-christelijke context. Niet voor niets citeert de Kruijf in zijn onderbouwing voor de democratie ook instemmend het werk van Niebuhr.[166] De concrete uitwerking van Niebuhrs theologische visie op politiek kan daarom bijdragen aan de smalle moraal die ten grondslag dient te liggen aan het democratisch samenleven.

3.4 Christelijk realisme en democratie

Vanuit zijn christelijk realistische visie op de politiek heeft Niebuhr ook concreet nagedacht over de bestuurlijke vorm van nationale gemeenschappen. Eerst zal worden ingegaan op de vraag waarom de democratie als bestuursvorm recht doet aan de mogelijkheden en beperkingen van de mens om gemeenschappelijk in relatieve vrede en gerechtigheid te leven.

---

[161] Morris, *Virtue and Irony in American Democracy*, 96-97.
[162] Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and The Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense* (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), XV.
[163] Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, 62-65.
[164] Idem, 54.
[165] Idem, 38.
[166] De Kruijf, *Waakzaam en Nuchter*, 171.

Deze stap is voor deze thesis belangrijk omdat het nationaal herdenken in een democratische context plaatsvindt en het herdenken ook voor die context van moreel belang kan zijn.

In het boek *The Children of Light and the Children of Darkness* (1944) voert Niebuhr een pleidooi voor de democratie die toen onder grote druk stond van het nazistische Duitsland, het fascistische Italië, de communistische Sovjet-Unie en het militaristische Japan. Tegelijkertijd ontwaarde hij in de cultuur van de Verenigde Staten een optimisme aangaande de ontwikkeling en verspreiding van de democratie die niet strookte met de politieke ontwikkelingen in de wereld. Ook was hij van mening dat dit optimisme geen rekening hield met de beperkingen en zwakheden van de menselijke natuur. Daarom achtte hij het noodzakelijk om een christelijk realistische onderbouwing van de democratie te geven.

Niebuhr stelt dat het voor een vrije samenleving noodzakelijk is dat er enig vertrouwen is in de mogelijkheden van de mens om met andere mensen samen te leven en daarbij een gerechtigheid te realiseren die het eigenbelang overstijgt. Een consistent negatieve mensvisie in de zin dat de mens tot niets goeds in staat is, is op het niveau van de samenleving daarom niet vruchtbaar. Anderzijds leidt een consistent optimistische mensvisie in de zin dat de mens in essentie goed is, tot een onderschatting van het gevaar dat een vrije samenleving kan veranderen in een tirannie. Niebuhr beweegt zich daarom met zijn onderbouwing van de democratie tussen deze twee polen door die met elkaar op gespannen voet staan, maar die hij wel met elkaar verbindt. Zijn onderbouwing van de democratie vervat hij in de volgende lapidaire zin: 'Man's capacity for justice makes democracy possible; but man's inclination to injustice makes democracy necessary.'[167]

In een niet-democratische samenleving krijgt de heerser alle macht om orde en eenheid in de gemeenschap te vestigen. De negatieve mensvisie die daaraan ten grondslag ligt is dat de mensen in de gemeenschap zelf niet in staat zijn om die orde te realiseren en daarom een heerser nodig hebben. Niebuhr wijst er echter op dat die mensvisie niet consistent is toegepast. De negatieve mensvisie is niet van toepassing op de heerser. Hij wordt beter geacht dan de gemeenschap waarover hij heerst en krijgt op basis daarvan alle macht.[168] Niebuhr ziet vanuit zijn eigen visie op de menselijke natuur hierin een groot gevaar. De mens die geneigd is tot hoogmoed kan als heerser ongecontroleerd zijn hoogmoed in de praktijk brengen. Het gevaar van ontsporing ligt levensgroot op de loer. Hij acht het daarom noodzakelijk dat de macht altijd verdeeld wordt over verschillende mensen zodat deze elkaars machtsaspiraties kunnen breidelen en balanceren zoals dat in een democratie gebeurt. Mensen zijn immers omdat ze niet alleen maar zondig zijn in staat om een samenleving te regeren, maar die macht moet wel beperkt en verdeeld worden om misbruik van de macht te voorkomen.[169] Hij spreekt in dit verband in zijn publicaties ook veelvuldig over zogenaamde '*checks*.' Daarbij valt te

[167] Niebuhr, *The Children of L*ight, xxxii.
[168] Idem, xxxii.
[169] Idem, xxxiii.

denken aan institutionele mechanismen zoals regelmatige verkiezingen, ambtstermijnen, verdelingen van de machten en een grondwet. Daarnaast wijst Niebuhr er op dat een democratische gemeenschap naast deze institutionele *checks* ook gedragen moet worden door een besef van de eigen neiging tot zelfgerichtheid die vaak ten koste gaat van de belangen van de ander. Hoewel Niebuhr regelmatig wijst op hoe kennis van de geschiedenis kan bijdragen aan dit besef heeft hij dit nooit verbonden met nationaal herdenken. Het is daarom mijn these dat het nationaal herdenken van moreel falen bij kan dragen aan dit besef van hoogmoed en zelfgerichtheid. Niebuhr geeft in zijn werk wel enkele aanzetten tot deze these die ik in het vervolg verder zal doordenken.

3.5 Herinnering aan moreel falen als morele check voor de democratie

Niebuhr ziet als de grote bedreiging voor een relatief vredige gemeenschap het optimisme over de aard van de menselijke natuur en daarmee samenhangend de onderschatting van het kwaad. Om dat te verhelderen maakt hij onderscheid tussen de *children of light* en de *children of darkness*. De 'kinderen van de duisternis' zijn de mensen die geen morele wet buiten henzelf erkennen. Goed is voor hen dat wat hun belang dient en daarin houden ze geen rekening met anderen. Zij leven de zonde van de hoogmoed voluit. De 'kinderen van het licht' erkennen wel het bestaan van een morele wet buiten zichzelf. Zij erkennen dat wat goed is ook goed voor anderen moet zijn. Niebuhr heeft in zijn denken vooral de kinderen van het licht op het oog. Zij zijn de burgers die het algemeen belang van de samenleving willen dienen. Zij hebben de democratie opgebouwd. Tegelijkertijd onderschatten zij de macht van het eigenbelang bij de kinderen van het kwaad en vooral ook de macht van het egocentrisme bij zichzelf.[170]

Volgens Niebuhr ligt aan de liberale democratische cultuur een bepaalde mensvisie ten grondslag die niet recht doet aan het kwaad dat in de mens huist. Deze antropologie ziet de mens als een in essentie goed en onschuldig individu.[171] Het gevolg daarvan is dat niet goed begrepen kan worden dat mensen veel kwaad en destructie hebben veroorzaakt en in de toekomst weer zullen veroorzaken. Niebuhr wijst daarom op het belang van de erfzondeleer voor het denken over gemeenschap. Opvallend genoeg wijst hij er ook op dat de erfzondeleer iets uitlegt wat op elke bladzijde van de menselijke geschiedenis staat beschreven. Mensen kunnen schitterende idealen hebben, veelbelovende organisaties oprichten, hoge doelen nastreven, maar deze zullen altijd in bepaalde mate gecorrumpeerd worden vanwege de zondigheid van ieder mens.[172] Altijd spelen in het menselijk handelen vormen van hoogmoed in de zin van zelfgerichtheid ten koste van de ander mee. Vanwege het voortdurende gevaar van deze corrumpering acht Niebuhr het belangrijk dat gemeenschappen waakzaam zijn op macht van hoogmoed en zelfgerichtheid in zichzelf.[173] Zoals eerder in dit hoofdstuk uitgewerkt

[170] Niebuhr, *The Children of Light*, 11.
[171] Idem, 18.
[172] Idem, 16-17.
[173] Idem, 41.

is, zijn in het bijzonder gemeenschappen vatbaar voor hoogmoed die ten koste gaat van andere gemeenschappen of minderheidsgroepen. Ze moeten dit egoïsme echter in zichzelf onderkennen, niet omdat ze zichzelf daarvan kunnen verlossen, daarvoor is de kracht van het kwaad in de mens te groot. Maar de kennis van de eigen hoogmoed en van de consequenties voor anderen helpt wel om de eigen hoogmoed te kunnen beteugelen.[174] In dit verband spreekt Niebuhr ook over het belang van 'inner moral checks'.[175] Hij verstaat daaronder dat een samenleving zichzelf voortdurend onder morele zelfkritiek plaatst opdat ze niet hoogmoedig, maar nederig wordt.[176]

De deugd van de nederigheid heeft een religieuze oorsprong en ontstaat volgens Niebuhr ten diepste wanneer een mens de majesteit van God ontmoet. Dan ontdekt de mens zijn ware grootheid en verliest hij de hoogmoedige neiging om meer te willen zijn dan hij eigenlijk is.[177] Niebuhr definieert niet heel precies wat de deugd van de nederigheid voor een samenleving inhoudt. In ieder geval lijkt hij er niet vanuit te gaan dat de nederigheid van een samenleving ontstaat door een collectieve ontmoeting met God. Hij wijst wel een aantal kenmerken aan die bij een nederige samenleving passen. Een nederige samenleving verheft zich niet hoogmoedig boven andere samenlevingen en is niet voortdurend gericht op zelfrechtvaardiging. Daarnaast wordt een nederige samenleving ondersteund door institutionele checks die haar machtsambities breidelen. Tot slot wordt een nederige samenleving gedragen door een cultuur waarin morele zelfkritiek mogelijk is.[178]

3.5.1 Het oudtestamentisch tegoed

Het vorige hoofdstuk is afgesloten met de suggestie dat er in oudtestamentische geschiedschrijving van Israël nog een tegoed voor het nationaal herdenken van moreel falen zou kunnen liggen. Niebuhr wijst erop dat het noodzakelijk is dat ook een hedendaagse gemeenschap zichzelf onder profetische kritiek stelt. Zelf haalt hij om dat te onderbouwen regelmatig instemmend de kritiek van de profeten uit het Oude Testament aan.[179] Zij waarschuwden voortdurend tegen de hoogmoed van de volkeren en in het bijzonder het volk waartoe ze zelf behoorden: Israël. Op basis van haar verbond met God dacht Israël God aan haar zijde te hebben en waande ze zich als volk onaantastbaar. Keer op keer waarschuwen de profeten tegen deze vorm van hoogmoed.[180] Het probleem van de hoogmoed is niet alleen zonde tegen God. Ook de naaste wordt bijna altijd slachtoffer van de hoogmoed. Er wordt geen recht meer gedaan aan de kwetsbaren in de samenleving: de weduwe, de wees en de vreemdeling. Daarom klagen de profeten voortdurend de hoogmoed van het volk Israël

[174] Idem, 41.
[175] Idem, 183.
[176] Idem, 182-185.
[177] Idem, 151.
[178] Niebuhr, *The Children of Light*, 182-185.
[179] Bellmann, *Zwischen Liebesideal und Realismus*, 250-262.
[180] Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 244.

aan.[181] Niebuhr stelt voor om ook vandaag de dag net als de profeten toen de samenleving onder kritiek te stellen vanuit het liefdesideaal. In deze thesis wil ik nog een stap verder gaan. Ik denk namelijk dat er in het Oude Testament nog een ander tegoed voor het nationaal herdenken ligt.

3.5.2 Israëls herinnering aan eigen moreel falen als tegoed voor nu

De morele aanklachten van de profeten tegen het volk Israël zijn niet alleen in die tijd uitgesproken. Ze hebben binnen de traditie van het volk Israël ook een bepaalde plek gekregen. De morele aanklachten zijn op Schrift gesteld en ze worden jaarlijks herdacht. Israël houdt door de periodieke lezing van deze Schriftgedeeltes in het Joods liturgisch jaar de herinnering aan haar eigen moreel falen in het verleden levend in het heden. Israël cultiveert de herinnering aan haar eigen moreel falen door het een vaste plaats te geven in het liturgisch jaar. Voor Israël was dit een onderdeel in de verootmoediging voor God.[182] Het volk beleed dat zij en hun voorouders schuldig waren en vergeving van God nodig hebben. Hoewel het niet mijn bedoeling is om een hedendaagse plurale samenleving te modelleren naar het voorbeeld van Israël – dat doet geen recht aan het gegeven van Gods unieke verkiezing van Israël[183] – denk ik dat in haar manier van omgaan met het verleden wel een vruchtbaar tegoed voor het herdenken van nationaal moreel falen ligt. Ten eerste onthult een periodieke terugkerende herdenking aan het eigen moreel falen iets over wie 'wij' zelf zijn als mensen. Mensen zijn van nature hoogmoedig en zelfgericht. Als gevolg daarvan houden mensen vaak te weinig rekening met het bestaan van anderen. Die onthulling staat haaks op de neiging van mensen om hun eigen hoogmoed te ontkennen dan wel te bagatelliseren. Voor een samenleving, en in het bijzonder voor een democratische samenleving die gedragen wordt door haar eigen burgers, is kennis van de eigen zelfgerichtheid echter van groot belang. Erkent zij die zelfgerichtheid niet dan zal zij minder goed in staat zijn te herkennen hoe haar eigen hoogmoed tot onrecht kan leiden in de samenlevingen of ten opzichte van andere naties.[184] Ten tweede kan de hoogmoed van een samenleving ertoe leiden dat het kwaad in anderen wordt onderschat met als gevolg dat de vrede van haar eigen gemeenschap bedreigd wordt. Ten derde is de aandacht voor het eigen moreel falen dat voortkomt uit hoogmoed in zichzelf al een correctie op de morele hoogmoed. Wie erkent moreel gefaald te hebben kan immers niet meer het beeld van zichzelf in stand houden dat hij in morele zin boven anderen staat. In die zin maakt de erkenning van moreel falen nederig.

Aan dit oudtestamentisch tegoed is echter wel een voorbehoud verbonden. Kritiek op moreel handelen komt voort uit het gegeven dat de werkelijkheid niet voldoet aan een ideaal. Het volk Israël had vanuit de Thora een duidelijk profetisch ideaal waaraan het morele handelen van het volk afgemeten had kunnen worden. Niebuhr wijst in de sterk door het christendom

---

[181] Idem, 253.
[182] Pakpahan, *God Remembers*, 159-160.
[183] Oliver. O' Donovan en Joanne Lockwood O' Donovan, *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present* (Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Co, 2003), 285.
[184] Morris, *Virtue and Irony in American Democracy*, 112.

bepaalde cultuur van de Verenigde Staten van de jaren veertig en vijftig op het liefdesideaal van Jezus. In een plurale samenleving als Nederland is echter minder duidelijk vanuit welk gedeeld moreel ideaal het verleden beoordeeld en herdacht zou kunnen worden. Maar een voorwaarde voor het herdenken van eigen moreel falen is dat er in de samenleving een gezamenlijk moreel gesprek mogelijk is om vast te stellen vanuit welke criteria een daad tot moreel falen wordt bestempeld.

Het gaat te ver om in dit verband in te gaan op de morele waarden die ten grondslag kunnen liggen aan dit gesprek. Gerrit de Kruijf heeft beargumenteerd dat het in ieder geval in een plurale samenleving wel mogelijk is om een moreel debat te voeren. Hij stelt dat elke vorm van samenleven een basale onderliggende morele verbondenheid veronderstelt. Deze verbondenheid wordt volgens hem zichtbaar in het gegeven dat de hoofdlijnen van het geldende recht worden gerespecteerd, maar ook dat veel mensen overeenstemmen in hun spontane morele oordelen. Wanneer een man een kind in het gezicht slaat, keurt vrijwel iedereen dat spontaan af.[185] De Kruijf denkt daarom dat een moreel debat in een plurale samenleving wel mogelijk is, maar of dat daadwerkelijk gebeurt, hangt af van de wil om dat debat te voeren.[186] Nu valt daarbij op te merken dat juist ernstig moreel falen uit het verleden een goede stimulans kan zijn voor een nieuw moreel debat. Een goed voorbeeld daarvan is de reactie op de Duitse poging tot genocide op de Joden in de jaren dertig en veertig. De morele afschuw die de Holocaust opriep heeft geleid tot een moreel debat over de basale waardigheid van de mens en de ontwikkeling van de idee van mensenrechten.[187]

3.6 Conclusie

Niebuhr beargumenteert allereerst dat een christelijk geïnformeerde antropologie recht doet aan de mogelijkheden en beperkingen die een mens tot samenleven heeft. Ten tweede beargumenteert hij overtuigend dat de democratie als samenlevingsvorm het beste bij de mens past. De menselijke mogelijkheid tot het doen van rechtvaardigheid maakt democratie mogelijk en de menselijke neiging tot het kwaad maakt democratie noodzakelijk. Niebuhr definieert de neiging tot kwaad voornamelijk als hoogmoed. Hoogmoed heeft zowel een religieuze als een sociale dimensie. De religieuze dimensie is dat de mens als God wil zijn. De sociale dimensie is dat de mens zichzelf voortdurend in het centrum plaatst en vooral op het eigen belang gericht is, ook als dat ten koste gaat van de ander. In deze thesis staat de sociale dimensie van de hoogmoed centraal. Nu merkt Niebuhr op dat mensen in hun hoogmoed ook geneigd zijn om het kwaad dat ze doen te ontkennen dan wel te bagatelliseren. Voor een samenleving is het echter essentieel dat die geneigdheid tot het kwaad erkend én beteugeld wordt. Deels gebeurt dat al door de institutionele checks van de democratie. Daarnaast pleit Niebuhr voor een cultuur waarin het mogelijk is dat de zelfgerichtheid van de samenleving onder kritiek kan worden gesteld. Die kritiek kan functioneren als een soort 'inner moral

[185] De Kruijf, *Waakzaam en Nuchter*, 186.
[186] Ibidem, 187.
[187] Assmann, 'The Holocaust – a Global Memory?,' 105-106.

check' van de samenleving. Niebuhr werkt niet heel concreet uit hoe die cultuur gestalte zou kunnen krijgen. Het Israël uit de Bijbel wijst ons hierin een richting. Zij hebben hun eigen moreel falen op schrift gesteld en door de telkens periodiek terugkerende liturgische lezing wordt het herinnerd aan het falen van hun voorouders. Deze herinnering aan hun moreel falen vormt een rem op hun hoogmoed en een stimulans voor deemoed.

Het nationaal herdenken van moreel falen kan ook als morele check op de eigen zelfgerichtheid van de samenleving functioneren. Die samenleving wil liever niet in haar zelfgerichtheid gestoord worden. Liever bevestigt zij zichzelf door de actoren uit haar eigen verleden op te delen in onschuldige slachtoffers en helden. Dat er uit de samenleving ook daders kunnen opkomen wordt liever niet expliciet genoemd. Niebuhr analyseert dat de menselijke hoogmoed gestoeld is op bedrog. Een mens denkt hoogmoedig van zichzelf door de hem onwelgevallige onderdelen van de werkelijkheid te ontkennen dan wel te bagatelliseren. Een samenleving heeft een leugen nodig om de waarheid over zichzelf, haar eigen hoogmoed, te verhullen. Het verhullen van deze werkelijkheid kan echter ook op omzichtigere wijze plaatsvinden. Wanneer een samenleving alleen haar helden en slachtoffers uit het verleden herdenkt, bevestigt zij naar zichzelf dat zij uit goede of onschuldige mensen bestaat. Juist daarom heeft de samenleving een moreel ongemakkelijk verleden nodig dat periodiek in het heden komt storen. Niet omdat ongemakkelijke herinneringen in zichzelf goed zijn, maar wel omdat ze iets onthullen over wie 'wij' zelf zijn als mensen.

De Amerikaanse historicus Timothy Snyder schrijft in het slot van zijn klassieker *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin* dat het morele gevaar voor een samenleving niet daarin schuilt dat zij zelf slachtoffer wordt. Slachtofferschap is iets wat primair veroorzaakt wordt door anderen. Het morele gevaar schuilt er echter in dat burgers zelf daders worden doordat zij moreel falen.[188] Het wordt daarom tijd dat in nationale herdenkingen naast heldendom en slachtofferschap ook het daderschap van de samenleving aandacht krijgen. Het is goed om op te merken dat met daderschap in dit verband een morele categorie bedoeld wordt. Het gaat niet om individuen maar om het collectieve morele falen van de samenleving. Het getuigenis van dit moreel falen doet een waarschuwend appel op de samenleving in het heden uitgaan: 'gisteren ik, morgen gij.'[189] Want hoewel de tijden en de omstandigheden wel veranderen, en de mens zich gelukkig kan bekeren tot het goede, blijft in hem de neiging tot het kwade wel bestaan. Helaas lijkt het er daarom soms ook op dat het onrecht uit de geschiedenis zich in verschillende varianten telkens herhaalt. Een historisch onderbouwd besef van het eigen moreel falen uit het verleden is daarom belangrijk. Dat besef kan bijdragen aan een zelfkritische en nederige houding zodat de eigen hoogmoed beteugeld wordt en de medemens op eigen wijze in zinvolle relaties tot bloei kan komen.

---

[188] Timothy Snyder, *Bloodlands. Europe Between Hitler and Stalin (*Londen: Vintage, 2010), 400.
[189] Naar Jezus Sirach 38:23.

De nationale herdenking van eigen moreel falen is behalve voor de intermenselijke verhoudingen in de samenleving ook voor de democratie als staatsvorm van belang. Het besef van de eigen geneigdheid tot het kwaad ligt immers ten grondslag aan het idee waarom een democratie noodzakelijk zou zijn. Een mens kan de macht niet alleen uitoefenen en daarom moet die macht beperkt worden. Niebuhr merkt op dat mensen geneigd zijn het kwaad in anderen en in henzelf te onderschatten. Mensen met macht kunnen goede dingen doen, maar het gevaar van ontsporing is altijd aanwezig. De opkomst van autocratieën en autocratische tendensen binnen van oorsprong meer of minder democratische landen als Rusland, Hongarije en de Verenigde Staten onder president Donald Trump laten dit goed zien.[190] De Verenigde Staten Van Amerika geloofden dat zij de leiders van de vrije democratische wereld waren. Maar op 6 januari 2021 werd het Capitool, het symbool van de Amerikaanse democratie, door een woedende menigte Amerikaanse burgers bestormd. Ondertussen zweeg de Amerikaanse president Trump urenlang. Hij liet de bestormers van de democratie hun gang gaan. Democratie is in deze wereld geen vanzelfsprekendheid en dat zal ze ook nooit worden. Net zoals het eeuwenlange bestuur van de Farao's van Egypte ten einde is gekomen, kan ook de democratie verwisseld worden met een andere regeringsvorm.[191] Mensen kunnen rechtvaardig handelen ten goede van een democratische samenleving maar hebben ook de neiging om alleenheerser te willen zijn. Precies daarom hebben zij het nodig dat hun macht beperkt wordt. Voorwaarde daarvoor is dat zij inzien dat zij die beperking nodig hebben omdat zij geneigd zijn tot het kwaad. Het nationaal herdenken van moreel falen kan dienen ter versterking van dit bewustzijn.

[190] T. Snyder, *The Road to Unfreedom. Russia, Europe, America* (Vintage, Londen, 2018) 4-13.
[191] Anne Applebaum, *De schemering van de democratie. Over de verlokkingen van een autoritair systeem.* Vert. Bep Fontijn (Anthos: Amsterdam, 2020), 202-203.

Hoofdstuk IV: Herdenken in een democratie

4.1 Inleiding

In het eerste hoofdstuk is het probleemveld van het herdenken van moreel falen uitgediept aan de hand van verschillende filosofische ethici als Margalit, Neiman en Todorov. In hoofdstuk twee en hoofdstuk drie zijn aan de hand van de denkers Volf en Niebuhr argumenten gegeven voor de onderbouwing van het belang van nationaal herdenken. Beiden opereren expliciet vanuit een brede christelijke moraal, maar ook worden in het werk van beiden – en met name in het werk van Niebuhr – aanzetten gegeven tot een verwoording in een taal die ten dienste staat van een zo breed mogelijke smalle moraal van het nationaal herdenken. Het belangrijkste argument dat ontleend is aan de analyse van het werk van Volf richt zich op de noodzakelijkheid van het herdenken van moreel falen als eerste daad van bekering op weg naar verzoening. Het argument dat met hulp van een analyse van het denken van Niebuhr is ontwikkelt, spitst zich toe op het herdenken van moreel falen als een morele check voor een nationale gemeenschap die democratisch is georganiseerd. Dit zijn twee verschillende benaderingen in de ethiek van het herdenken. De eerste benadering richt zich op de herinnering in het kader van verzoening. De tweede benadering richt zich op de betekenis van de herinnering voor morele en politieke doelen in het heden. In dit vierde en laatste hoofdstuk zullen beide argumenten geëvalueerd worden in verhouding tot elkaar, tot het werk van de algemeen ethische filosofen en tot slot in verhouding tot het nationaal herdenken dat in Nederland levensbeschouwelijk pluraal van aard is.

4.2 Verzoening als doel van herdenken

Herdenken is in zichzelf niet goed of kwaad. Deze stelling van Volf lijkt op het eerste gezicht formeel van aard, maar toont juist aan hoe belangrijk het is dat praktijken van herdenken ook ethisch onderbouwd worden. Vandaag de dag ligt in het herdenken van onrecht het hoofdaccent op de ervaringen van de slachtoffers. Hun lijden moet erkend worden en daarmee wordt gepoogd hen recht te doen. Daarnaast kan de herinnering aan onrecht voor de slachtoffers functioneren als een schild voor toekomstig onrecht. Daaronder ligt echter de onuitgesproken veronderstelling dat slachtoffers altijd onschuldig zijn en onschuldig zullen blijven. Volf brengt daar echter tegenin dat slachtoffers ook daders kunnen worden. In langdurige conflicten waarbij wellicht in eerste instantie sprake was van een helder onderscheid tussen daders en slachtoffers kan het onderscheid vervagen. Daarnaast kan de herinnering aan onrecht ook wraakzucht oproepen bij slachtoffers. Zij kunnen de herinnering aan het onrecht opvatten als legitimering om wraak te nemen.

Dit kan ook gestaafd worden met het historisch verloop van de twintigste eeuw. Elke grote oorlog in die eeuw is immers begonnen met de claim van de agressor dat hij slachtoffer is van onrecht uit het verleden.[192] Herinnering aan onrecht kan dus functioneren als een schild tegen onrecht, maar dat schild kan ook gemakkelijk een zwaard worden. Het is helemaal niet

[192] Snyder, *Bloodlands*, 399.

vanzelfsprekend dat de herinnering aan onrecht goed is voor een gemeenschap. Volf pleit er daarom voor dat herdenken moreel gekaderd wordt. Om te voorkomen dat de herinnering aan onrecht verkeerd gebruikt wordt, moet helder vastgesteld worden wat het doel van herdenken is. Volf schrijft zijn ethiek van de herinnering met het oog op de bloei van christelijke gemeenschappen. Zijn doel is dat deze gemeenschappen al zo veel als mogelijk lijken op de eschatologische gemeenschap van liefde zoals die op de nieuwe aarde zal bestaan. De ideale gemeenschap zoals Volf die voor ogen staat wordt gekenmerkt door liefdevolle verhoudingen. Onrecht en de herinnering daaraan zijn een verstoring van de verhoudingen in die gemeenschap. De gemeenschap is niet meer één, maar bestaat uit daders, slachtoffers en omstanders. De herinnering aan onrecht staat tussen de dader en het slachtoffer in en dat zet de samenhang van een gemeenschap onder druk. Daarom voert hij een pleidooi voor herinneren met het oog op verzoening. Deze inzet voor verzoening is een inzet die christenen kunnen delen met niet-christenen, ook al delen zij niet in het vooruitzicht van een door liefde gekenmerkte eschatologisch gemeenschap. Beiden hebben in het heden echter wel een gedeeld belang: een gemeenschap waarin een relatieve vrede heerst. Voor die relatieve vrede is het van belang dat daders en slachtoffers met elkaar verzoend zijn. Het eigen moreel falen moet op een manier herinnerd worden dat het ten dienste staat van een verzoeningsproces.

Verder gebruikt Volf nog ander een argument voor de inzet voor verzoening: het christelijke gebod om de vijand lief te hebben. Hij ziet het als een verplichting van de christenen om vijanden lief te hebben. Een nationale gemeenschap is echter an sich geen christelijke gemeenschap en deelt daarom niet in die christelijke verplichting. Het gebod om vijanden lief te hebben kan dus op het eerste gezicht niet als onderbouwing voor de inzet van verzoening van een nationale gemeenschap functioneren. Aan het gebod om de vijand lief te hebben ligt wel een onderscheiding ten grondslag die belangrijk is voor een ethiek van het herdenken. Er wordt onderscheid gemaakt tussen de daad en de dader. De christen hoeft de vijandelijke daad niet lief te hebben, maar de mens die de daad begaat wel. De gedachte daarachter is dat de vijand niet alleen tot kwaad in staat is, maar ook tot goed handelen. Dit is ook een impliciete voorwaarde voor elke poging tot verzoening. Het heeft immers geen zin om te verzoenen met iemand die volstrekt niet in staat is iets goeds te doen. Welbeschouwd is de inzet van het liefhebben van de vijand daarom de inzet van het verzoeningsproces.

4.3 Kruis en opstanding als moreel kader voor verzoening

Een tweede stap die Volf maakt in zijn betoog is dat hij zijn ethiek van de herinnering modelleert naar het gebeuren van Christus' kruis en opstanding. Eigen aan Volfs theologische positie is dat hij het lijden, sterven en opstaan van Christus niet alleen ziet als een inspirerend verhaal maar als een werkelijkheid waarin *alle* mensen leven. Aan het kruis verzoent God namelijk in Christus de vijandige wereld met zichzelf. Dit houdt niet alleen in dat God en mensen met elkaar verzoend zijn, maar ook mensen onderling worden in Christus verzoend. De verzoening in Christus zou immers niet volkomen zijn wanneer mensen onderling nog met elkaar in conflict zijn. Volf erkent dat op deze aarde van die verzoening helaas nog niet veel

valt te merken, maar hij is er wel van overtuigd dat christenen al naar die werkelijkheid moeten leven. Daarom kiest hij het gebeuren van kruis en opstanding als model voor zijn ethiek van de herinnering. Omdat dit model het christelijk geloof veronderstelt is het echter als herdenkingsmodel niet geschikt voor een plurale samenleving. Volf schrijft voor christenen en hoeft daarom niet te overwegen wat zijn theorie betekent voor niet-christenen. Desalniettemin zijn aan zijn model wel verschillende bouwstenen voor het nationaal herdenken te ontlenen. Die bouwstenen komen voort uit Volfs interpretatie van kruis en opstanding, maar zijn ook aanvaardbaar voor wie niet in de geloofswerkelijkheid daaronder gelooft.

In Volfs model krijgt de herinnering aan moreel falen een belangrijke plek. Volf beargumenteert dat aan het kruis verzoening plaatsvindt tussen God en de mensen in de zin dat God zelf de schuld van de mensen op zich neemt en hen op basis van die daad vergeving schenkt. De eerste stap in dit verzoeningsproces is dat God recht doet aan het onrecht dat is geschied. Hij bagatelliseert dat onrecht niet, maar neemt het kwaad ten volle serieus door het zelf plaatsvervangend voor de mensen te dragen. Hieruit trekt Volf voor het intermenselijk verzoeningsproces de les dat gerechtigheid de eerste stap is op weg naar verzoening. In een ethiek van het herdenken moet waarachtig herinnerd worden wat en hoe slachtoffers geleden hebben en wat de bijdrage van daders daaraan is geweest. Wanneer dit niet gebeurt, wordt slachtoffers en of daders onrecht aangedaan. Er worden over hen leugens verspreid. Met name voor slachtoffers die uit een situatie van onrecht komen, is dit punt van belang. Voor daders is het waarheidsgetrouw herinneren belangrijk omdat dit een vorm van *bekering* inhoudt. Daarmee erkennen ze enerzijds dat zij daders zijn en tegelijkertijd distantiëren zij zich van dit daderschap door hun vroegere daden als onrecht te herinneren. Met deze bekering zenden zij ook naar hun slachtoffers het signaal dat het kwaad niet meer herhaald zal worden. Zonder bekering blijven daders onveranderlijk daders en is werkelijke verzoening niet mogelijk. Met dit argument levert Volf een belangrijk element voor de onderbouwing van het belang van het herdenken van eigen moreel falen. Herdenken van eigen moreel falen is een noodzakelijke daad van bekering in het verzoeningsproces.

4.4 Herdenken met het oog op verzoening in een democratie

Aan de hand van het christelijk realisme zoals Niebuhr dat ontworpen heeft is in het tweede hoofdstuk betoogd hoe het voor een nationale gemeenschap van belang is om haar eigen moreel falen te herdenken. Dit herdenken van eigen moreel falen is immers in zichzelf nog niet goed te noemen. Zoals Volf heeft beargumenteerd moet daar een doel aan worden verbonden. Volf heeft in zijn ethiek van het herdenken de verzoening tussen daders en slachtoffers binnen de gemeenschap op het oog. De uitkomst van dit proces zou moeten zijn dat christelijke gemeenschappen al zo veel mogelijk lijken op de eschatologische gemeenschap van liefde. Niebuhr heeft in zijn politieke theologie het welzijn van de samenleving op het oog, al rekent hij nadrukkelijker met het gegeven dat de huidige werkelijkheid nog vaak getekend wordt door onrecht en dat de mens slechts in beperkte mate

in staat is om die situatie van onrecht te veranderen. Op basis van een christelijk geïnformeerde mensvisie beargumenteert hij dat de democratie als staatsvorm recht doet aan de mogelijkheden en beperkingen die een mens heeft en daarmee ook ten goede komt aan het welzijn van de gemeenschap. Dit theologisch argument voor democratie is voor het herdenken van eigen moreel falen van belang omdat die herdenking plaatsvindt in een democratische context. De theologisch-ethische onderbouwing van eigen moreel falen moet daarom ook rekenen met een theologische visie op democratie.

Niebuhr stelt dat de mens in staat is tot rechtvaardig handelen en tegelijkertijd ook geneigd is tot het kwaad. Omdat een mens in staat is tot rechtvaardig handelen kan hij met anderen samenwerken om een samenleving te creëren waarin een bepaalde mate van gerechtigheid, vrede en orde bestaat. Deze menselijke capaciteit maakt een democratie waarin samenwerking immers centraal staat mogelijk. Een democratie is echter ook noodzakelijk omdat de mens ook geneigd is tot het kwaad. Wanneer de mens over onbeperkte macht beschikt, bestaat het risico dat hij die macht voor zichzelf misbruikt. Daarom moet de macht tussen mensen verdeeld en beperkt worden. Die verdeling en beperking van de macht is precies wat er in een democratie gebeurt met de grondwet, instituties, scheiding der machten en regelmatige verkiezingen. Niebuhr betoogt daarom dat de democratie als regeringsvorm het beste past bij de mogelijkheden en beperkingen die de mens heeft.

Wat betekent dit echter voor een ethiek van het herdenken? Binnen die democratische gemeenschap is het belangrijk dat mensen met elkaar kunnen samenwerken. De herinnering aan onrecht uit het verleden kan de mogelijkheid tot samenwerken echter verstoren. Daarom blijft het argument van Volf staan dat het herdenken van eigen moreel falen ten dienste moet staan aan een verzoeningsproces. In dat verzoeningsproces is de waarachtige herdenking aan het onrecht de eerste stap van bekering van de daders.

Niet alleen binnen een democratische gemeenschap is het belangrijk dat mensen kunnen samenwerken. Ook in internationaal verband is economische en politieke samenwerking belangrijk. Juist in die internationale verbanden speelt de herinnering aan moreel falen een belangrijke storende rol. Want een samenleving kan intern onberispelijk democratisch georganiseerd zijn, maar zich misdragen in andere samenlevingen. De Indonesische Onafhankelijkheidsoorlog is daar een goed voorbeeld van. In de periode 1945-1950 werd in Nederland de democratie en de rechtsstaat opgebouwd met veel aandacht voor de rechten van de burgers. Tegelijkertijd werd met brede steun uit de Nederlandse samenleving in toenmalig Nederlands-Indië een onderdrukkende koloniale oorlog uitgevochten waarbij systematisch excessief geweld werd toegepast.

Nederland is niet het enige Europese land dat koloniale oorlogen voerde. Neiman stelt dat als gevolg van die oorlogen en de geringe morele verwerking daarvan dat het vertrouwen in de

Europese democratische landen in grote delen van de wereld beschadigd is.[193] Westerse samenlevingen zeggen te staan voor waarden als vrijheid, gelijkheid en democratie. Maar in de voormalige koloniën weten mensen uit ervaring hoe gemakkelijk die waarden in het verleden werden geschonden wanneer dit voor de Westerse belangen beter uitkwam. In voormalige koloniën zijn ze zich scherp bewust welk een diep moreel falen achter de verkondiging van de Westerse waarden schuil gaat. Neiman betoogt daarom dat als Westerse landen deze waarden waarachtig willen claimen ze eerst zullen moeten erkennen hoe zijzelf deze in de praktijk hebben geschonden.[194] De Nederlandse socioloog Hans Boutellier voert een soortgelijk betoog. Hij heeft in *Het Nieuwe Westen* (2021) een pleidooi gevoerd voor een nieuwe sociale verbeelding voor de westerse samenleving. Gedurende het schrijven van zijn boek werd hij zich echter steeds meer bewust van het moreel falen van het Westen ten opzichte van andere delen van de wereld. Dit moreel falen belemmert volgens hem het Westen om een geloofwaardige sociale verbeelding te ontwikkelen. Als niet-gelovige Nederlander schrijft hij: 'Ik voel de noodzaak om me uit te spreken en zoek er de woorden voor. Het Westen is verantwoordelijk voor veel mondiaal leed. Mea Culpa. Maar wie ben ik, het is aan de staten om dat te verklaren. Het Westen moet op de knieën om zijn zonden te belijden.'[195] Het is opvallend dat een niet-gelovige intellectueel in religieuze begrippen spreekt over de noodzaak van erkenning en bekering van het eigen moreel falen. Dit onderstreept de meerwaarde van een theologisch-ethische onderbouwing van het nationaal herdenken van eigen moreel falen. Door de eigen daden als misdaden te herdenken en te verwerken, wordt het signaal afgegeven dat een samenleving zich heeft bekeerd. Voor de slachtoffers is dit signaal van bekering belangrijk omdat dit een begin kan zijn van het herstel van vertrouwen dat nodig is om een verzoeningsproces aan te gaan.

Het is echter allerminst vanzelfsprekend dat de uitkomst van een poging tot verzoening ook altijd een volmaakte vrede tussen daders en slachtoffers inhoudt. Volf kijkt, hoewel hij ook uitgaat van de menselijke geneigdheid tot het kwaad, toch vrij optimistisch naar de mogelijkheden tot verzoening. Wellicht heeft dat te maken met zijn theologische visie op verzoening. God heeft de wereld al met zichzelf verzoend door Christus. Volgens Volf houdt dit in dat daders en slachtoffers in Christus ook al met elkaar verzoend zijn. Die verzoening heeft in deze wereld echter vaak nog geen concrete gestalte aangenomen. Verzoening op deze aarde zoeken is bij Volf aansluiting zoeken bij een werkelijkheid die in Christus al bestaat. Het is de vraag of hij met dit perspectief het nog aanwezige onrecht van daders jegens slachtoffers nog serieus kan nemen. De filosoof Crocker heeft opgemerkt dat streven naar verzoening in zichzelf wel goed is, maar vaak niet bereikt wordt omdat de werkelijkheid weerbarstig is. De mogelijkheid bestaat immers dat slachtoffers hun daders niet willen vergeven. Daarnaast bestaat de mogelijkheid dat daders niet bereid zijn om hun daden als onrecht te erkennen. Als

[193] Neiman, *Learning from the Germans*, 374.
[194] Ibidem, 375.
[195] Hans Boutellier, *Het Nieuwe Westen. De identitaire strijd om de sociale verbeelding* (Amsterdam: Van Gennep, 2021), 166.

het herdenken van moreel falen niet plaatsvindt binnen een verzoeningsproces zal de herinnering wellicht een open wond binnen de samenleving blijven. Het is van belang dat die open wond niet lichtvaardig voor genezen wordt verklaard. Niet goed genezen wonden uit het verleden kunnen snel gaan zweren en etteren. Daders kunnen de herinnering aan hun moreel falen vervormen om hun misdaden te maskeren. Slachtoffers kunnen de herinnering aan onrecht vervormen en gebruiken om hun wraak in het heden te legitimeren. Het is daarom voor de samenleving van belang dat zij er alert op blijft dat in de collectieve herinnering het daderschap en het slachtofferschap goed van elkaar wordt onderscheiden. Omdat er nog geen verzoening heeft plaatsgevonden zal dit vermoedelijk een onderwerp van voortdurende discussie zijn. Maar zoals Kierkegaard opmerkt: 'Het kan ook gezond zijn een wond open te houden: een gezonde en open wond; soms is het ergste dat ze dichtgroeit.'[196] De herinnering aan moreel falen kan er zo aan bijdragen dat de wond open en relatief gezond blijft. Dit betekent echter niet dat de pijn verdwijnt, maar het vuil dat infecties veroorzaakt, en daarmee bedoel ik de herinnering die wraakzucht en nieuw onrecht oproept, moet in ieder geval uit de wond blijven. Tot slot is het allerminst vanzelfsprekend dat daders die zich eens van hun onrecht bekeerd hebben dit onrecht niet nogmaals of in een andere vorm opnieuw begaan. Volf erkent wel het bestaan van deze laatste mogelijkheid en schrijft dat herinnering aan onrecht kan functioneren als een schild van slachtoffers tegen nieuw onrecht. Het is echter mijn stelling dat de herinnering aan onrecht niet alleen voor slachtoffers van belang is, maar voor iedereen. Ieder mens kan een dader van onrecht worden.

In de inleiding van deze thesis is de vraag opgeworpen of het eigen moreel falen herdacht moet worden nadat daders en slachtoffers met elkaar verzoend zijn. Volf voert in zijn boek een pleidooi waarom dat mogelijk en in sommige situaties ook goed zou zijn. Aan de hand van de herdenkingspraktijk van het Bijbelse volk Israël en de theoloog Niebuhr heb ik betoogd wat het belang van dit herdenken ná verzoening voor een democratische gemeenschap zou kunnen zijn. Het herdenken van eigen moreel falen vormt als zelfonthulling een check op de hoogmoed van de mens. Deze vorm dient op deze wijze een politiek en moreel doel in het heden. Daarmee is echter nog niet de vraag beantwoord hoe de verhouding is tussen herdenken in het kader van verzoening en herdenken in het kader van de democratie. Zijn dit twee los van elkaar staande benaderingen of hangen ze ten diepste met elkaar samen?

In een ethiek van het herdenken die zich richt op een politiek en moreel doel van de samenleving in het heden is het mijns inziens van belang dat de herinnering voor de gehele gemeenschap van waarde zou kunnen zijn. Met deze vorm van nationaal herdenken wordt immers een zelfbeeld van de samenleving gereflecteerd. Idealiter identificeert een groot deel van de samenleving zich in bepaalde mate met de nationale herinnering. Wanneer de nationale herinnering primair verdeeldheid veroorzaakt in de zin dat de samenleving door het herdenken weer wordt opgedeeld in daders en slachtoffers en angst en ressentiment oproept,

[196] Geciteerd door Pieter Vos, *Het gedeelde verhaal van een beschadigde moraal. Moral injury en de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht.* (Amsterdam-Groningen: Protestants Theologische Universiteit, 2019), 14.

is zij niet geschikt als nationale herinnering. Met name het herdenken van eigen moreel falen kan gevoelig liggen, zeker als het functioneert als een kritische herinnering. Het is daarom van belang dat die herinnering eerst door een verzoeningsproces heengaat. Een herinnering aan moreel falen kan daarom niet functioneren als morele check voor een samenleving als daar geen verzoeningsproces aan vooraf is gegaan. Tegelijkertijd kan tijdens het verzoeningsproces de herinnering aan moreel falen wel al als een spiegel functioneren voor de samenleving.

4.5 Een christelijke antropologie voor het herdenken

Ieder mens kan een dader van onrecht worden. Deze stelling is voor veel mensen allerminst vanzelfsprekend. Niebuhr schrijft dat mensen de mogelijkheid dat zij zelf een kwaaddoener zijn of kunnen worden, onderschatten. Deze onderschatting ziet hij als een reële bedreiging voor de vrede van de gemeenschap. Door de onderschatting van het kwaad in anderen en in henzelf kan het immers ongestoord voortwoekeren. Mensen erkennen liever niet dat de mogelijkheid tot het kwaad ook in henzelf huist. Zijn analyse is toegespitst op de optimistische liberale Amerikaanse cultuur van de jaren veertig en vijftig, maar hij fundeert zijn observaties in een theologische antropologie. De observaties van hedendaagse niet-christelijke denkers op het gebied van de herinnering, Susan Neiman en Tzvetan Todorov, bevestigen het antropologische punt van Niebuhr.

Neiman laat aan de hand van haar analyse van de Duitse én de Amerikaanse context zien dat mensen en gemeenschappen het vaak ontzettend moeilijk vinden om te erkennen dat zijzelf of de groep tot wie zij behoren kwaad hebben begaan of daartoe in staat zijn. Zelfs na de verschrikkingen van de Tweede Oorlog had de Duitse samenleving grote moeite om te erkennen dat zij gedurende de jaren van het Derde Rijk moreel gefaald had. Die moeite kan door verschillende politieke en maatschappelijke factoren verklaard worden, maar er lijkt ook een antropologisch probleem aan ten grondslag te liggen. Mensen vinden het lastig om te erkennen dat zij zelf of de groep tot wie zij behoren, kwaad hebben veroorzaakt omdat dit niet past bij het beeld wat zij van zichzelf hebben. Mensen zien zichzelf bij voorkeur als held of als slachtoffer, maar niet als dader. De daders, dat zijn altijd de anderen en die anderen worden vaak ook als minder menselijk gezien. Wanneer daders van kwaad gewone mensen zijn komt ook de mogelijkheid dat ‘wijzelf’ tot dezelfde daden in staat zijn gevaarlijk dichtbij. Todorov voert als kritisch humanist echter een pleidooi om juist ook het kwaad in onszelf te onderkennen. Op basis van de ervaringen van de twintigste eeuw met haar verschrikkingen ziet hij het kwaad als een wezenlijk onderdeel van ons menszijn. Wij mensen zijn echter ook tot het doen van goed in staat en hebben volgens Todorov daarom de opdracht om te waken voor het kwaad in onszelf en ons daar niet aan over te geven. Voor een ethiek van het herdenken betekent dit dat de herinneringen uit het verleden de samenleving niet uitsluitend moreel moeten bevestigen, alsof de samenleving alleen uit helden en slachtoffer bestond. Het herdenken moet eraan bijdragen dat de samenleving waakzaam blijft op het kwaad dat ook in haarzelf huist.

Met zijn humanistische antropologische onderbouwing van de herdenking van moreel falen komt Todorov dicht bij de antropologie van Niebuhr. Zowel Niebuhr als Todorov onderkennen dat de mens in intermenselijke verhoudingen in staat is tot het doen van zowel goed als kwaad. Beiden zien het ook als de opdracht van de mens om het goede te doen en het kwade in onszelf en in anderen te beteugelen. Todorov blijft in zijn beschrijving van het kwaad echter vrij algemeen. Hij observeert dat mensen het moeilijk vinden om het kwaad in henzelf te onderkennen. Maar hij gaat slechts in zeer beperkte zin in op de aard van het kwaad in de mens.

De theoloog Niebuhr gaat daarentegen wel op de aard van het kwaad in. Hij definieert vanuit de erfzondeleer het kwaad in de mens primair als hoogmoed. Hoogmoed is een buitensporige vorm van zelfliefde en zelfgerichtheid. De religieuze dimensie van hoogmoed houdt in dat een mens niet accepteert dat God God is, maar zelf God wil zijn. De sociale dimensie van hoogmoed is dat de mens zozeer op zichzelf gericht is dat hij het bestaan van de ander uit het oog verliest. Het gevolg daarvan is dat hij geen recht doet aan het bestaan van die naaste. Die hoogmoed uit zich op drie van elkaar te onderscheiden manieren: de hoogmoed van de macht, de kennis en de morele hoogmoed. Met name de morele hoogmoed is een verhelderende factor waarom het voor mensen en gemeenschappen moeilijk is om toe te geven dat zij moreel gefaald hebben. De morele hoogmoed bestaat daaruit dat mensen en groepen zichzelf als onaantastbaar goed beschouwen. Dit komt volgens Niebuhr ten diepste voort uit de houding van de mens dat hij net als God onaantastbaar goed wil zijn. Daarom wil hij niet aan God en aan zichzelf toegeven dat hij in werkelijkheid zondaar is. Om dit hoogmoedig zelfbeeld van morele goedheid te creëren en te handhaven vindt een zelfbevestigend en circulair proces van zelfrechtvaardiging plaats. Aan de hand van normen die de mens zelf goed vindt en waaraan hij kan voldoen rechtvaardigt de mens zichzelf. Het eigen moreel falen dat haaks staat op deze hoogmoed wordt daarom ontkend of gebagatelliseerd. Ook wordt de ander die niet aan de eigen morele maatstaven kan voldoen veroordeeld. Zo wordt het kwaad dat in deze wereld aanwezig is vooral op de ander geprojecteerd. Bij de creatie van dit hoogmoedig zelfbeeld speelt bedrog een belangrijke rol. De mens is immers in werkelijkheid niet uitsluitend goed en ook niet beter dan andere mensen. De mens moet zichzelf en anderen er voortdurend van overtuigen dat hij goed is, terwijl de werkelijkheid hem eraan herinnert dat dit beeld niet klopt. Neiman schrijft dat zelfs zij die de leer van de erfzonde aanhangen het moeilijk vinden om hun eigen moreel falen te erkennen. Dit is eerder een bevestiging van Niebuhrs analyse van de morele hoogmoed dan een ondergraving daarvan. Volgens Niebuhr is de neiging tot morele hoogmoed immers universeel.

Niebuhr stelt ook dat hoogmoed niet alleen voorkomt bij individuen, maar ook bij groepen. De hoogmoed kan bij groepen zelfs grotere vormen aannemen omdat de groep over meer middelen beschikt om doelen na te streven die buiten het bereik van het individu liggen. Juist de natiestaat met haar machtsmiddelen is voor de mens een geschikt instrument om hoogmoedige idealen op te projecteren. De gedachte dat het beschaafde Nederland het

onbeschaafde Nederlands-Indië civilisatie moest bijbrengen is wellicht een voorbeeld van die morele hoogmoed. Nederland achtte haar eigen beschaving superieur aan de beschavingen in Nederlands-Indië. Dat Nederlanders ook daadwerkelijk goed hebben gehandeld door een bijdrage te leveren aan de opbouw van infrastructuur en gezondheidszorg valt niet te ontkennen. Maar dat die civilisatie met veel geweld en uitbuiting gepaard ging past dan weer niet in het morele zelfbeeld van Nederland. Aan de analyse van Niebuhr valt toe te voegen dat een *onterechte* claim van slachtofferschap ook voortkomt uit morele hoogmoed. Er wordt immers onterecht geclaimd dat de eigen groep onschuldig en dus goed is en de andere groep kwaad.

4.6 Herdenken als morele spiegel voor de samenleving

Mensen vinden het moeilijk om hun eigen moreel falen te erkennen. Dit tast immers hun eigen hoogmoed aan. Desalniettemin is het voor een samenleving wel van belang om zichzelf onder kritiek te stellen. Niebuhr, die daarover schrijft, maakt echter niet duidelijk hoe die kritiek vorm krijgt. Hij lijkt dat afhankelijk te maken van individuen die zich geroepen voelen de profetenmantel op te nemen. Het is mijn stelling dat die morele zelfkritiek onder andere georganiseerd kan worden door de nationale herdenking van eigen moreel falen. In dit verband spreek ik van organiseren omdat er sprake is van een doelbewuste keuze om het eigen moreel falen een plek te geven in het nationaal herdenken. Het doel van die nationale herdenking is een morele reflectie op gang brengen over wie 'wij' zijn en wat 'wij' doen.

De omgang van het Bijbelse volk Israël met haar verleden wijst op een richting waarom het inhoudelijk van belang is het eigen daderschap actief te herinneren. Uniek aan Israëls omgang met haar verleden is dat de aanklachten van de profeten en de beschrijving van haar eigen morele falen van Israël een plek hebben gekregen binnen haar traditie. Jaar in jaar uit worden de verhalen van Israëls falen en Gods trouw gelezen en herlezen. In dit herdenkingsproces wordt Israël onthuld aan zichzelf en gewezen op de trouw van God. Net als hun voorouders hebben zij moreel gefaald en hebben zij de vergeving van God nodig.

In deze vorm van herdenken ligt een tegoed voor nationaal herdenken in een plurale samenleving. Een jaarlijks terugkerende herdenking van eigen moreel falen onthult iets van wie wij zijn als mensen. In die zin is de herinnering aan eigen moreel falen niet alleen een schild van slachtoffers tegen nieuw onrecht, maar deze herinnering houdt ook een spiegel voor aan (toekomstige) daders. Het onthult daarmee wellicht nog niet direct het kwaad dat vandaag de dag in en door de samenleving bedreven wordt. Het maakt echter wel waakzaam op nieuwe vormen en varianten van het onrecht uit het verleden. De herdenking van eigen moreel falen onthult een werkelijkheid waarvoor mensen liever de ogen sluiten. Alle mensen zijn geneigd tot allerlei kwaad. Ernstig moreel falen komt niet alleen voor bij een soort buitencategorie van slechte mensen. Dit besef is in zichzelf al een rem op alle vormen van hoogmoed, maar in het bijzonder de morele hoogmoed. Wie beseft geneigd te zijn tot kwaad zal zich minder snel in morele zin boven zijn medemens kunnen verheffen. Volf spreekt over

het herinneren van eigen moreel falen als een daad van bekering van daders in het verzoeningsproces. Na het verzoeningsproces blijven mensen en samenlevingen echter nog steeds geneigd tot die morele hoogmoed waaruit hun kwade daden voortkwamen. Het herdenken van moreel falen blijft daarom als jaarlijkse bekering van onze hoogmoed noodzakelijk. De neiging tot morele hoogmoed kan immers zomaar weer de kop opsteken. Die morele hoogmoed kan zich ook verpakken in de veroordeling van de ander zonder dat daarbij eerst kritisch naar het eigen verleden wordt gekeken. Een voorbeeld daarvan is wellicht het contrast tussen de veroordeling van de Russische oorlog in Oekraïne en het bagatelliseren van de Nederlandse rol in de Indonesische Onafhankelijkheidsoorlog.

Vandaag de dag voert Rusland een koloniale oorlog in Oekraïne onder het mom van een speciale militaire operatie. Zij claimt dat zij geen oorlog voert, maar Oekraïne gaat bevrijden van de fascisten, neonazi's en terroristen die in Kiyv een onmenselijk bewind voeren. Die fascisten in Oekraïne worden tegen Rusland opgezet en gesteund door het Westen en in het bijzonder door Amerika. De werkelijkheid is echter dat Rusland met buitensporig veel geweld het vrije Oekraïne haar onafhankelijkheid probeert af te nemen. In de Nederlandse samenleving is een breed gedragen morele afkeuring van de Russische oorlog aanwezig. Het is daarom ook goed dat Nederland zich inzet om Oekraïne te ondersteunen in de verdediging tegen de Russische agressie. Tegelijkertijd is het de vraag of Nederland zich in morele zin kan verheffen boven het huidige Rusland. Zij heeft haar eigen koloniale oorlog in Indonesië immers nog nauwelijks verwerkt.

Hoewel Indonesië zichzelf onafhankelijk had verklaard, beschouwde Nederland dit gebied nog steeds als haar eigen kolonie. Omdat er vanuit het perspectief van de regering geen sprake was van een buitenlandse vijand werd deze oorlog ook geen oorlog genoemd. In plaats daarvan paste de regering consequent eufemistisch taalgebruik toe. Nederland voerde 'politionele acties' uit om de vrede en gerechtigheid in het land te herstellen. Daartoe moest eerst de gewapende opstand van de Indonesische fascisten overwonnen worden. In eerste instantie werd de oorlog namelijk gezien als een voortzetting van de Tweede Wereldoorlog tegen het fascistische Japan. De Indonesiërs die niet meer in een kolonie, maar in een onafhankelijk Indonesië wilden leven, werden daarom op onterechte gronden geframed als fascisten. De politionele acties waren daarom erop gericht om de Indonesische bevolking te bevrijden van de terreur van de terroristen en de nationalistische extremisten die door Japan waren opgezet om tegen de Nederlanders te vechten. De werkelijkheid was echter dat Nederland met excessief geweld Indonesië haar kersverse onafhankelijkheid probeerde af te nemen.[197]

[197] Chris Lorenz, 'Can a Criminal Event in the Past Disappear in a Garbage Bin in the Present? Dutch Colonial Memory and Human Rights: The Case of Rawagede,' In: *Afterlive of Events. Perspectives on Mnemohistory*, red. Marek Tamm (New York, Palgrave Macmillan, 2015) 219-241, aldaar 219-220.

Hoewel er ook genoeg verschillen zijn tussen Russische oorlog in Oekraïne en de Indonesische Onafhankelijkheidsoorlog zijn er in het officiële discours van de twee regeringen genoeg parallellen te vinden waardoor Nederland zich niet in morele zin boven Rusland zou kunnen verheffen. Deze opmerkelijke historische parallel zou Nederland daarom moeten nopen om werk te maken van de herdenking van haar eigen moreel falen. Daarnaast zou ze zich, wanneer ze zich werkelijk bekeerd heeft van haar koloniale manier van denken en handelen, moeten inzetten voor slachtoffers van koloniale oorlogen in het heden.

Wanneer in de herdenking geen aandacht bestaat voor het kwaad in onszelf en wanneer dat geen plek krijgt in de identiteit van een samenleving zal zij bevestigd worden in haar morele hoogmoed. Het probleem daarvan is dat er geen reden bestaat om waakzaam te zijn voor de mogelijkheid tot het kwaad in 'normale mensen'. Het morele gevaar schuilt niet allereerst daarin dat *wij* weer slachtoffers kunnen worden. Slachtofferschap wordt immers veroorzaakt door moreel falen van anderen. Het morele gevaar schuilt daarom daarin dat *wij* de daders kunnen worden.[198] Hannah Arendt schrijft over Adolf Eichmann dat het meest verontrustende aan deze figuur was 'dat hij een uit velen was en dat deze velen geen geperverteerden en sadisten, maar juist angstig en beangstigend normale mensen waren – en zijn.'[199] Eichmann geldt wellicht vanwege zijn prominente rol in de Holocaust als een berucht voorbeeld hoe een 'normaal mens' een dader van kwaad kan zijn. Maar omdat ieder mens geneigd is tot het kwaad, is er reden om aan te nemen dat de Nederlandse samenleving ook bestaat uit 'normale mensen' die in staat tot zijn tot groter kwaad dan ze zelf kunnen indenken. Wanneer wij dat niet beseffen en begrijpen hoe ook wij daders kunnen worden, zullen we zoals Anne Applebaum in haar boek over de Goelag schrijft: 'op een dag wakker worden en ons realiseren dat we niet weten wie we zijn.'[200]

Het is echter niet onvermijdelijk dat we op een ochtend wakker worden en niet meer weten wie we zijn. In deze thesis wordt de menselijke neiging tot het kwaad benadrukt. Maar er bestaat geen noodzakelijke causaliteit tussen de neiging tot het kwaad en de daad. Mensen zijn geneigd tot kwaad, maar niet iedereen gaat ook tot dezelfde daden over. Het herdenken moet daarom in het teken staan van het proberen te begrijpen hoe mensen tot kwade daden zijn gekomen en welke omstandigheden daaraan hebben bijdragen. Het herdenken van moreel falen kan helpen om inzicht te krijgen waarom de ene mens wel moreel faalt en de ander niet. Hoe kan het dat sommige Nederlandse jonge mannen die eerst vijf jaar lang door de Duitsers met geweld zijn onderdrukt daarna in Indonesië andere mensen gaan onderdrukken? Hoe kan het dat andere Nederlanders wel inzagen dat de Indonesische Onafhankelijkheidsoorlog niet te rechtvaardigen was? Hoe kan het dat in sommige gevallen

[198] Snyder, *Bloodlands*, 400,
[199] Hannah Arendt*, Eichmann in Jeruzalem. De banaliteit van het kwaad*. Vertaling W.J.P. Scholz (Amsterdam: Olympus, 2021) 429.
[200] Anne Applebaum, *Goelag. een geschiedenis*. Vert: Tinke Davids (Amsterdam: Anthos Uitgevers, 2003), 489.

de rollen van slachtoffer en onderdrukker zo gemakkelijk verwisselbaar lijken te zijn? Hoe kan de algemeen menselijk gedeelde neiging tot het kwaad uitmonden in kwade daden?

Door middel van het nationaal herdenken zou een historisch gesprek met het nationaal moreel falen uit het verleden gevoerd kunnen worden. Een historisch gesprek ontstaat daar waar iemand in het heden een tekst, een persoon of een verhaal uit het verleden ontmoet. De ontmoeting met het levensverhaal van een historisch persoon nodigt de betrokken lezer of kijker uit om het historisch perspectief in te nemen en zich in te leven in de mogelijkheden die de persoon toen had.[201] In het geval van de herdenking van eigen moreel falen nodigt de herinnering de deelnemer aan de herdenking uit om zich in te leven in de historische perspectieven die bij het moreel falen een rol speelden. De dader, de held, het slachtoffer en de omstander vragen als het ware achtereenvolgens: wat zou jij in mijn omstandigheden hebben gedaan? Welke keuzes zou jij maken als jij in mijn schoenen stond? In het geval van het herdenken van eigen moreel falen is het goed om op te merken dat daders vaak niet in letterlijke zin aan het woord kunnen en hoeven komen. Zij zijn immers al overleden of zij hebben geen behoefte om als individu voor de samenleving van hun moreel falen te getuigen. Daarnaast bestaat het gevaar dat het kwaad toch weer in bepaalde personen wordt gelokaliseerd. Maar zij kunnen wel een stem en een gezicht krijgen door de verhalen die over hun moreel falen bestaan. Deze verhalen kunnen als pars pro toto getuigen van het collectief moreel falen. Door zich tijdens het herdenken in te leven in die verhalen wordt het zelfinzicht van de samenleving en het repertoire aan morele ervaringen dat de samenleving gebruikt om morele keuzes in de toekomst te maken, uitgebreid.[202]

Het nationaal herdenken gaat immers niet uitsluitend over het verwerken van het verleden en het vermijden van nieuw moreel falen. Het nationaal herdenken gaat immers ook over de morele keuzes die gemaakt moeten worden voor een goede toekomst voor de samenleving. Voor het maken van die keuzes voor de toekomst moet niet alleen het moreel falen van de samenleving worden herdacht, maar dienen ook haar daden van gerechtigheid herinnerd te worden.[203] Een mens is immers niet uitsluitend geneigd tot het kwaad. Hij heeft ook de mogelijkheid om rechtvaardig te handelen.

In deze thesis spelen begrippen als bekering en nederigheid een belangrijke rol. Om het eigen moreel falen waarachtig te erkennen is het inderdaad nodig om op de knieën te gaan. De Duitse Bondskanselier Willy Brandt deed dat letterlijk toen hij namens de Duitse samenleving in 1970 in Warschau het oorlogsmonument bezocht. Maar om vervolgens als samenleving naar de toekomst te bewegen is het ook nodig dat zij zich weer uit de geknielde houding opheft. Want een samenleving op de knieën komt niet vooruit. Om vooruit te komen heeft

[201] Herman Paul, *Als het verleden trekt. Kernthema's in de geschiedfilosofie* (Den Haag: Boom Lemma uitgevers, 2014), 173-174.
[202] Ibidem, 174.
[203] Neiman, *Learning from the Germans*, 382.

een land ook een bepaalde mate van fierheid op haar verleden nodig. De herinnering aan rechtvaardige daden uit haar verleden geeft de samenleving het zelfvertrouwen om met moed keuzes te maken voor een goede toekomst.[204] Wellicht geeft de Duitse omgang met haar verleden ook een goed voorbeeld van die houding. Zij herinnert met trots de wederopbouw van na de Tweede Wereldoorlog zonder dat zij vergeet dat zij even daarvoor heeft geprobeerd de Europese beschaving te vernietigen.[205] Een samenleving heeft daartoe een gebroken herinnering nodig. Een herinnering die recht doet aan de menselijke neiging tot het kwade én de menselijke mogelijkheid en verantwoordelijkheid om het goede te doen.[206]

4.7 Conclusie

In deze thesis is vanuit theologisch-ethisch perspectief het belang van het nationaal herdenken van het eigen moreel falen onderbouwd. De bedoeling is dat deze theologisch-ethische onderbouwing geschikt is als bijdrage voor een levensbeschouwelijk pluraal gesprek over nationaal herdenken. Om dat te bereiken is, zonder dat daar voortdurend naar werd gerefereerd, het twee keer denken zoals Gerrit de Kruijf dat heeft ontwikkeld, toegepast. Eerst is vanuit de eigen theologische veronderstellingen nagedacht over het herdenken van het eigen moreel falen. Daarna is geprobeerd om de uitkomst van dit denkproces zo te verwoorden dat iemand die de theologische veronderstellingen niet deelt wel overtuigd kan worden van het belang van het herdenken van het eigen moreel falen. Daarbij moet opgemerkt worden dat seculiere filosofen, zoals Neiman en Todorov, die nadenken over een ethiek van het herdenken vaak al sterk leunen op christelijke vooronderstellingen.

In de inleiding is het probleem beschreven dat het herdenken van eigen moreel falen niet of slechts moeizaam op gang komt. Een samenleving herdenkt liever haar helden of haar slachtoffers. Daarin bevestigt zij zichzelf dat zij bestaat uit goede en onschuldige mensen. Daaronder ligt een antropologisch probleem. Mensen vinden het moeilijk om het kwaad in henzelf te erkennen. Daarnaast is niet helder wat nu het nut is van het herdenken van eigen moreel falen. Waarom zou een samenleving een pijnlijk en zelfkritisch proces aangaan?

Om tot een antwoord te komen op deze vragen is het werk van Miroslav Volf en Reinhold Niebuhr geanalyseerd en geëvalueerd vanuit de vraag wat de betekenis van hun denken zou kunnen zijn voor het nationaal herdenken van eigen moreel falen. Uit mijn analyse komen de volgende punten naar voren. Allereest moet helder vastgesteld worden wat het doel is van het herdenken van het eigen moreel falen. Het herdenken van moreel falen zonder doel is in zichzelf nog niet goed. Het kan immers bij de slachtoffers wraakzucht teweegbrengen. Daders kunnen de herinnering gebruiken om hun eigen moreel falen te maskeren. Het doel moet daarom zijn dat de herinnering uiteindelijk bijdraagt aan de vrede van de samenleving. De herinnering aan moreel falen in zichzelf verdeelt de samenleving echter. Er bestaat door het

[204] Ibidem, 382.
[205] Idem, 383.
[206] Ibidem.

moreel falen immers een polariteit tussen daders en slachtoffers. Vervolgens is het noodzakelijk om die polariteit te overwinnen zodat er een verzoeningsproces op gang komt. Het verhaal van de verzoening van God met de wereld in Christus aan het kruis leert dat het belangrijk is dat in een verzoeningsproces allereerst recht wordt gedaan aan het onrecht dat geschied is. Het onrecht moet benoemd en dus waarachtig herinnerd worden. Als dit niet gebeurt wordt het onrecht voortgezet en kan er geen sprake zijn van een echte verzoening. Vanuit een theologisch-ethisch perspectief kan daarom gesteld worden dat de eerste stap in het verzoeningsproces de waarachtige herinnering van het moreel falen is. Die stap betekent voor daders dat zij zich bekeren van hun onrecht. Zij erkennen en veroordelen hun eigen handelen als moreel falen en laten daarmee zien dat zij zich van hun daden bekeerd hebben.

In een samenleving is het echter niet altijd vanzelfsprekend dat het ook daadwerkelijk tot een voltooid verzoeningsproces komt. Daders en slachtoffers zijn niet altijd geneigd om zich met elkaar te verzoenen. In dat geval is het voor de vrede van de gemeenschap goed om aan te sturen op vreedzame co-existentie. Voor die vreedzame co-existentie is het ook goed dat het moreel falen waarachtig herinnerd wordt omdat de open wonden uit het verleden anders kunnen gaan etteren.

Na het verzoeningsproces neemt het belang van het herdenken van het eigen moreel falen niet af. Het krijgt echter wel een andere functie. Het Bijbelse volk Israël herdacht haar eigen falen omdat het iets onthulde over zichzelf. Daarin ligt een tegoed voor het nationaal herdenken. Het nationaal herdenken van het eigen moreel falen kan iets onthullen over een werkelijkheid in onszelf waar we liever de ogen voor sluiten. In de morele hoogmoed waartoe alle mensen geneigd zijn geven we liever geen aandacht aan kwaad in onszelf. Dat kwaad kan gedefinieerd worden als hoogmoed die ertoe leidt dat de medemens geen recht wordt gedaan. De mens eist de wereld voor zichzelf op zonder daarbij voldoende rekening te houden met het bestaan van de medemens. Het in de inleiding aangehaalde voorbeeld van de Nederlandse koloniale oorlog in Indonesië is daar een goed voorbeeld van. Nederland eiste Indonesië op voor zichzelf zonder genoeg rekening te houden met de wensen en belangen van de mensen die daar woonden. Het gevolg daarvan was dat zij onder de Nederlandse regering werden onderdrukt en uitgebuit en toen zij zich daar tegen verzetten, werd excessief geweld toegepast.

Voor een democratie is het echter essentieel om een besef van de eigen geneigdheid tot het kwaad te cultiveren. De democratie is een kwetsbare bestuursvorm van een samenleving. Zij hangt af van de inzet en waakzaamheid van haar burgers. Die burgers zijn in staat tot rechtvaardige daden, maar zij zijn ook geneigd tot het kwaad. Het besef van het kwaad in onszelf vormt allereerst een correctie op de eigen morele hoogmoed en maakt een samenleving nederig. Zij heeft geen reden om zich boven andere samenlevingen te verheffen. Wanneer een samenleving uitsluitend haar helden en slachtoffers herdenkt, creëert zij het beeld van zichzelf dat zij bestaat uit goede en onschuldige mensen. Wanneer in het herdenken

het kwaad onbenoemd blijft of op anderen wordt geprojecteerd, leidt dat tot een onderschatting van het kwaad in onszelf. Het is daarom voor het nationaal herdenken van belang dat daarin aandacht wordt gegeven aan het eigen morele falen. Deze herdenking cultiveert het besef dat het kwaad ook in ons huist. Dit besef is belangrijk want het morele gevaar schuilt daarin dat ieder mens een dader van kwaad kan worden. Door in het herdenken aandacht te geven aan daders uit het verleden wordt het besef en begrip van het eigen morele falen uit het verleden versterkt zodat tegen de neiging tot het kwaad in onszelf gestreden kan worden. Deze strijd kan gevoerd worden omdat ieder mens in staat is tot rechtvaardig handelen en daartoe ook de verantwoordelijkheid draagt.

Volf gebruikt het verhaal van kruis en opstanding als model om zijn ethiek van herinnering te ontwerpen. Een dergelijk model voor het nationaal herdenken in de Bijbel bestaat mijns inziens niet. Wel biedt de Bijbel een inspirerend verhaal voor het herdenken van eigen moreel falen. Het gaat over iemand die eerst strijd moest leveren met zijn verleden voordat hij de toekomst met open vizier tegemoet kon treden.[207] Jacob is lang geleden weggevlucht uit Kanaän. Jaren later keert hij terug. Maar hij kan niet zomaar het Beloofde Land in. Hij heeft vroeger van zijn broer de eerstgeboortezegen met bedrog ontfutseld. Zijn morele falen uit het verleden belemmert de weg naar de toekomst. In de nacht zoekt een geheimzinnig figuur hem op om hem met zijn bedrog uit het verleden te confronteren.[208] Die ontmoeting loopt uit op een worsteling die tot de morgen duurt. Daarbij raakt Jacobs heup ontwricht. Voordat de man weggaat geeft hij Jacob nog een nieuwe zegen en een nieuwe naam: Israël. Dat betekent 'hij die worstelde met God.' Daaruit blijkt dat dit niet zomaar een zegen was. Jacob die eerst de zegen met bedrog verkregen heeft krijgt nu een rechtmatig verkregen zegen. Er is in de worsteling een begin gemaakt met de verwerking van het moreel falen uit zijn verleden. Als de zon opkomt gaat Israël als nieuw herboren het Beloofde Land binnen. Maar hij loopt wel mank. Zijn tred is door de worsteling met het verleden ook gebroken. Blijkbaar is alleen dit de wijze waarop hij geschikt is om de toekomst te betreden.

Een samenleving moet voordat zij de toekomst ingaat wellicht ook eerst de worsteling aangaan met haar eigen moreel falen in het verleden. Die worsteling hoeft haar niet blijvend neer te drukken. Op een gegeven moment gaat de zon weer op en wacht de toekomst. De worsteling met het verleden moet daarom gericht zijn op verzoening, op een nieuw begin. Wanneer het verleden verwerkt is en de toekomst aanbreekt moet de herinnering aan de worsteling echter niet verdwijnen. Want een samenleving is alleen geschikt voor de toekomst als de herinnering aan het verleden met haar meegaat. Om te voorkomen dat zij zich weer verheft in hoogmoed heeft zij een gebroken herinnering nodig. Een herinnering die bestaat

[207] Genesis 32:23-33.
[208] Eberhard Jüngel, *Lutherse preken bij het Oude Testament*. Ingeleid en vertaald door Willem Maarten Dekker (Middelburg: Skandalon, 2017), 27 en 31.

uit de worsteling met het duistere verleden én de overwinning die komt met het morgenlicht. Die gebroken herinnering blijft belangrijk tot de dag komt waar geen nacht meer op volgt.[209]

[209] Parafrase naar slotzin van de preek van Jüngel.

Bibliografie

Applebaum, A. *Goelag. Een geschiedenis*. Vertaling: Tinke Davids. Amsterdam: Anthos Uitgevers, 2003.

Arendt, H. *Eichmann in Jeruzalem. De banaliteit van het kwaad*. Vertaling: W.J.P. Scholz. Amsterdam: Olympus, 2021.

Arendt, H. *Verantwoordelijkheid en oordeel.* Samengesteld en ingeleid door Jerome Kohn Rotterdam: Lemniscaat, 3e herziene druk 2020.

Boutellier, H. *Het Nieuwe Westen. De identitaire strijd om de sociale verbeelding.* Amsterdam: Van Gennep, 2021.

Assmann, A. *Memory and Political Change*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Assmann, A. 'The Holocaust – a Global Memory? Extensions and Limits of a New Memory Community,' in: *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*, red. Aleida Assmann en Sebastian Conrad. Nashville: Palgrave Macmillan, 2010.

Assmann, A. en U. Frevert, *Geschichtsvergessenheit Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999.

Assmann, J. *Religion and Cultural Memory: ten studies*. Vert. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 87-88.

Bellmann, T. *Zwischen Liebesideal und Realismus. Theologische Anthropologie als soziale Ressource bei Reinhold Niebuhr.* Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2018.

Blustein, J. *Forgiveness and Remembrance: Remembering Wrongdoing in Personal and Public Life.* New York: Oxford University Press, 2014.

Boopalan, S.J. *Memory, Grief and Agency. A Political Theological Account of Wrongs and Rites*. Nashville: Palgrave Macmillan, 2017.

Crocker, D.A. 'Punishment, Reconciliation and Democratic Liberation,' in: red. Elazar Barkan en Alexander Karn, *Taking Wrongs Seriously. Apologies and Reconciliation*. Stanford: Stanford University Press 2006.

Crouter, R. *Reinhold Niebuhr: On Politics, Religion, and Christian Faith.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

Erll, A. Nünning, A. Young, S.B. red. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. New York: Walter de Gruyter, 2008.

Hauerwas, S. *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology. Being the Gifford Lectures Deliverd at the University of St. Andrews in 2001.* Grand Rapids: Brazos Press, 2001.

Jüngel, E. *Lutherse preken bij het Oude Testament*. Ingeleid en vert. door W.M. Dekker. Middelburg: Skandalon, 2017.

Kruijf, De G.C. *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*. Baarn: Ten Have, 1994.

Liechty, J. 'Putting Forgiveness in its Place: The Dynamics of Reconciliation,' In: red. David Tombs en Joseph Liechty*, Explorations in Reconciliation. New Directions in Theology.* Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006.

Lorenz, C. 'Can a Criminal Event in the Past Disappear in a Garbage Bin in the Present? Dutch Colonial Memory and Human Rights: The Case of Rawagede,' In: *Afterlive of Events. Perspectives on Mnemohistory*, red. Marek Tamm, 219-241. New York, Palgrave Macmillan, 2015.

Margalit A. *The Ethics of Memory.* Harvard: Harvard University Press, 2004.

Neiman S. *Learning from the Germans. Confronting Race and the Memory of Evil*. Londen: Penguin Books, 2019.

Paul, H. *Als het verleden trekt. Kernthema's in de geschiedfilosofie*. Den Haag: Boom Lemma Uitgevers, 2014.

Niebuhr, Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*. New York: Seabury Press, 1936.

Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1932.

Niebuhr Reinhold, *The Children of Light and The Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense*. New York: Charles Scribner's Sons, 1944.

Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man. Vol. 1, Human Nature : a Christian Interpretation.* Louisville: Westminister Press, 1996, oorspronkelijk gepubliceerd in 1941).

Morris, D.A. *Virtue and Irony in American Democracy: Revisiting Dewey and Niebuhr*. Lanham: Lexingon Books, 2015.

O' Donovan, O. en Lockwood O' Donovan, J. *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Co, 2003.

Oostindie, G. en Schoenmaker B., red. *Over de grens. Nederlands extreem geweld in de Indonesische onafhankelijkheidsoorlog, 1945-1949.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2022.

Pakpahan, B.J. *God Remembers. Towards a Theology of Remembrance as a Basis of Reconciliation in Communal Conflict.* Amsterdam: Vrije Universiteit 2011.

Pakpahan, B.J. 'Identity and Remembrance' in: Borght van der E., *Christian Identity. Studies in Reformed Theology.* Leiden: Brill, 2008. 105-118.

Pascal, B. *Gedachten*. Vert. J.A.C. Lenders en F. de Graaf. Boom uitgevers: Amsterdam, 2001.

Snyder, T. *Bloodlands. Europe Between Hitler and Stalin.* Londen: Vintage, 2010.

Snyder T. *The Road to Unfreedom. Russia, Europe, America*. Vintage: Londen, 2018.

Todorov T. *Hope and Memory: Lessons from the Twentieth Century.* Princeton: Princeton University Press, 2003.

Todorov. 'Memory as a Remedy for Evil,' *Journal of International Criminal Justice* 7. (2009) 447-462.

Torpey J. *Making Whole What Has Been Smashed: On Reparations Policy.* Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.

Volf, M. *Exclusion and Embrace*. *A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation.* Nashville: Abingdon Press, 2e herz. druk 2019.

Volf, M. *Onbelast. Geven en vergeven in een genadeloze cultuur.* Vert. David de Vos. Franeker: Uitgeverij van Wijnen, 2005.

Volf, M. *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*. Grand Rapids, Eerdmans, 2e gereviseerde druk 2021.

Vos, P.H. *Het gedeelde verhaal van een beschadigde moraal. Moral injury en de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht.* Amsterdam-Groningen: Protestantse Theologische Universiteit, 2019.

Yerushalmi, Y.H. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Washington, University of Washington Press, 1982.

Online bronnen:

https://www.youtube.com/watch?v=CTQ0TYi5_CE (TERUGKIJKEN: De Nationale Herdenking in Amsterdam, 4-5-2022).

Nationaal Comité 4 en 5 mei, *Wie en wat herdenken we*. Wie en wat herdenken we? - Nationaal Comité 4 en 5 mei : Nationaal Comité 4 en 5 mei (15-6-2022).

NOS, *Conclusies, reacties, achtergrond: het Indonesië-onderzoek in het kort* Conclusies, reacties, achtergrond: het Indonesië-onderzoek in het kort | NOS (11-4-2022).

PThU
Amsterdam Groningen

Verklaringenblad masterthesis

Naam student: Leonard van Aalst

Titel masterthesis: Nationaal herdenken van eigen moreel falen

VERKLARING VAN ORIGINALITEIT

Hierbij verklaar ik dat bovengenoemde masterthesis uit origineel werk bestaat. De thesis is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Waar informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet, volledig en op passende wijze vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Plaats, datum: Amsterdam 17-6-2022

Handtekening: Leonard

TOESTEMMINGSVERKLARING

Hierbij stem ik ermee in dat bovengenoemde masterthesis na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor opname in de bibliotheekcollectie en dat de metadata beschikbaar worden gesteld aan externe organisaties en/of door de PThU worden gepubliceerd.
Verder verleen ik (de bibliotheek van) de PThU

☒ wel

☐ niet

toestemming voor het opnemen van de volledige tekst in een via internet of anderszins openbaar toegankelijke database. (Deze toestemming betreft alleen de openbaarmaking van de masterthesis, zonder verdere overdracht of inperking van het auteursrecht van de student.)

Plaats, datum: Amsterdam 17-6-2022

Handtekening: Leonard

DATAMANAGEMENTPLAN

1. Algemeen

NAAM STUDENT: Leonard van Aalst

NAMEN SCRIPTIEBEGELEIDER(S): Prof. Dr. P.H. Vos

DATUM: 14-4-2022

VERSIE: 1.0

2. Algemene gegevens over het onderzoek / scriptie-onderwerp

(WERK)TITEL ONDERZOEK / SCRIPTIE:

Theologische-ethische onderbouwing van het herdenken van moreel falen

KORTE OMSCHRIJVING VAN ONDERZOEK EN ONDERZOEKSMETHODE(N) :

Door middel van literatuuronderzoek poog ik via deelvragen een antwoord te vinden op de vraag hoe vanuit theologisch-ethisch perspectief een bijdrage geleverd kan worden aan de onderbouwing van het herdenken van moreel falen.

TYPEN ONDERZOEKSDATA:

Literatuur

PERIODE WAARIN DATA VERZAMELD WORDEN:

14-4-2022-18-6-2022

3. Technische aspecten

HARD- EN SOFTWARE:

Laptop

BESTANDSFORMATEN:

PDF en WORD

OMVANG VAN DE DATA (SCHATTING IN MB/GB/TB):

200 MB

OPSLAG DATA TIJDENS ONDERZOEK:

Harde schijf van mijn laptop

OPSLAG DATA NA AFLOOP ONDERZOEK:

Harde schrijf van mijn laptop

4. Verantwoordelijkheden

BEHEER DATA GEDURENDE HET ONDERZOEK:

Leonard van Aalst

BEHEER DATA NA AFLOOP ONDERZOEK:

Leonard van Aalst

5. Juridische en ethische aspecten

EIGENAAR DATA:

Leonard van Aalst

PRIVACYGEVOELIGE DATA: NEE

INDIEN JA: HOE WORDEN ZAKEN ALS VEILIGE OPSLAG EN TOESTEMMING VAN BETROKKEN PERSONEN EN/OF ORGANISATIES GEREGELD?

6. Overige zaken

==========

(*In te vullen door thesisbegeleider:*)

☐ Goedgekeurd

☐ Niet goedgekeurd, omdat: _____

_____

_____

Naam, handtekening: _____

Datum: _____

==========