

Wie aan het begrip ‘verzoening’ denkt, zal bijna als vanzelf geneigd zijn om het in zekere zin op te splitsen. Aan de ene kant klinkt het immers als een typisch religieus en kerkelijk woord. Voor veel christenen is het een kernwoord van het christelijk geloof, bovendien was het paradoxaal genoeg nogal eens de inzet van hevige dogmatische en kerkelijke strijd. Maar aan de andere kant is ‘verzoening’ ook een seculier woord. We spreken immers regelmatig over de noodzaak dat personen, partijen en volken zich met elkaar verzoenen, en dan denken we doorgaans niet aan kerk of godsdienst. Het lijkt dan ook voor de hand te liggen om beide toepassingen van het begrip als volstrekt gescheiden te zien. Maar wat voor de hand ligt, is niet altijd juist. Wellicht hebben religieuze en seculiere verzoening meer met elkaar van doen dan een strikte scheiding tussen toepassingsgebieden suggereert. Dat vermoeden lag ten grondslag aan het symposium dat het Bezinningscentrum van de VU op 9 oktober 1997 organiseerde onder de titel ‘Verzoend of verscheurd’. De centrale vraag was of het christelijke begrip ‘verzoening’ betekenis heeft voor de verheldering, misschien zelfs voor de oplossing van conflicten die buiten de sfeer van godsdienst en kerk liggen. Voor dit themanummer van ons tijdschrift zijn de teksten van dit symposium bewerkt en gebundeld.

Eerst dienen we uiteraard enig besef te krijgen van wat verzoening in bijbels en christelijk perspectief betekent. De theoloog *Dr. H. Wiersinga* opent daarom dit nummer.

Speelt verzoening een rol wanneer het gaat om de behandeling van conflicten die mensen in zichzelf uitvechten, of wanneer psychische trauma’s uit het verleden het leven zwaar maken? En hebben we iets aan het begrip wanneer mensen moeten leren met een psychische ziekte om te gaan, of de negatieve kanten van het ouder worden op te vangen? Over deze vragen schrijven achtereenvolgens de psycholoog *mw. dr. P.J. Draijer* en de arts-assistent psychiatrie *drs. A. Braam*.

Kunnen we van verzoening spreken wanneer het gaat om misdaad en straf? Of laten de ontwikkelingen in het strafrecht eerder de populariteit van ‘vergelding’ zien? Een antwoord geeft de jurist *prof.mr. J.W. Fokkens*.

Is verzoening eigenlijk wel exclusief gebonden aan de joodse en christelijke oriëntatie van onze cultuur? Moeten we niet zeggen dat verzoening een aspect is van alle menselijke relaties? Maar hoe ‘werkt’ verzoening dan, bijvoorbeeld in een Afrikaanse context, bij de beslechting van geschillen en conflicten tussen families en etnische groepen? Waardoor wordt verzoening bedreigd? Deze kwesties behandelt de cultureel-antropoloog *prof.dr. W.M.J. van Binsbergen*.

Indien verzoening wel op het zogenaamde micro-niveau van de Afrikaanse samenleving ‘werkt’, hoe staat het dan met verzoening op het niveau van een samenleving, bijvoorbeeld in Rwanda, waar hele bevolkingsgroepen gewikkeld waren in genociale processen? Is het mogelijk om daar van verzoening te spreken? Daaraan gaat nog een vraag vooraf: heeft het Westerse beeld van Rwanda bijgedragen aan de genocide? En op welke wijze zal dat beeld, maar ook ons zelfbeeld moeten worden bijgesteld? *Mw. dr. D. de Lame*, etnosociologe, confronteert ons met deze vragen.

DIMENSIES VAN VERZOENING

Herman Wiersinga

‘Wat doet u’, werd aan mijnheer K. gevraagd,
‘als u van een mens houdt?’
‘Ik maak een ontwerp van hem’, zei mijnheer K.,
‘en zorg, dat een en ander op elkaar gaan lijken’.
‘Wie op wie? Het ontwerp op de mens?’
‘Nee’, zei mijnheer K., ‘de mens op het ontwerp’.

Bertolt Brecht

In deze korte dialoog van Brecht komt het woord verzoening niet voor, maar wel de zaak waar verzoening voor staat. Brechts kritische alter ego, mijnheer K. (Keuner), wil geen aanpassing van mens en wereld aan de bestaande mens en wereld, maar beider verandering. Welnu, ook als er sprake is van verzoening als remedie voor veelsoortige onvrede en wanorde, dan is denk ik niet een berusting in het bestaande aan de orde, maar de verandering daarvan.

Voordat ik in het tweede deel van dit artikel dieper inga op de theologische inhoud van het begrip verzoening wil ik in het eerste deel het gangbare woordgebruik aansnijden en ingaan op de actualiteit en de meerdimensionaliteit van verzoening.

ASPECTEN VAN VERZOENING

Verzoening in ons woordgebruik

In tegenstelling tot Van Dale’s *Handwoordenboek Hedendaags Nederlands* geeft de ‘dikke’ Van Dale een bont spectrum van betekenissen onder het woord ‘verzoenen’, zowel bij overgankelijk als onovergankelijk, bij wederkerig en figuurlijk gebruik. Het *Handwoordenboek* daarentegen onderscheidt duidelijk twee hoofdbetekeningen: (1) (iemand) weer tot vrede

of vriendschap brengen, en (2) (iets negatiefs) goedmaken. De eerste betekenis van het (van het werkwoord ‘verzoenen’ afgeleide) zelfstandige naamwoord verzoening is dan relatieherstel. Dat kan op personen slaan: mensen die zich met elkaar verzoenen, groepen mensen als volken, sociale klassen, rassen of seksen die zich met elkaar verzoenen, of ook - religieus gesproken - God en mensen die zich met elkaar verzoenen. En ook zakelijker: zich verzoenen met een situatie of met een denkbeeld verzoend raken; of ook tegenstellingen verzoenen, opheffen. De tweede betekenis van verzoening is rechtsherstel, in allerlei vorm: boete doen, schuld erkennen, genoegdoening geven, schadevergoeding, en allerhande rechtzetting. Religieus bezien dacht men vanouds aan een gunstig stemmen van de goden door extra gebeden en goede werken, kastijdingen en offers.

Het merkwaardige feit doet zich voor dat het hedendaagse Nederlands voor deze twee betekenissen alleen het woord verzoenen (of verzoening) heeft. In het oude Nederlands kwam voor de tweede betekenis - het goedmaken - nog een ander werkwoord (en substantief) voor, namelijk ‘zoenen’ (en ‘zoen’). Je herkent dat nog in samenstellingen als zoenoffer, zoenbloed, zoen-

dood en zoengeld. In andere moderne talen is men veel duidelijker, doordat verzoening als relatieherstel met een ander woord wordt weergegeven dan verzoening als rechtsherstel. Duits: *Versöhnung* naast *Sühne*; Engels: *reconciliation* naast *propitiation* (*expiation*); Frans: *réconciliation* naast *propitiation* (*expiation*). Kenners van de klassieke talen herkennen het Latijnse onderscheid tussen de werkwoorden (en bijbehorende substantiva) *reconciliare* en *propitiare* (*expiare*). Nu de Nederlandse terminologie feitelijk dubbelzinnig is geworden, lijkt het me geraten dat we ons deze dubbele betekenis van verzoening steeds realiseren.

De actualiteit van verzoening

Over de actualiteit van verzoening - de noodzaak ervan en de te volgen methode - kan ik kort zijn omdat die door de volgende sprekers veelkleurig zal worden belicht. Hier wil ik de algemene behoefte aan conflictoplossingen memoreren en die illustreren met het noemen van enkele geweldshaarden: het Midden-Oosten, de Balkan, Noord-Ierland, de republiek Zuid-Afrika; en van enkele knagende herinneringen: Nederland-Duitsland, Nederland-Indonesië, Nederland-Japan, Nederland-Suriname. In veel van deze gevallen wordt de schijnoplossing van wraakacties als herstelmiddel (zoenmiddel!) uit de kast gehaald en lijkt het ondoenlijk de geweldketen te doorbreken. Het is overbodig te stellen dat de wetenschap verantwoordelijkheid draagt voor de bezinning op deze impasses.

De introductiebrief voor het symposium dat aan deze artikelen ten grondslag ligt verklaart uitdrukkelijk dat het niet de bedoeling is om kerkelijke initiatieven te ondersteunen of zich exclusief op kerkelijk georiënteerden of theologisch geïnteres-

seerden te richten. Maar de organisatoren willen wel de claim van de in juni '97 gehouden oecumenische bijeenkomst in Graz (Oostenrijk) en die van de komende nationale kerkendag op 25 april 1998 in Kampen serieus nemen, namelijk dat het begrip verzoening bóven de pastorale, kerkelijke en theologische betekenis uitgaat. Het werkdocument van de conferentie in Graz stelt dat Europa verzoening nodig heeft, en wenst; daarnaast zette het de actuele conflicten en de steeds weer opspelende herinneringen op de agenda. Het ging blijkens die agenda om verzoening tussen de kerken, maar ook tussen sociale partners en politieke tegenstanders; tegen openlijke en versluierde discriminatie, en vóór een verantwoorde omgang met het milieu. Het sociale aspect van verzoening kreeg alle aandacht, misschien wel ten koste van discussie over het theologische aspect.

Dat theologische aspect kwam vrijwel tegelijkertijd in ons land aan de orde door een studie van de Kamper hoogleraar voor de uitleg van het Nieuwe Testament C.J. den Heyer, getiteld *Verzoening. Bijbelse notities rond een omstreden thema*. De schrijver laat in een beknopt en helder betoog zien hoe divers de schrijvers van met name het Nieuwe Testament de verzoening door Jezus opvatten en op noemers brengen. Zijn conclusie luidt dat de Nieuwtestamentische teksten onvoldoende draagvlak bieden voor de zogenaamde klassieke verzoeningsleer. Dat is de eeuwenoude voorstelling dat Christus aan het kruis van Golgotha Gods toorn en straf draagt, plaatsvervangend voor ons zondaars, en door zijn offerbloed vrijspraak en verzoening bewerkt voor schuldige mensen. De visie van Den Heyer veroorzaakte een schok in de orthodoxie, die nog steeds in de kolommen van het dagblad *Trouw* nadeint.

De meerdimensionaliteit van verzoening

Uit de bovenstaande discussies blijkt wel dat het begrip verzoening verschillende aspecten heeft. Den Heyers studie laat de theologische dimensie zien; hij laat hooguit doorschemeren hoe Jezus' voorbeeld van solidariteit mensen prikkelt tot navolging in hun conflictueuze wereld. 'Graz' (en wellicht ook straks 'Kampen') brengt de sociale dimensie aan het licht, zoals we ons ook vandaag bezighouden met een waaier van maatschappelijke implicaties van verzoening - psychiatrisch, juridisch, etnisch en politiek.

Een derde dimensie van verzoening is nog niet genoemd. Ik bedoel hiermee de existentiële dimensie, die door filosofen als Heidegger en Jaspers aan de orde gesteld werd. Zij vragen aandacht voor een soort 'zijnsschuld' die als een moderne erfzonde aan onze feitelijke (mis)dadens voorafgaat. De oplossing kan dan enkel liggen in een metafysische verzoening, een stoïcijnse verzoening met het bestaande (d.w.z. met 'iets', en niet met 'iemand'). Wellicht liggen er van hieruit lijnen terug naar de 'schuldeloze schuld' van de Griekse tragedieschrijvers. Schuld heeft dan het aanschijn van lot, en verzoening dat van het zich schikken in het onvermijdelijke.

In dit kader kan ik hier niet verder op ingaan. Wel wil ik opmerken dat deze filosofische dimensie ons voorzichtiger kan maken met betrekking tot een uitsluitend morele benadering van de kwesties van schuld en verzoening. Goed en kwaad zijn als ethische keuze niet altijd ondubbelzinnig te onderscheiden of over verschillende personen (the good and bad guys) te verdelen. De ambivalentie maakt sommige conflicten onoplosbaar (onverzoenlijk), al zou ik in zulke grensgevallen niet zo gauw van 'schuld' willen spreken (zijnsschuld, collectieve schuld of restschuld bij een keus

tussen twee kwaden - 'residual guilt').

Nog één afsluitende overweging in dit deel. Onze postmoderne tijd koestert een gerechtvaardigd wantrouwen tegen een te vlotte systematische en harmoniserende integratie van (kleine) deelwaarheden in één (groot) verhaal. Toch lijkt het mij gewenst ons door de meerdimensionaliteit van het begrip verzoening niet te laten verleiden tot een isolering en versnippering van de verschillende gesignaleerde dimensies (de sociale, theologische en eventueel existentiële dimensie). Evenmin dienen we hier het gesprek over verzoening op het terrein van de diverse disciplines zonder een verbindende visie en tekst te laten. Mogelijk draagt het nu volgende theologische deel daartoe een steentje bij.

THEOLOGIE VAN VERZOENING

Verzoening in de bijbelse teksten

Een theoloog is allereerst geïnteresseerd hoe het begrip verzoening in de bijbelse teksten, d.w.z. in de joodse bijbel (het zgn. Oude Testament) en het christelijke Nieuwe Testament, functioneert. Een onderzoek naar de gebruikte Hebreeuwse en Griekse woorden levert daarvoor het noodzakelijke materiaal.

De Hebreeuwse bijbel heeft als technische term voor het werkwoord verzoenen 'kippèr'. Het komt frequent voor in de zogenaamde priesterlijke geschriften (de boeken Leviticus, Numeri en een gedeelte van Ezechiël) en verder hooguit 20 maal in de overgrote rest van het Oude Testament. Het woord betekent in de priesterlijke passages 'de verzoeningsrite voltrekken' (zoals de KBS-vertaling '95 consequent vertaalt). Meestal is de priester het subject van deze rituele reiniging en speelt één van de diverse offers de rol van zoenmiddel. Buiten deze passages betekent 'kippèr': gunstig

stemmen (van medemensen) of uitboeten (van ongerechtigheid). God is nooit het object van dit soort verzoeningsdaden - hij kan niet door zo'n offer gunstig gestemd worden. Hij is soms het subject, zoals in Psalm 65,4: 'Onze overtredingen - Gij verzoent ze' (hier kun je ook vertalen met 'vergeven': 'Gij vergeeft ze'). Ook mensen kunnen subject van deze verzoening zijn. De technische term 'kippèr' (bekend van Yom Kippoer, de grote verzoendag) heeft dus steeds de betekeniswaaier die we eerder als tweede betekenis van het Nederlandse verzoenen aanduiden: rechtsherstel, goedmaken.

In het Grieks van het Nieuwe Testament komen wel de beide betekenissen voor, die we eerder onderscheidden als relatieherstel en rechtsherstel. Maar het Grieks heeft evenals de moderne talen en het Latijn daarvoor twee verschillende woorden, uiteraard met hun afleidingen, namelijk de werkwoorden 'hilaskomai' en 'katallassoo'.

De reeks van 'hilaskomai' sluit zich aan bij het woordgebruik van 'kippèr' in de joodse bijbel (de Griekse vertaling daarvan gebruikt dan ook consequent afleidingen van 'hilaskomai'). Dit Griekse woord was een bestaande religieus-cultische term voor het gunstig stemmen van de goden. Maar de Griekse vertaling en de Nieuwtestamentische teksten hoeden zich ervoor ooit God als object van dit verzoenen te kiezen. Het gaat, evenals dat bij 'kippèr' het geval was, om de zonde als object: die wordt uitgeboet of uitgewist, zoals de KBS-'95 vertaalt. Het Nieuwe Testament gebruikt deze woordreeks hooguit vijfmaal en dat steeds in verband met Jezus' verzoenende dood. Hij verzoende als barmhartige en trouwe hogepriester de zonden van het volk en hij heet 'een verzoening voor onze zonden en niet alleen voor de onze, maar ook voor die

der gehele wereld' (zo 1 Johannes 2,2). Al met al een spaarzaam gebruik van deze religieus-cultische terminologie.

De andere terminologie, de reeks van afleidingen van 'katallassoo', komt ook betrekkelijk weinig voor in het Nieuwe Testament. Wat opmerkelijk is, is dat het woord ook in het Grieks voorkomt, maar alleen voor profane verhoudingen. Het functioneert als de term voor relatieherstel in het onderling menselijk verkeer, als verzoening tussen twee partijen en van vijanden die vrienden worden, maar nooit voor het herstel van de verhouding tussen mensen en goden. Dat met name de apostel Paulus het werkwoord 'katallassoo' en het substantief 'katallagè' gebruikt voor de verzoening tussen God en mensen, moet opzienbarend geweest zijn, minstens origineel en zeker voor Hellenistische oren een grensoverschrijding. Waarschijnlijk heeft Paulus de offerterminologie bewust vermeden om bij zijn geadresseerden in Rome en Korinte geen misverstand te laten bestaan over de unieke manier waarop de God van Israël en Jezus met mensen een verbond van vriendschap wil sluiten. Het initiatief van de verzoening ligt zonneklaar bij Gods mensenliefde en wij worden uitgenodigd aan dit verbond deel te nemen: 'Laat u met God verzoenen!' (2 Korintiërs 5,20).

Bij de terminologie 'katallassoo' die Paulus' voorkeur geniet is het van belang om nog iets preciezer naar dit Griekse woord te kijken. Daarin zit de stam 'allos', en de eigenlijke strekking is dan ook 'een ander worden', anderen worden in de relatie, veranderen door het relatieherstel. Dat bracht me ertoe om verzoening te typeren als 'verandering'. Geen aanpassing of berusting, maar verandering is de dynamiek van de verzoeningsgebeurtenis. Ik ben daarbij in het goede gezelschap van Oosters-orthodoxe theologen, die verzoening

als ‘metamorfose’ karakteriseren (letterlijk gedaanteverwisseling).

Wat de functie van verzoening in de bijbelse teksten betreft, kunnen de conclusies zijn: (1) Verzoening als rechtsherstel staat in dienst van verzoening als relatieherstel - tussen God en mensen en tussen mensen onderling; deze dubbele verzoening is samenvattend te omschrijven als een verandering; (2) Het begrip verzoening speelt een marginale rol in beide Testamenten - het heil van Godswege wordt dominant aangeduid met begrippen als uittocht, bevrijding, terugkeer, verlossing, redding en herschepping - en het heeft pas in de geschiedenis van de geloofsbeleving en -bezinning van de christelijke kerk de centrale plaats gekregen die het nu heeft.

Theologische concepten van verzoening

Feitelijk is het begrip verzoening pas dominant geworden als het heilsgoed bij uitstek in de Westerse kerk in de Middeleeuwen. Voor de oudste en later Oosterse kerk lag het zwaartepunt bij de onsterfelijkheid. Christus overwon de dood op Pasen en bevrijdt mensen van de vergankelijkheid door ze te laten delen in zijn goddelijke, onsterfelijke natuur. Aan de eucharistische maaltijd wordt ons het ‘geneesmiddel der onsterfelijkheid’ aangereikt. In de Westerse kerk gaat men onder invloed van het Romeinse rechtsdenken verder in het voetspoor van Augustinus. Het gaat niet om onze sterfelijke of onsterfelijke natuur, maar om onze juridische status voor God in het komende oordeel. De dringende vraag is: hoe doorstaan wij dat oordeel? Hoe krijgen we een genadige God (Luther) en dus vrijspraak? Vandaar de obsessie met zonde, straf en begenadiging, en de verheerlijking van het bloedige kruislijden, zoals de middeleeuwse hymnen en afbeeldingen laten zien. Niet Pasen, maar het

kruis wordt de centrale boodschap en het centrale ‘logo’ van de christelijke godsdienst.

Binnen dit klimaat van schuldbesef en oordeelsangst kon de zogenaamde klassieke verzoeningsleer ontstaan. Anselmus van Canterbury droeg in de 11e eeuw de bouwstenen aan: het gewicht van de zonde, de rechtseisen van God als Germaans heerser, de tegenwaarde (satisfactie) van Christus’ kruislijden. De verzoening werd meer rechtsherstel dan relatieherstel, en God de rechter moest gunstig gestemd worden door het offer van Christus. De reformatische theologie radicaliseerde deze verzoeningsleer met de ideeën van de totale menselijke corruptie, de wonderlijke ruil met Christus en de vreemde, door Christus verdiende, vrijspraak. Maar de obsessie met zonde en genade hebben de twee grote confessies van het Westen, de rooms-katholieke en de protestantse, eeuwenlang, tot voor kort, gedeeld.

Het lijkt mij dat ons vandaag een andere vraag bezighoudt. Niet die van doodsuitbanning (het Oosten) of die van ontsnapping aan de verdoemenis (het Westen), maar die van de leefbaarheid en de ‘samenleefbaarheid’ op aarde. Hoe maken wij deze planeet bewoonbaar voor de miljoenen van nu en ook voor de volgende generaties? Centraal staat in onze beleving: hoe kunnen wij de relaties met de anderen en met onszelf herstellen, kloven overbruggen, de toekomst verzekeren? Het is niet verwonderlijk dat we nu meemaken dat het klassieke model van verzoening verlaten wordt. We hebben wel een concept van verzoening nodig, maar dan niet zozeer een nieuwe ‘leer’, geen dogmatisch afgerond begrip, alswel een nieuw, alternatief concept voor Jezus’ weg van verzoening en onze mogelijke wegen van verzoening.

De contouren van dit andere concept

staan ons wel voor ogen. De Nieuwtestamentische schrijvers werden door hun ontmoetingen met Jezus en de verhalen die over hem werden verteld tot andere gedachten gebracht en tot andere mensen gemaakt. 'Jezus' leven en sterven droeg een 'voorbeeldig' karakter. (...) Zijn geloof in God is 'voorbeeldig' en inspireert mensen, soms aarzelend en soms opgewekt, de weg van verzoening te gaan' (Den Heyer 1997, p. 138v.). Het is mijns inziens bepaald niet 'mager' om de levens- en lijdensgang van Jezus als voorbeeld te typeren. Zijn voorbeeldfunctie heeft bijbelse papieren: de bijbelschrijvers Johannes en Petrus schuwen dit woord niet. Jezus wast de voeten van zijn leerlingen als een toonbeeld voor hen; hij laat ons met zijn lijden een voorbeeld na om in zijn voetstappen te treden. In het Grieks staat hier een woord dat letterlijk 'schrijvoorbeeld' betekent, wat aangeeft dat het niet om een los 'beeld' gaat, maar om een voorbeeld met een tijdsdimensie. En de brief aan de Hebreëen omschrijft Jezus nog persoonlijker en dynamischer als aanvoerder en voorloper.

Het concept van de voorganger en de navolgers op de weg van verzoening heeft als voordeel dat de verzoening die Christus realiseerde en de verzoening die mensen in praktijk brengen in één lijn gezien kunnen worden. Verzoening geschiedt alleen door onze medewerking, door onze erkenning van schuld en bereidheid tot omkeer en het overnemen van het door Christus begonnen verzoeningswerk. Daarmee is natuurlijk ook een grens aan de verzoeningsmogelijkheid van God gesteld: elk relatieherstel is afhankelijk van twee partijen. God heeft bijbels gesproken het initiatief, maar al even bijbels gesproken: mensen moeten zich wel 'laten' verzoenen! Wanneer wij mensen ons op onze beurt voor het werken aan verzoening inzetten, zullen we ook

merken dat wij delen in de genoemde kwetsbaarheid van God. Ook wij stuiten daarbij op de grens van een onverzoenlijke reactie: mensen of groepen die zich niet laten verzoenen. De filosoof Rorty zei in een vraaggesprek dat er politieke misdadigers zijn waar je niet mee kunt praten, maar die je moet aanpakken en stoppen, waarbij hij verwees naar Hitler en voorstanders van een apartheidregime (*De Groene Amsterdammer* 2 juli 1997). Verzoening als relatieherstel is niet af te dwingen: het kan afketsen op de hardheid van harten (en ook op het harde feit van de dood van het slachtoffer of de dader). Dat maakt bescheiden.

Belang voor de praktijk

Zou het voor de praktijk van verzoening iets uitmaken welk existentieel-filosofisch of religieus-theologisch model van verzoening men voor ogen heeft? Laat ik maar de beide theologische concepten, zojuist genoemd, als voorbeeld kiezen: het klassieke model en het 'voorbeeld-model'. De klassieke leer gaat ervan uit dat Christus zonder ons de verzoening tot stand bracht door het dragen van Gods toorn over de zonden van de wereld. Voor de verzoeningsactiviteit van mensen heeft zo'n visie als eerste gevolg een zekere onverschilligheid: het eigenlijke werk is al gebeurd door Christus. De verzoeningsleer geeft ons een alibi in handen en een vrijbrief, omdat alles wel recht komt met God aan onze zijde. Een tweede gevolg is van niet minder belang. Het beeld van God die als rechter zijn zoon met de dood straft legitimeert onze menselijke (met name kerkelijke) gewelddadigheid. Denk aan de hele geschiedenis van kettervervolging, excommunicaties, pogroms. Ik denk niet dat christenen als zodanig gewelddadiger zijn dan andere, godsdienstige of ongodsdienstige

stige mensen, maar wel dat hun geweld-gebruik of -goedkeuring gestimuleerd wordt door hun 'logo' van een kruis.

Een alternatief concept van Christus' verzoenend werk - waarbij hij de belichaming is van Gods mensenliefde, en trouw bleef aan zijn solidariteit met tweederangsmensen tot aan zijn droevige einde - kan ons mensen motiveren tot eenzelfde liefde en inzet. De verzoening van God en mensen en die tussen mensen en groepen mensen is immers niet 'volbracht' door die éne of op dat éne moment van Golgotha. Het verhaal daarvan is een uitnodiging om op deze uitgestoken hand in te gaan en vervolgens onze handen uit te steken. De verzoening van zoveel relaties is immers mede van ons afhankelijk!

Het alternatieve 'voorbeeld-model' kan ook onze methode van verzoenen beïnvloeden. De navolging van Christus vraagt om een zekere symmetrie tussen zijn verzoeningsgedrag en het onze. Mensen zouden 'een patroon moeten nemen' (een Zeeuwse uitdrukking) aan deze voorloper Jezus. In dertijd beschreef ik vijf elementen van dit verzoeningspatroon van Jezus (in *Verzoening als verandering*). Ik kan ze in dit bestek slechts kort aanduiden. Het lijkt mij dat deze elementen ook van toepassing zijn op al die deelgebieden die vandaag aan de orde zullen komen.

(1) Aandacht voor de ander. Jezus zag zijn medemensen, de slachtoffers in hun onmacht en de daders in hun onverzoenlijkheid. Zijn bewogenheid met hun lot bracht hem in beweging. Verzoening vraagt ook van ons een open oog voor mensen en de structuren waarin zij gevangen zitten, voor machtsverschillen en ongelijke behandeling.

(2) Geen versluieren van de schuld. Jezus dekte de schuld niet toe en schuldbelijdenis bleek de eerste stap op de weg naar verzoening. De liefde is niet blind, maar vraagt om opheldering en analyse. Waarheid en verzoening hangen direct samen, zoals de naam van de commissie van bisschop Tutu terecht suggereert. Het verleden moet boven tafel komen, of het nu om Zuid-Afrika gaat of Noord-Ierland, om Nederland/Indonesië of Nederland/Duitsland.

(3) Geloven in verandering. Jezus geloofde dat het mogelijk was dat mensen veranderden. Had hij niet beter kunnen weten? Onze praktijk wordt veelal verlamd door het vooroordeel dat het gaat om hopeloze gevallen. Er is voor verzoening geloof nodig dat verder reikt dan het haalbare, een visioen dat cynisme achter zich laat.

(4) Reageren op een ander niveau. Jezus keerde de andere wang toe, betaalde niet met gelijke munt. Zijn geheim lag in een ontwapenende geweldloosheid, het tegendeel van de eerder gesignaleerde gewelddadigheid van zijn naamdragers. Om misdaad en geweld te stoppen is het eerst-aangewezen wapen fantasie, want er is immers fantasie voor nodig om op een ander niveau te reageren. Het Midden-Oosten laat met zijn wraakacties zien waartoe reageren op hetzelfde niveau leidt.

(5) Verzoenen als daadwerkelijk veranderen. Het ging Jezus niet om een goedkope verzoening. De weg van verzoening was lang en bleek duur. Ook voor ons blijkt verzoening met het verleden of met vreemden een moeizaam proces. Een weg met stappen en etappen, zoals een filmpje, dat hoe kort ook uit een grote hoeveelheid aparte foto's bestaat.

Het gaat niet om een formeel woord van vrijspraak, maar om een daadwerkelijke metamorfose van beide partijen.

Ten slotte roep ik nog eens het verhaal-tje van mijnheer K. in herinnering. Wij mensen moeten gaan lijken op de mensen zoals wij bedoeld zijn in ontwerp. Verzoening is geen aanpassing aan het bestaande, maar verandering naar de bedoeling. Dat kan goed misgaan, ook vanuit neo-marxistische of neo-liberale doelstellingen. Maar niet 'als je van een mens houdt'. En daarmee begon Brecht zijn verhaal. Liefde kleurt verzoening tot heilzame verandering.

Literatuur

B. Brecht, *Geschichten vom Herrn Keuner*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.

C.J. den Heyer, *Verzoening. Bijbelse notities bij een omstreden thema*, Kampen: Kok 1997.

Verzoening, gave van God - bron van nieuw leven, Werkdocument Tweede Oecumenische Assemblee - Graz, Amersfoort 1996 (= Oecumenische bezinning, nr 12, Raad van Kerken in Nederland)

Uit op verzoening, Verzoening in praktijk en theologie: Voorbereidende interviews en artikelen voor de kerkendag 1998 (met bijdragen van D. Zoutman, Th.M. van Leeuwen, H.A. van Munster, C.J. den Heyer, C. van der Kooi, H.J. Bakker), Kampen: Kok 1997.

Herman Wiersinga, *Verzoening als verandering: Een gegeven voor menselijk handelen*, Baarn: Bosch & Keuning 1972.

Herman Wiersinga, *Geloven bij daglicht: Verlies en toekomst van een traditie*, Baarn: Ten Have 1992

Wereld en Zending 26 (1997) 1 (Thema-nummer Verzoening).

Dr. H. Wiersinga is emeritus studenten-predikant en auteur van vele publicaties over verzoening.

VERZOENING IN DE PSYCHIATRIE (1)

Over het vermogen tot verzoening van innerlijke en interpersoonlijke tegenstellingen

Nel Draijer

INLEIDING

Het begrip verzoening is niet als een vast omljnd psychiatrisch begrip in gebruik en bestaat niet als procedure of behandeldoel in behandelplannen of protocollen. Dit betekent niet dat het fenomeen verzoening in de psychiatrie niet zou bestaan. Impliciet komen we verzoening in de psychiatrie op twee manieren tegen: Allereerst in de betekenis van het weer met elkaar in contact brengen en verenigen van tegengesteldheden. Ten tweede in de existentiële betekenis, zoals het aanvaarden van het eigen lot en het incasseren van tegenslagen, zoals een psychiatrische ziekte. Onderstaand artikel betreft voornamelijk de eerste betekenis. Over de tweede betekenis schrijft Arjan Braam in het volgende artikel.

Wat om verzoening vraagt is een ervaring, teleurstelling, conflict of trauma, waaraan in concrete zin niets valt te verhelpen; het is in principe onomkeerbaar en roept sterke gevoelens op van onmacht, woede en verdriet. Deze ervaring heeft kennelijk voor verdeeldheid gezorgd. Het zijn ervaringen - zoals misverstanden, conflict, geweld of oorlog - die een psychische pijn genereren, en frictie en verwijdering induceren. Deze psychische pijn kan resulteren in een breuk of in het nemen van (of fantaseren over) wraak, maar kan uiteindelijk ook leiden tot het zoeken van wegen om het conflict te begrijpen, de verwijdering ongedaan te maken en de band te herstellen. Het lijkt vooral de breuk in het contact te zijn die motiveert tot verzoening.

Voorwaarde voor verzoening tussen personen is de aanwezigheid van het vermogen tot empathie. Empathie is te definiëren als invoelend vermogen (dat is wat anders dan medelijden), op basis van een positieve instelling die getuigt van echtheid naar zichzelf en naar de ander.

Mensen verschillen onderling sterk in de mate waarin zij in conflicten terecht komen met anderen én in hun vermogen om zich bij een conflict met de andere partij te verzoenen. Beide liggen in elkaars verlengde. Dit artikel gaat over dit vermogen tot verzoening.

HET VERMOGEN TOT VERZOENING - EEN ONTWIKKELINGSTAAK

Verzoening in de zin van overbrugging van tegengesteldheden heeft in feite een centrale plaats in de psychiatrie, omdat dit één van de moeilijkste ontwikkelingsstaken is voor het jonge kind. Problemen in deze fase van de ontwikkeling kunnen onder andere leiden tot stoornissen in het zelfgevoel, in de identiteit, de relationele vermogens en empathie. Veelal gaan ze gepaard met stoornissen in de impulsregulatie. Stoornissen in deze ontwikkelingsfase beperken het vermogen om zich bij tussenpersoonlijke conflicten te verplaatsen in het perspectief van de ander, om de ander te zien als persoon of instantie met slechte én goede kanten, en om over eventuele kwetsuren heen te stappen en zich te verzoenen met de tegenstander. Dit vermogen om de ander empathisch tegemoet te treden om echt te zien als een ander, met andere

wensen, opvattingen en belangen en met goede en minder goede kanten - in plaats van hetzij als obstakel hetzij als hulpbron voor het bereiken van eigen doelen - dit vermogen is niet iedereen gegeven. Uitgebrekend dit vermogen, dat voor echte verzoening een voorwaarde is, is voorbehouden aan degenen die zelf als kind respectvol en liefdevol zijn bejegend.

EMPATHIE EN AMBIVALENTIE

Het ontwikkelingsproces waarop gedoeld wordt, is het volgende (zie bijvoorbeeld Mahler, Pine & Bergman, 1975). Tussen (ongeveer) anderhalf en vier jaar maakt een kind een aantal stadia door waarin het zich in psychologisch opzicht losmaakt van de belangrijkste verzorgers. Het wordt in subjectieve zin een individu en krijgt oog voor zichzelf en de ander, als subject met eigen behoeften en verlangens. Het leert in deze periode wat empathie is, onder andere doordat de ouders, de belangrijkste 'liefdes objecten', het kind empathisch, liefdevol en grenzenstellend bejegenen.

Maar het leert in deze periode ook iets anders, iets zeer bepalends en ingrijpends, het leert dat de liefdevolle, zorgzame ouder en de ouder die straft en berispt, één en dezelfde persoon zijn. Daarvóór beleefde het kind de 'goede' en de 'slechte' ouder als twee verschillende objecten met daaraan gekoppeld het 'goede' en het 'slechte' beeld van zichzelf. In de omgang met kinderen in deze fase - die bepalend is voor de gewetensontwikkeling - kun je zien dat ze het hier in deze periode moeilijk mee hebben. Kinderen zeggen bijvoorbeeld als ze gestraft worden: 'dat deed ik niet dat deed die en die'. Dat kan dan een echt bestaande ander of een gefantaseerde ander betreffen. Ze worstelen dus met verantwoordelijkheid en met schuld. Sommige mensen blijven dat hun hele leven doen.

Kinderen kunnen in deze ontwikkelingsfase plotseling weer 'baby' willen zijn en terug verlangen naar een periode waarin ze nog helemaal 'goed' waren, waarin ze zich in psychologisch opzicht nog in het paradijs waanden, het rijk van onvoorwaardelijke liefde voor alles wat de baby doet en is. In feite hebben we het dus over een proces van psychologische verstoting uit het paradijs en van intreden in de wereld van 'goed' en 'kwaad'. Niet het Goed en het Kwaad van religieuze normen, maar het interpersoonlijke goed en kwaad van de ouder die - bewust of onbewust - bepaald gedrag onwenselijk vindt en afstraft en ander gedrag wenselijk acht en beloont.

Het gaandeweg leren verdragen van zowel 'goede' als 'slechte' kanten in zichzelf en de ander, dat wil zeggen het omgaan met ambivalentie, gaat in de regel goed als het kind liefdevol wordt bejegend. Daarmee samenhangend leert het ook de beperkingen van de ouder verdragen. Maar als de ontwikkeling niet goed verloopt, als ouders te weinig beschikbaar zijn bijvoorbeeld, weinig liefde tonen of een kind onredelijk straffen (slaan), blijft het kind steken in een gesplitst en onverzoenlijk ouderbeeld én zelfbeeld: het kan zichzelf en de ander dan alleen beleven als óf goed (en dan worden alle negatieve kanten geloofchend) óf kwaad (en dan bestaan de goede kanten ineens niet meer).

Een kind is echter niet in staat om de falende, tekortschietende, verwaarlozende of mishandelende ouder, bewust als slecht te zien om de eenvoudige reden dat het kind afhankelijk is van diezelfde ouder. De oplossing die kinderen dan kiezen is: ze gaan zichzelf als de *schuld* van hun leed beschouwen. Ze zien zichzelf als slecht en hun ouder als goed. Op latere leeftijd uit zich dit in depressiviteit en hardnekkig schuldgevoel, in plaats van gerechtvaardigde woede, uit angst om het liefdes-

object, de belangrijke ander, vroeger de ouder, te zullen verliezen.

PERSOONLIJKHEID EN VERZOENING

De bovenbeschreven psychologische wig tussen goed en kwaad blijkt erg ongezond. De volwassenen die hier onder lijden, hebben last van snelle stemmingswisselingen, een discontinu zelfgevoel (dan zien ze zichzelf weer als heel goed, dan weer als heel slecht) en een wisselende interpretatie van relaties. Ook de ander beleven zij als of heel goed of heel slecht, afhankelijk van hun eigen gevoelens. Bij woede projecteert men deze agressie op de ander. Die wordt dan geheel zwart gemaakt en men beleeft zichzelf als slachtoffer. Bij positieve gevoelens wordt de ander geïdealiseerd. Dit proces van zwart-wit-denken wordt in de psychiatrie 'splitsing' genoemd.

Bij mensen met deze verscheurde instelling wordt wel gesproken van een borderline structuur van de persoonlijkheid. 'Borderline' houdt in: op de drempel tussen neurotisch en psychotisch, wat wil zeggen dat er een zodanig ernstig intrapsychisch conflict aanwezig is dat men ternauwernood in staat is om de buitenwereld realistisch tegemoet te treden.

Omdat deze toestand zo nauw verweven is met beschadigingen in afhankelijkheidsrelaties, is het begrijpelijk dat mensen naar een dergelijke ontwikkelingstoestand 'terug' kunnen vallen als ze langere tijd onmachtig worden gehouden, of gewelddadig worden bejegend. Ook is het voorstelbaar dat een interpersoonlijke kwetsuur zo'n diepe krenking van het vertrouwen met zich mee kan brengen, dat het zeer de vraag is of de gekrenkte partij zich hier overheen kan zetten en een voorstel tot 'goedmaken' zal doen.

Waar een borderline structuur gekenmerkt wordt door de worsteling met onver-

zoenlijkheid en iemand vaak daardoor relaties verbreekt, verzoenen neurotische mensen zich veelal in schijn, 'om de lieve vrede', maar kunnen een duurzame wrok blijven koesteren om het leed dat hen is aangedaan.

Neurotische mensen lijden niet in dezelfde mate als mensen met een borderline structuur onder een gesplitst goed en kwaad zelf-beeld of beeld van de ander. Vermoedelijk zijn ze in de bepalende ontwikkelingsfase iets meer geholpen om ambivalenties te leren verdragen. Maar ze hebben het vaak wel erg moeilijk met het slechte, agressieve in zichzelf en daardoor hebben ze het ook moeilijk met conflicten. Ze zijn vaak bang dat hun woede, als ze die zouden uiten, de band met de ander zou vernietigen. Ze houden zich daarom in, of ze houden zich in buiten de deur, en reageren zich thuis af op hun partner of kinderen, waar ze zich dan vervolgens schuldig over voelen.

SPLITSING VERSUS VERZOENING

De psychologische taak om de beide polariserende kanten met elkaar te verenigen, te verzoenen, elkaars onvolkomenheden te accepteren en alles onder ogen te zien ontrent de eigen goede en slechte eigenschappen die tezamen iemands identiteit vormen en zijn zelfgevoel uitmaken, nemen dus ook een centrale plaats in in de persoonlijkheidsontwikkeling. Veel heftigheid in de vorm van geweld, destructiviteit en zelfdestructiviteit komt voor bij mensen die in deze ontwikkelingsfase onvoldoende consistent liefdevol bejegend zijn en onvoldoende geholpen.

Het beschreven proces van 'splitsing' speelt in het groot een rol bij oorlogen. De tegenpartij wordt geheel negatief afgeschilderd en de eigen partij als louter goed. Er kan sprake zijn van het opzetten tegen

de andere partij. Het slechte in de ander wordt aangedikt, om een wig te drijven, de tegenstellingen niet te hoeven overbruggen en de eigen tekorten niet te hoeven onderkennen. Ook sommige politieke stromingen, zoals het communisme, of religieuze fundamentalisten, worden gekenmerkt door een vijanddenken, een denken in termen van 'wij zijn goed en zij zijn slecht', dat humaniteit en verzoening in de weg staat.

Om de strijdende partijen tot elkaar te brengen is een hogere, externe instantie nodig die boven de partijen staat en beide in hun waarde kan laten.

VERZOENING VAN TEGENGESTELDHEDEN

Echte verzoening is iets anders dan 'zand erover', iets anders dan herstel van contact zonder dat ergens over gesproken is. Echte verzoening - dat zien we ook in het boeiende politieke proces dat thans in Zuid Afrika verloopt - vereist opheldering, vereist dat de waarheid boven water komt en dat aan alle partijen duidelijk is wat er precies heeft plaatsgevonden en hoe de ander dat heeft beleefd. Het vereist ook dat degene die het leed heeft berokkend hier de verantwoordelijkheid voor neemt en waar mogelijk zijn of haar best doet om de schade te herstellen of te vergoeden. Verzoening veronderstelt dus dat beide partijen in staat zijn tot empathie met de ander. Beide partijen moeten in staat zijn om de ander als persoon te zien en niet alleen óf als vijand óf als verlengstuk van zichzelf. Verzoening veronderstelt tweerichtingsverkeer. Dit stelt dus extreem hoge eisen aan het vermogen tot humaniteit van de strijdende partijen. Echte verzoening houdt een proces van verandering in, is pijnlijk, verdrietig, hartverwarmend en hoopgevend tegelijkertijd. Maar echte verzoening is niet altijd mogelijk.

VERZOENING EN PSYCHOTHERAPIE

'Verzoening' zal zelden als doel van een psychotherapie worden opgevoerd, een enkele therapeutische stroming daargelaten. Omgekeerd geldt echter wel dat een therapie als geslaagd kan worden beschouwd als de patiënt zich gaandeweg de behandeling heeft kunnen verzoenen met de onvolmaaktheden van zijn behandelaar, met de eigen beperkingen en met die van zijn ouders.

Deze verzoening is heilzaam en luidt een andere fase in van de persoonlijkheidsontwikkeling. De wereld lijkt er door te veranderen in de ogen van de patiënt. Er komt meer mildheid in hoe hij zichzelf en anderen bekijkt en bejegt en tegelijkertijd kunnen er conflicten worden uitgevochten, zonder dat de relatie vernietigd hoeft te worden.

Voorwaarde voor dit innerlijke herstel van relaties is dat een behandelaar mild reageert op de verhalen over de falende ouder van de patiënt: wel meevoelen met de patiënt en zijn perspectief, maar in tweede instantie toch ook begrip opbrengen voor de fouten van de ouder. Alleen dan is op den duur ook voor de patiënt de route toegankelijk om zich echt los te maken van zijn ouders, zonder verloochening van de eigen positieve gevoelens voor die ouders.

Ronduit een kunstfout acht ik het aanmoedigen van patiënten om aangifte te doen of een zaak te beginnen tegen hun ouders. Meestal spelen hierin onverwerkte onmachtsgedoevens bij de therapeut een rol, die het niet langer kan aanhoren dat de patiënt vernederd en mishandeld is. Aangiften op advies van behandelaars kunnen tot ernstige loyaliteitsconflicten leiden en daarmee tot suïcidaliteit.

Ook de behandelaar die zich probeert op te stellen als een ideale ouder, tracht in overdrachtelijke zin een wig te drijven tus-

sen de patiënt en diens falende ouders. Dit staat een echte losmaking van die ouders en een verzoening met die ouders in de weg. Want dat is uiteindelijk waar de meeste patiënten naar verlangen: verzoening in de zin van herstel van contact en wederzijds respect en losmaking in de zin van het innemen van een onafhankelijke positie ten opzichte van, maar in verbondenheid met de ouders.

De acceptatie en emotionele experimenteerterruimte die een behandelaar biedt stelt een patiënt in staat zich op een gegeven moment, nadat alle feiten en gevoelens aan het licht zijn getreden, te verzoenen met een al te onfortuinlijke voorgeschiedenis. Deze innerlijke verzoening kan harde confrontaties overbodig maken. De empathie die men kan opbrengen voor de falende ander, voor de falende ouder en voor het falende 'zelf' leidt tot een andere toestand, brengt inderdaad verandering. Deze empathie is dan ook voorwaarde voor de verzoening tussen ruzieënde partijen.

OBSTAKELS VOOR VERZOENING

Een obstakel voor verzoening kan zijn de omvang van de reële schade - bijvoorbeeld de schade die is aangericht door de mishandelende, misbruikende of versmadende ouder. Maar ook het gebrek aan verzoenlijkheid door persoonlijk onvermogen, als gevolg van een ontwikkelingsstoornis, speelt zoals we hebben gezien een rol. Jaloezie op de ander kan voeding geven aan onverzoenlijkheid.

Verzoening binnen gezinnen als gezinsleden elkaar ernstige pijn berokkenen, zoals bijvoorbeeld bij incest of mishandeling het geval is, is problematisch zo niet onmogelijk als de 'dader'-partij niet bereid of in staat is om onder ogen te zien wat zij of hij gedaan heeft en hiervoor de verantwoordelijkheid op zich te nemen.

Soms werpen mensen zelf hoge obstakels op, bijvoorbeeld door het starten van een civiele zaak tegen hun ouders. De woede over de kwetsuren is dan groot en de behoefte aan wraak wint het van het verlangen naar herstel van de betrekkingen. Toch ligt achter de woede die resulteert in aangiften en civiele aanklachten vaak ook het verlangen naar herstel van contact en het is dan ook goed dat er in sommige politieregio's van ons land wordt geëxperimenteerd met bemiddeling tussen ouders en aangeefsters (van seksueel misbruik bijvoorbeeld) als duidelijk is dat het meer daar om gaat dan om wat anders.

CONCLUSIE

Het begrip verzoening in de zin van het met elkaar verenigen van tegengesteldheden komt in de psychiatrie weliswaar niet voor, maar neemt impliciet een prominente plaats in in de persoonlijkheidsontwikkeling. Het vermogen tot empathie, het zich kunnen verplaatsen in het perspectief van de ander, dat op jonge leeftijd ontwikkeld wordt, speelt een bepalende rol bij het oplossen van conflicten en het overbruggen van tegenstellingen. In gezinnen waar seksueel misbruik en mishandeling plaatsvinden ontbreekt het veelal ook aan dit vermogen tot empathie. Dit staat in veel gevallen verzoening in de weg.

Literatuur

Mahler, M., Pine, F. & Bergman, A., *Psychological birth of the human infant. Symbiosis and individuation*, 1975, Maresfield Library, London.

Mw. Dr. P.J. Draijer is als psycholoog verbonden aan de vakgroep Psychiatrie van de Faculteit der Geneeskunde van de VU.

VERZOENING IN DE PSYCHIATRIE (2)

Over het vermogen van verzoening met het lot en met tegenslagen

Arjan Braam

INLEIDING, EEN CONCEPT OVER VERZOENING-MET-TEGENSLAGEN

In psychologisch opzicht is het proces van verzoening gericht op verandering: veranderen in cognitieve zin, door het aanvaarden en veranderen van inzicht, en veranderen in emotionele zin. Beide staan in wisselwerking tot elkaar.

In cognitieve zin vereist verzoening dat er opheldering komt, en dat onder ogen wordt gezien wat is aangericht. Getracht wordt een nieuw gezichtspunt in te nemen. Dit kan intrapsychisch gezocht worden, en bestaat dan bijvoorbeeld uit het onderkennen van eigen tekortkomingen, de eigen kwetsbaarheid, feilbaarheid, en gekrenkte grootheidsg gevoelens. Ook kan het inzicht interpsychisch liggen waarbij men de gronden voor een conflict en tekortkomingen bij een ander leert onderkennen. Verzoening in cognitieve zin betreft daarmee een leerproces, waarbij verwachtingen grondig worden bijgesteld.

In emotionele zin vertoont het proces van verzoening overeenkomst met het doorlopen van een rouwproces. Het verlies betreft bij verzoening bijvoorbeeld verwachtingen die niet zijn uitgekomen omtrent de eigen persoonlijke vermogens, of die van iemand anders. Ook kan het een verlies zijn in de zin van de schade aan het eigen zelfbeeld, aan de eigen integriteit. Bij een rouwproces kent men de stadia ontkenning, marchanderen, woede, depressie en uiteindelijk aanvaarding.

In dit artikel komen twee concrete voorbeelden naar voren van verzoening met tegenslagen: de aanvaarding van schizofrenie en de aanvaarding van de negatieve aspecten van de ouderdom. In het eerste geval draagt de opkomst van de biologische psychiatrie, waarin schizofrenie als ziekte beschouwd wordt, bij tot de mogelijkheid zich te verzoenen met deze aandoening. In het tweede geval wordt nagegaan in hoeverre religie een bijdrage kan leveren aan het zich verzoenen met tegenslagen op hoge leeftijd. Bij deze voorbeelden zullen de cognitieve en emotionele aspecten van het aanvaardings- en verzoeningsproces aan de orde komen.

HET MEDISCHE MODEL IN DE PSYCHIATRIE

Het biologische of medische model in de psychiatrie veronderstelt dat psychische klachten en psychisch dysfunctioneren hun oorsprong vinden in een lichamelijk ziekteproces. De laatste twintig jaar is dit medische model weer sterk in opkomst, mede tengevolge van wetenschappelijke vooruitgang. Er komt steeds meer kennis over hoe biologische processen (zoals bestudeerd in de genetische, psychofarmacologische en neuro-imaging studies) gerelateerd zijn aan psychiatrische ziektebeelden als schizofrenie, manische depressiviteit en dementie.

Een voordeel van het medische model is dat een biologische verklaring van psy-

chische klachten, en eventueel daarmee samenhangende conflicten of delicten, de oorzaak van de problemen buiten de eigen persoon plaatst en een individu vrijpleit van persoonlijke schuld. Behandelaars koesteren vaak de hoop dat een patiënt zich makkelijker kan verzoenen dankzij een biologische verklaring. Toch moet de persoon nog leren om te gaan met de psychiatrische ziekte en de gevolgen ervan voor de eigen competentie: het medisch model houdt op waar de verzoening begint.

VERZOENING EN SCHIZOFRENIE

Schizofrenie is een ziekte, waarvoor inmiddels duidelijke aanwijzingen bestaan dat er een biologische oorzaak is, maar waarbij de omgeving in sterke mate mede bepaalt hoe ze zich uit. De ziekte verloopt in episodes waarbij twee patronen van klachten en symptomen elkaar afwisselen: de dramatische psychotische symptomen, zoals wanen, hallucinaties en chaotisch gedrag, en de minder opvallende maar evenzeer kwellende negatieve symptomen, zoals initiatiefverlies, gevoelsmatige armoede en sociale terugtrekking. Ook gaan deze negatieve symptomen gepaard met een geleidelijke achteruitgang van de cognitieve vermogens, die in sommige gevallen tot de zogenaamde resttoestand leidt. Een aanzienlijk deel van de patiënten heeft baat bij (zware) medicijnen, die echter nog weinig invloed hebben op de negatieve symptomen. De meerderheid van de patiënten is thuiswonend en heeft ambulante begeleiding. Voor een kleinere groep is met regelmaat opname nodig, een deel is zelfs op chronische intramurale zorg aangewezen. Aan de chronische zorg voor deze categorie patiënten is de term revalidatie gegeven. Dit is niet noodzakelijkerwijs een eufemisme. Men probeert daadwerkelijk

een evenwicht te zoeken tussen zorgafhankelijkheid enerzijds, en het aanspreken van de nog aanwezige gezonde kanten van de patiënt anderzijds.

Schade aan het zelfbeeld, teleurstelling over de eigen verwachtingen en tekortschieten met betrekking tot de verwachtingen van anderen is bij schizofrenie duidelijk. Voorts valt te denken aan de traumatisering door conflicten met anderen tijdens de psychoses, contacten met politie en justitie, en het ondergaan van onvrijwillige opnames. Bij de revalidatie-behandeling vallen beide componenten van ons concept over verzoening te herkennen.

(1) Cognitief. Ten eerste krijgen patiënten vaak uitleg en zelfs scholing ('psycho-educatie') om het ziektebeeld en de gevolgen ervan zo goed mogelijk te begrijpen. De psycho-educatie benadrukt de rol van een biologische oorzaak bij het ontstaan van schizofrenie. Daardoor hoeft de patiënt (en de familie) de oorzaak niet primair bij eigen, persoonlijke tekortkomingen te zoeken, maar bij een ziekte die iedereen kan overkomen. Behandelaars koesteren de hoop dat dit inzicht de verzoening vergemakkelijkt. Niettemin moet men ook leren de eigen verwachtingen, die soms vele jaren na het openbaren van de ziekte nog veel te hoog liggen, realistisch te stellen. Dit leerproces is continu doordat de ziekte voortschrijdt, en loopt zelden eenvoudig, doordat het leervermogen afneemt.

(2) Emotioneel. In de tweede plaats tracht men patiënten te ondersteunen bij dit pijnlijke proces om het verlies van de eigen competentie te verwerken. Dit wordt terecht een rouwproces genoemd. Werkelijke verzoening in emotioneel opzicht wordt evenwel ernstig belemmerd door de afnemende mogelijkheden wat betreft gedachten ordenen, plannen maken, sociale vaardigheden, en bovenal het empathische

vermogen. De empathische kant van de behandelrelatie stelt speciale eisen, hetgeen wel is samengevat als: betrokkenheid op afstand. Doel en hoop hierbij is om de verzoening met het lot van schizofrenie zo ver als maar mogelijk op weg te brengen, maar de haalbaarheid ervan is twijfelachtig.

Parallel aan de behandeling proberen behandelaars het sociale netwerk van de patiënt te volgen. De sociale kring is op meerdere manieren aangetast. In de eerste plaats is de kring klein: een psychose gaat als een bulldozer door de vrienden- en kennissenkring en schaadt het vertrouwen diepgaand. Ouders hebben veel te verwerken. Soms hebben zij lange tijd hoge verwachtingen gekoesterd, wat een patiënt met schizofrenie extra in de problemen brengt. Soms hebben ouders de zorg tot voorbij het noodzakelijke getrokken, wat resulteert in afhankelijkheid van de patiënt en minderwaardigheidsgevoelens in de hand werkt. Naast de bezorgdheid kunnen ouders worstelen met gevoelens van teleurstelling en schuldgevoelens, die versterkt worden door het terugtrekgedrag van de patiënt als zij hem of haar te veel stimuleren. Omdat ouders nauw betrokken zijn bij de behandeling, leeft er veel behoefte aan voorlichting (dat wil zeggen de cognitieve kant van de verzoening), en is steun noodzakelijk. Deze hulp wordt soms gevonden bij lotgenoten, in de vorm van het lidmaatschap van een vereniging voor familieleden van patiënten met een schizofrenie (dit is de emotionele kant).

VERZOENING EN DEPRESSIE BIJ OUDEREN; EEN ROL VOOR RELIGIE

Een ander voorbeeld voor verzoening in de zin van verzoening met het lot wordt gezocht bij depressie bij ouderen. Ook religie

komt hierbij ter sprake, omdat dit in het empirisch onderzoek naar depressie bij ouderen bij onze vakgroep aan bod komt.

Depressies bij ouderen vormen een onderbelicht probleem: depressie komt bij ouderen niet méér voor dan bij jongeren, maar wordt bij ouderen minder onderkend. Reden daarvoor is wellicht de voorwaarde voor het stellen van psychiatrische diagnoses: belemmerd zijn in het sociale en relationele leven. Het sociaal en relationeel leven bij ouderen loopt volgens heel andere criteria dan bij jongere volwassenen. Somberheid bij ouderen heeft nogal eens een aanwijsbare oorzaak - met name verweduwing en de achteruitgang van lichamelijk functioneren - waardoor de somberheid soms als een normaal gegeven gezien wordt. Naar ons inzicht is dat ten onrechte.

Het denken over depressies bij ouderen begeeft zich langs meerdere lijnen. In de eerste plaats wordt gedacht aan ernstige depressies die vaak al een leven lang komen en gaan. Dit is niet perse een probleem van de hoge leeftijd sèc. In de tweede plaats biedt de levensfaseproblematiek op hoge leeftijd een aanknopingspunt om over verzoening na te denken.

De levensfasen-theorie is fraai beschreven bij Erikson: het laatste stadium in de levensloop vertegenwoordigt een ontwikkelingstaak die enerzijds kan resulteren in ego-integriteit en wijsheid, of anderzijds in wanhoop. Ego-integriteit hangt samen met tevredenheid bij het terugblikken over een productief en prettig verlopen leven. Wanhoop kan in de hand worden gewerkt door schuldgevoelens en teleurstellingen die bij het terugblikken naar voren treden. Voorts spelen er op hoge leeftijd vele verlieservaringen, waar de oudere mens mee om moet zien te gaan. Verlies van lichamelijke gezondheid en van dierbaren in de nabije

omgeving dragen op hun beurt bij aan trauma, schuld en teleurstelling.

Veel ouderen vinden steun in religie, zo komt uit het onderzoek bij onze vakgroep naar voren. Die draagt aantoonbaar bij tot het korter laten duren van depressieve klachten. In termen van ons concept over verzoening kunnen we stellen dat geloof in cognitief opzicht een zingevingskader aanreikt om levensvragen in te plaatsen, ervaringen te aanvaarden en uit te zien naar een betere toekomst. In emotioneel opzicht is er de relatie met God, van waaruit men troost en een gevoel van aanvaarding als mens kan putten. Vanuit deze relatieervaart de mens empathie, en idealiter versterkt de relatie God - mens ook het eigen empathisch vermogen.

Religie kan ook echter ook verzoening met het leven op de oude dag dwarsbomen. Met name een streng-calvinistische levensovertuiging kan ouderen in het nauw drijven met schuldgevoelens. De psychologe Aleid Schilder heeft deze thematiek meer bekendheid gegeven door haar boek *Hulpe-loos maar schuldig, het verband tussen een gereformeerde paradox en depressie*. In ons onderzoek proberen we deze paradox te verhelderen en te nuanceren. Drie dingen zijn ons daarbij opgevallen. Ten eerste lijkt een verband tussen een streng-calvinistische levensovertuiging en depressie alleen aantoonbaar in de context van de plaatselijke cultuur: het is nog onduidelijk of de depressieve klachten komen door de streng-calvinistische doctrines zelf of door het normbesef dat daardoor in bepaalde gemeenschappen in de loop van de geschiedenis gegroeid is. Ten tweede deden wij een bevinding voor ouderen van protestantse huize: wanneer er sprake was van een chronische ziekte, hadden zij die hun geloof belangrijk vonden veel minder depressieve klachten dan zij die het geloof

niet (meer) belangrijk vonden. In cognitieve zin hebben deze ouderen mogelijk nog steeds een onheilspellend wereld- en zelfbeeld over zonde en schuld, terwijl in emotionele zin het tegenwicht van troost en empathie zoals ervaren vanuit een relatie God-mens ontbreekt. Ten derde, en dit haakt aan bij het vorige, vinden wij in onze landelijke studie dat synodaal-gereformeerde ouderen de minste depressieve klachten rapporteren, terwijl zij in cognitieve zin toch vrij pessimistisch blijken. Hierdoor ontstaat het vermoeden dat het geloof in emotionele zin inderdaad een tegenwicht biedt tegen dit pessimisme.

Ook zonder religie blijken ouderen een her-oriëntatie te zoeken en te vinden: de begrippen die daarvoor gehanteerd worden zijn wijsheid of transcendentie. Ouderen vervuilen rationele en materiële perspectieven voor een meer beschouwende, soms zelfs 'kosmische' oriëntatie. De eindigheid van het leven wordt in een kader geplaatst van generaties die elkaar opvolgen, waarin de eigen belangrijkheid niet meer zo centraal staat. Een dergelijke houding herbergt zeker componenten van verzoening: in cognitieve zin, doordat men het leven in perspectief gaat zien, en ook emotioneel, omdat een losmaking en relativering plaatsvindt van allerlei gevoelens van binding, met name waar het gaat om ambivalente gevoelens. Naar deze her-oriëntatie op hoge leeftijd en de gevolgen ervan voor depressieve klachten is het onderzoek in de vorm van bevolkingsstudies pas recentelijk op gang gekomen.

CONCLUSIE

Hoewel het begrip verzoening in de psychiatrie niet voorkomt, kunnen we concluderen dat het verschijnsel wel degelijk een plaats heeft, en dat het zin zou kunnen heb-

ben om een begrip van verzoening verder te ontwikkelen. Enerzijds vergt dit nadere theoretische onderbouwing vanuit de ontwikkelingspsychologie. Anderzijds kan gezocht worden naar een praktijk-gericht concept, dat behandelteams kunnen toepassen en toetsen. Verzoening lijkt in de psychiatrische praktijk niet altijd haalbaar. Zoals bij de bespreking van schizofrenie naar voren kwam, kan de verzoening met het lot blijven steken in psychische defecten. Ondanks de biologische en psychologische on-mogelijkheden, levert het concept verzoening echter de hoop en overtuiging dat mensen zichzelf en elkaar uitwegen kunnen bieden. Dit veronderstelt een wisseling van perspectief. In het proces van genezing of herstel van relaties kan deze verandering van perspectief een belangrijke persoonlijke uitdaging betekenen, niet in het laatst in een psychiatrische context.

(Met dank aan prof.dr. W. van Tilburg, hoogleraar Psychiatrie aan de VU.)

Literatuur

- Braam AW, Beekman ATF, Deeg DJH, van Tilburg W, 'Kerkelijke gezindte en depressieve symptomen bij ouderen', *Tijdschrift voor Psychiatrie* (1996); 38, pp. 325-330.
- Braam AW, Beekman ATF, Deeg DJH, Smit JH, van Tilburg W. 'Religiosity as a protective or prognostic factor of depression in later life; results from a community survey in the Netherlands.' *Acta Psychiatrica Scandinavica* (1997); 96, pp. 199-205.
- Erikson E.H., *Childhood and Society*, New York: W.W. Norton, 1950.
- Schilder A. *Hulpeloos maar schuldig; het verband tussen een gereformeerde paradox en depressie*. Kampen: Kok, 1987.
- Tornstam L. Gerotranscendence: the contemplative dimension of aging. *Aging Studies* (1997); 11, 143-154.

Drs. A.W. Braam is als arts-assistent en onderzoeker werkzaam bij de Longitudinal Aging Study Amsterdam, vakgroep Psychiatrie en Vakgroep Sociologie en Sociale Gerontologie van de VU.

J.W. Fokkens

In de artikelen van dit nummer van *In de Marge* staat de vraag centraal of we door gebruikmaking van het begrip verzoening binnen de menswetenschappen en de sociale wetenschappen een praktische problematiek van spanning of conflict kunnen verhelderen. Die vraag kan geen beoefenaar van het strafrecht onberoerd laten. Misdrijven gericht tegen personen - en dat is het gros van de misdrijven - kenmerken zich daardoor dat de ene mens de andere iets aandoet. Dat kan variëren van het doodschieten van een onschuldige pompbediende om de kas van het benzinstation te kunnen legen, een vechtpartij in een café waarbij een stoot met een kapot bierglas iemands uiterlijk voor zijn verdere leven verninkt, tot de onplezierige gewaarwording die u kan overkomen als u uw auto opengebroken vindt en de radio is verdwenen. Misdrijven variëren ook tussen delicten waarbij dader en slachtoffer niets met elkaar te maken hebben en delicten die plaatsvinden tussen mensen die elkaar kennen en soms jarenlang een relatie met elkaar hebben: de boekhouder die een deel van de kas van zijn werkgever verduistert, de vader die incest pleegt met zijn dochter.

In al die gevallen zullen slachtoffer en dader het delict in hun leven moeten plaatsen - dat is niet zo moeilijk bij de diefstal uit de auto, lastiger als iemand met wie je jarenlang samenwerkte je blijkt te hebben bedrogen en nog veel moeilijker bij delicten die in belangrijke mate het levensgeluk van het slachtoffer raken (ernstig geweld,

incest) - en daarbij zal aandacht voor de relatie dader-slachtoffer een rol kunnen spelen, afhankelijk van de omstandigheden.

De aandacht voor het aspect van verzoening is niet nieuw. Toen ik in 1970 begon in mijn eerste baan, was de eerste taak die ik kreeg toebedeeld de voorbereiding van een congres over de rol van het slachtoffer in de strafrechtspleging. Het was de tijd dat de Rotterdamse hoogleraar strafrecht Hulsman school maakte met zijn - later steeds verdergaande - afwijzing van het strafrecht, waarbij hij de leer die vergelding ziet als kern van de straf vergeleek met het heksengeloof in de Middeleeuwen, en pleitte voor conflictoplossing als een van de centrale doelstellingen van het strafrecht, waarbij de regeling van de schade tussen dader en slachtoffer bij voorkeur in de plaats moest komen van de gebruikelijke strafrechtelijke reactie. Ideologisch stond het strafrecht de jaren daarna onder de kritiek waaraan alles wat naar autoriteit zweemde toen vaak werd blootgesteld. Hoewel Nederland verreweg het laagste aantal gevangenen per 100.000 inwoners had in de westelijke wereld, moest het strafrecht verder worden teruggedrongen.

Dat alles is ingrijpend veranderd. In tien jaar tijd is de capaciteit van het gevangeniswezen meer dan verdrievoudigd. Als we kijken naar het aantal gevangenen per 100.000 inwoners voldoet Nederland niet alleen wat betreft het financieringstekort,

maar ook in dit opzicht inmiddels redelijk aan Europese maatstaven. De reclassering is steeds meer een orgaan van de strafrechtspieging geworden en resocialisatie als doel van de straf is naar de achtergrond verdwenen. En dat mondt uit in de vraagstelling: is verzoening, herstel van de rechtsorde en eventueel loutering van de dader op de terugtocht en is vergelding weer het eerste en belangrijkste motief geworden in de strafrechtspieging?

Om die vraag te beantwoorden zal ik eerst aandacht besteden aan diverse strafrechtstheorieën en de betekenis van vergelding daarin. Vervolgens komt de positie van het slachtoffer aan de orde en ik sluit af met enkele conclusies.

VERGELDING EN ANDERE STRAFRECHTSTHEORIEËN

Het is ondoenlijk om in de mij ter beschikking staande ruimte de veelheid aan theorieën enigszins redelijk te bespreken, dus u moet mijn opmerkingen zien als een korte plaatsbepaling van de vergelding binnen het strafrecht.

Er bestaan verschillende opvattingen over het doel van de straf. In de literatuur over dit onderwerp worden genoemd: veroordeling van bepaald gedrag, vergelding, conflictoplossing, generale preventie (voorkomen dat anderen dergelijke delicten plegen) en speciale preventie (beveiliging van de maatschappij tegen déze gestrafte). Ook uit de rechtspraak blijkt dat verschillende doeleinden van de straf rechtens aanvaardbaar worden geacht: normhandhaving, vergelding, speciale en generale preventie, kan men als grondslag voor de strafoplegging in verschillende rechterlijke beslissingen aantreffen.

Uit de hier gesignaleerde verscheidenheid aan opvattingen over de doeleinden

van de straf blijkt dat de straf, zoals die in ons rechtssysteem functioneert, uiteenlopende kenmerken heeft. Ik werk dit hier kort verder uit.

De visie dat het eerste kenmerk van de straf is dat deze een reactie is op het delict, betekent dat wordt onderstreept dat straffen in de eerste plaats tot doel heeft de afkeuring van bepaald gedrag tot uitdrukking te brengen: normhandhaving is bij het straffen primair. Deze opvatting is treffend verwoord door Mulder, die 'de bekrachtiging van de norm, waartoe de sanctie zich richt tegen een bepaalde handeling, die in strijd is met die norm' als het doel van de sanctie in zijn algemeenheid en de straf in het bijzonder beschouwt. Door te straffen voorkomt men, aldus Mulder, dat de gedragsregels die in het strafrecht zijn opgenomen degraderen van een norm tot een verzoek om zich op een bepaalde wijze te gedragen.

Dit lijkt op het standpunt van de Noorse criminoloog Christie, die met name heeft gewezen op 'the conflict creating function of the courts'. Zijn betoog houdt het volgende in. Speciale en generale preventie horen bij de straftoemeting door de rechter geen overheersende rol te spelen, omdat deze strafdoeleinden niet in bepaalde straffen in concrete gevallen vertaalbaar zijn. Tegelijkertijd verliest de rechter die zijn straf baseert op de door hem verwachte gevolgen, een belangrijke functie die hij voor de samenleving kan vervullen. Die functie is het waarderen van het kwaad, dat met het delict is gepleegd. Anders gezegd: het waarderen van zedelijke waarden in onze samenleving. Via de straf wordt het delict geëvalueerd en wordt de vraag beantwoord: hoe ernstig vinden wij diefstal, belastingfraude, welke omstandigheden werken strafverzwarend of strafverminderend? Die functie van de straf

komt bijvoorbeeld duidelijk tot uiting in de zwaardere bestraffing van sommige zeden-delicten, zoals die de laatste 15 jaren plaatsvindt; kennelijk zijn wij anders gaan aankijken tegen de inbreuk op de seksuele integriteit en vrijheid van de vrouw die deze delicten kenmerkt.

Dit komt neer op een ‘vergeldings’ theorie, immers de straf dient de ernst van het feit tot uitdrukking te brengen. Het is de afkeuring, die wij hierboven reeds als het wezenlijke kenmerk van de straf onderkennen. Het delict houdt een ontkenning van de daarmee overtreden norm in; de straf die daar op volgt, heeft ten doel daar tegenover de gelding van die norm te demonstreren. De straf maakt de strijd die bestaat tussen de norm die de dader in zijn delict aanhangt en de norm die in de samenleving geldt, zichtbaar. Zij lost dit conflict niet op, integendeel, zij schept het. Eerst door de straf wordt dit waardenconflict in zijn volle omvang zichtbaar.

Juist door de straf wordt de onverenigbaarheid van het delict met de overtreden norm bevestigd: het wordt daardoor duidelijk dat dit waardenconflict onoplosbaar is. De straf is derhalve het antwoord van de gemeenschap in het conflict, dat de dader door zijn delict is aangegaan, waardoor het conflict tevens wordt beëindigd. Met de straf is de gelding van de norm duidelijk gemaakt, de gemeenschap legt haar gelijk in het conflict op aan de andere partij daarin, de gestrafte.

Dat betekent dat straf een vorm van vergelding is en wel in die zin dat er sprake moet zijn van een evenredigheid tussen de ernst van het onrecht en de zwaarte van de straf. In dat opzicht vormt deze leer ook een begrenzing van de straf: zij mag de ernst van het feit niet te boven gaan, ook al zou dat uit een oogpunt van preventie van nieuwe delicten wenselijk zijn.

Dit laatste betekent nog niet dat schuld de zwaarte van de straf moet bepalen. Ten aanzien van dit laatste punt heeft de Hoge Raad in een tweetal arresten de opvatting verworpen, dat geen straf zwaarder dan de schuld mag worden opgelegd. Dit impliceert dat volgens het geldende Nederlandse strafrecht de mate van schuld niet de bovengrens van de straf bepaalt. Deze arresten zijn in de literatuur van verschillende kanten bekritiseerd. In deze kritiek komt de opvatting naar voren, die door de meeste Nederlandse schrijvers wordt gedeeld, dat de vergelding steeds - of in ieder geval in principe - de bovengrens van de straf behoort te bepalen. Men mag in deze opvatting met het straffen allerlei doelen nastreven, mits men ter realisering van die doelen in de bestraffing de zwaarte van het delict en de schuld van de dader niet te boven gaat. De vergelding is derhalve geen doel van de straf in deze opvatting, maar enkel een factor die de veroordeelde tegen een onrechtvaardige bestraffing moet beschermen. De consequentie van die visie is dat een verminderd toerekeningsvatbare dader geen lange gevangenisstraf mag krijgen om nieuwe misdrijven te voorkomen - maar een langdurige behandeling via terbeschikkingstelling is wel mogelijk.

Naast de hier kort weergegeven ideële (ook wel genaamd metafysische) vergeldingsleer staat de variant die door Denkers als empirische vergelding is omschreven. Daaronder verstaat hij het door middel van de bestraffing ‘tegenmoetkomen aan respectievelijk het apaiseren van onlust- en wraakgevoelens bij het slachtoffer van een delict en/of bij anderen in de samenleving’. De belangrijkste gronden voor het toepassen van straf als empirische vergelding zijn: het beschermen van de dader tegen allerlei niet-officiële vergeldingsvormen (eigenrichting en dergelijke) en bevredi-

ging van de vergeldingsbehoefte van het slachtoffer, diens naaste omgeving en eventueel het verdere publiek.

Een dergelijke variant van de vergeldingsidee lijkt veel op de door Hulsman omstreeks 1970 als doelstelling van ons strafrecht geïntroduceerde conflictoplossing. In de opvatting van Hulsman moet het strafrechtelijk apparaat zoveel mogelijk proberen een verzoening tussen dader enerzijds, slachtoffer en gemeenschap anderzijds tot stand te brengen om zo de door het delict ontstane conflicten op te lossen. Vergoeding van de door het delict teweeggebrachte schade is daartoe het meest geëigende middel. Tegemoetkoming aan de vergeldingsbehoefte van het slachtoffer en van derden wordt door hem gezien als een uiterste mogelijkheid om tot conflictoplossing te komen. In de theorie van de conflictoplossing speelt de straf derhalve een veel geringere rol bij het wegnemen van de door het delict opgewekte onrust, dan in de theorie van de empirische vergelding het geval is.

Naast bovenstaande doeleinden van de straf, die er alle op zijn gericht de schadelijke gevolgen van het delict ongedaan te maken, staat het doel van het voorkomen van nieuwe delicten. Daarbij kan men van elkaar onderscheiden: de speciale preventie, dat wil zeggen het voorkomen van nieuwe delicten van degene die wordt gestraft, en de generale preventie, d.w.z. het voorkomen van nieuwe delicten van anderen dan de gestrafte. Beide vormen van preventie nemen in de ideeën die de laatste zeventig jaar over het doel van de straf zijn ontwikkeld, een centrale plaats in.

Ten aanzien van de speciale preventie zijn er drie manieren denkbaar, waarop de straf een dergelijke werking kan hebben: door afschrikking, onschadelijkmaking of behandeling van de gestrafte. De afschrik-

kingsgedachte houdt in, dat de onplezierige ervaring van de straf de gestrafte ervan weerhoudt om nieuwe delicten te plegen. Onder onschadelijkmaking moeten wij hier verstaan: het de gestrafte vrijwel onmogelijk maken om - gedurende een al dan niet bepaalde tijd - nieuwe delicten te plegen. De lange gevangenisstraf is een voorbeeld van een straf met een dergelijke werking. De term behandeling ten slotte duidt op het streven een gedragsverandering bij de gestrafte teweeg te brengen met behulp van een of andere vorm van gedragstherapie. Een voorwaardelijke straf, waarbij als bijzondere voorwaarde wordt opgelegd het onderhouden van contact met de reclasse- ring is daarvan een voorbeeld.

Generale preventie kan plaatsvinden door afschrikking of normvorming. Lange tijd is men ervan uitgegaan dat de generale preventie tot stand kwam door afschrikking waarbij met name de hoogte van de bedreigde en opgelegde straf bepalend werden geacht voor de mate waarin anderen worden afgeschrikt om een soortgelijk delict te plegen. Die opvatting is genuanceerd, doordat men nu ook betekenis toekent aan de normvormende werking van de straf: anderen laten delicten achterwege omdat zij het afkeurende oordeel dat in de straf besloten ligt, overnemen. Een voorbeeld daarvan is het zich ontwikkelend normbesef ten aanzien van milieucriminaliteit. Verder heeft criminologisch onderzoek geleerd dat niet zozeer de hoogte van de opgelegde straf, maar veeleer de zekerheid dat op overtreding een straf zal volgen, bepalend is voor de mate waarin van de straf een afschrikwekkende werking uitgaat.

De conclusie van deze korte schets van strafrechtstheorieën is dat niet kan worden gezegd dat het beklemtonen van de vergelding als wezenlijk kenmerk van de straf

leidt tot een 'hard' strafrecht. De vergeldingsgedachte is eerder een 'begrenzer' dan een 'aanjager' van de straf. Wie de verschillende nota's over criminaliteitsbestrijding van de laatste jaren leest, moet tot de conclusie komen dat het tegemoetkomen aan gevoelens van onrust over toenemende criminaliteit en het uit dergelijke gevoelens voortspruitende idee dat een strengere aanpak preventief werkt, veel meer dan de 'vergeldingsgedachte' hebben geleid tot een hardere strafrechtelijke aanpak van criminaliteit. Resultaten van onderzoek dat de straffen evalueert zijn mijns inziens daarbij nogal eens uit het oog verloren. Het niet geslaagde experiment met de op initiatief van minister-president Lubbers tot stand gekomen 'werkkampen' is daarvan een duidelijk voorbeeld. Die mislukking was te verwachten.

INITIATIEVEN TEN AANZIEN VAN HET SLACHTOFFER

De hernieuwde waardering voor de strafrechtelijke handhaving heeft niet alleen geleid tot een repressiever klimaat met zwaardere straffen. Ook voor de positie van het slachtoffer is de laatste twintig jaar steeds meer en steeds systematischer aandacht ontstaan. Recent heeft de Minister van Justitie een beleidsnotitie aan de kamer gezonden waarin zij onder meer uiteenzet welke initiatieven er de laatste twintig jaren zijn genomen om meer te doen aan de positie van het slachtoffer. Ik som enkele initiatieven kort op.

Tot de zeventiger jaren was er voor het slachtoffer in het strafrecht nauwelijks een eigen plaats. Hij kon als getuige optreden en zich als beledigde partij in het strafproces voegen om zijn schade vergoed te krijgen tot ten hoogste f 1500,-. De berechting van de dader door de overheid stond cen-

traal, het conflict tussen dader en slachtoffer werd in het strafproces volledig getransformeerd tot een conflict tussen dader en overheid als representant van de samenleving.

Omstreeks 1970 werden de eerste aanzetten tot verandering gegeven en het is de verdienste van Hulsman, die hierboven al werd genoemd, geweest dat de aandacht meer op het slachtoffer en diens conflict met de dader werd gericht. Ook de VU hoogleraar Bianchi was daarvan een pleitbezorger. De eerste wettelijke maatregel die hiervan het gevolg was, was de in 1975 tot stand gekomen Wet Voorlopige Regeling Schadefonds Geweldsmisdrijven, die het mogelijk maakte een uitkering te verstrekken aan personen die slachtoffer waren geworden van een geweldsmisdrijf en die geen andere mogelijkheid hadden om de schade te verhalen. Het duurde vervolgens tot 1992 voordat de Wet Terwee de mogelijkheden voor het slachtoffer om zich binnen het strafproces te voegen met het oog op vergoeding van de schade aanmerkelijk verruimde. In die wet kreeg de rechter bovendien de bevoegdheid om het slachtoffer bij het verkrijgen van schadevergoeding behulpzaam te zijn door het opleggen van een schadevergoedingsmaatregel. Die maatregel betekent dat de overheid de schade ten behoeve van het slachtoffer int en dat de dader vervangende hechtenis moet ondergaan als hij de schade niet betaalt.

Naast deze wetgevende maatregelen werden vanaf het midden van de jaren '70 verschillende bemiddelingsvormen ontwikkeld als alternatief voor een strafrechtelijke afdoening. Deze experimenten hadden een beperkt karakter, maar zij waren niet onbelangrijk omdat zij duidelijk maakten dat het treffen van een regeling tussen dader en slachtoffer in een aantal

gevallen een bruikbaar alternatief kan vormen voor de gebruikelijke strafrechtelijke afdoening van misdrijven.

Een van de bekendste, meer recente experimenten is de dading; schaderegeling en bemiddeling buiten het strafproces om in zaken die door het parket van de officier van justitie zijn aangeleverd. Het gaat bij dading om het tot stand brengen van een civielrechtelijke overeenkomst tussen de verdachte en de benadeelde ter voorkoming van strafvervolging, waarbij de verdachte zich verbindt de door de benadeelde geleden schade aan deze te vergoeden. Ook andere vormen van genoegdoening zijn denkbaar zoals het aanbieden van excuus, het verrichten van herstelwerkzaamheden of winkel- en contactverboden. Het voordeel van dading is voor het slachtoffer dat hij een mogelijkheid krijgt om genoegdoening van de dader te krijgen, terwijl de dader een kans krijgt om een strafzaak te voorkomen. In de afgelopen jaren waren er dadingprojecten in Amsterdam, Breda en Rotterdam waarbij in een paar honderd gevallen een regeling tot stand kwam.

Maar niet alleen buiten het strafrecht, ook binnen dat kader zijn en worden initiatieven ontwikkeld om in plaats van een vervolging tot een regeling tussen dader en slachtoffer te komen. Op grote schaal gebeurde dit het eerst voor jeugdigen. Ongeveer 15 jaar geleden werd voor strafrechtelijk minderjarigen begonnen met de zogenaamde 'Haltafdoening'. Het gaat daarbij om een pedagogische afhandeling van criminaliteit van geringe ernst door jeugdigen, met name vormen van vandalisme en geringe diefstallen. Schadevergoeding, het verrichten van herstelwerkzaamheden e.d. vormen daarvan een belangrijk onderdeel. Inmiddels zijn er zo'n 65 Haltabureaus verspreid over het hele land. Kenmerkend voor de Haltafdoening is dat de politie

geen proces-verbaal opmaakt, indien de jeugdige meewerkt aan de voorgestelde wijze van afdoening. Sinds 1995 is deze wijze van afdoening wettelijk geregeld in het nieuwe jeugdstrafrecht.

Langzamerhand komt ook in het gewone strafrecht, in de fase voorafgaand aan een eventuele zitting, meer systematisch aandacht voor het slachtoffer. Op grond van de Wet Terwee is er een richtlijn gekomen, die inhoudt dat politie en openbaar ministerie zoveel mogelijk moeten streven naar de mogelijkheid van schaderegeling - vóór de terechtzitting - in het kader van de afhandeling van de strafzaak. Daarnaast worden meer aandacht voor bejegening van en een goede informatieverstrekking aan het slachtoffer voorgeschreven. Ook slachtoffergesprekken worden bij ernstige criminaliteit - indien gewenst - voorafgaand aan de zitting door het openbaar ministerie gevoerd.

De Minister van Justitie komt in de nota tot de conclusie dat naast (schade)bemiddeling door het openbaar ministerie en de politie er geen duidelijke plaats is voor niet-justitiële initiatieven om tot een regeling tussen dader en slachtoffer te komen. Een conclusie die de Tweede Kamer niet algemeen deelt. Ik ben het echter met de minister eens. Indien men slachtofferzorg werkelijk systematisch wil aanpakken dan kan dat het beste in het strafrechtelijk kader gebeuren, omdat er dan een landelijke organisatie is die de uitvoering verzorgt. Ik ga er daarbij van uit dat men de nodige middelen zal vrijmaken, zodat er iets van terecht kan komen. Bovendien meen ik dat de vraag in hoeverre een regeling tussen dader en slachtoffer een reden is om van strafrechtelijke handhaving af te zien, zal moeten worden beantwoord door het openbaar ministerie. Schadevergoeding kan bij de 'first offender' die een fiets steelt een

adequaat alternatief voor strafrechtelijke handhaving zijn, maar bij de recidivist die voor zijn zoveelste diefstal wordt gepakt ligt dat anders. Schadevergoeding past ook dan - en er mag ook rekening mee worden gehouden bij de afdoening - maar zij kan geen alternatief zijn voor bestraffing. Zo zal ook de ernst van het feit een rol spelen bij de vraag of de totstandkoming van een regeling tussen dader en slachtoffer een reden is van vervolging af te zien. Wat dat betreft wens ik het primaat van het strafrecht te handhaven.

ENKELE CONCLUSIES

Uit het voorafgaande blijkt dat de geconstateerde 'verharding' van het strafrecht niet ten koste is gegaan van de aandacht voor het slachtoffer, die juist is toegenomen. In die zin zijn aspecten van verzoening te onderkennen: enerzijds aspecten van verzoening tussen dader en slachtoffer voor zover het gaat om bemiddeling tussen deze twee partijen, anderzijds voor het slachtoffer ook aspecten van verzoening met hetgeen hem is aangedaan door de dader doordat hij in slachtofferhulp, slachtoffergesprekken e.d. door de samenleving wordt erkend als slachtoffer, wat een - dikwijls bescheiden - bijdrage kan leveren aan het accepteren van het misdrijf. Daarbij zal de bijdrage van het strafrecht aan verzoening bescheiden blijven.

Voor zover het gaat om de categorie zaken waarbij verzoening in hoofdzaak beperkt blijft tot regeling van de materiële schade tussen dader en slachtoffer, zoals bij vernielingen en kleine vermogensdelicten, gaat het vooral om organisatorische problemen. Bij die zaken is het de opgave om te realiseren dat tienduizenden regelingen per jaar kunnen worden getroffen, of dat althans kan worden onderzocht of daar

toe een mogelijkheid bestaat. Daarbij gaat het in veel gevallen om het treffen van regelingen met mensen die niet tot de meest draagkrachtigen in onze samenleving behoren en wier sociale vaardigheden slechts beperkt zijn ontwikkeld. Bovendien gaat het om situaties waarin dader en slachtoffer weinig met elkaar te maken hebben en de dader zijn motivatie zal moeten vinden in de omstandigheid dat hij er door de schade te vergoeden substantieel op vooruit gaat. Die motivatie kan worden bevorderd door bij de beslissing of een verdachte al dan niet zal worden vervolgd en, als hij wel wordt vervolgd, bij de strafoplegging sterk rekening te houden met door hem betaalde schadevergoeding. Daarbij moet men bedenken dat in veel gevallen (volledige) schadevergoeding een illusie zal blijven, gelet op de omvang van de schade en de draagkracht van de dader.

Daarnaast staan de gevallen waarin de ernst van het delict zodanig is dat verzoening als haalbaar perspectief achter de horizon verdwijnt. Hier moet het strafrecht door aandacht te besteden aan het slachtoffer en ook in de afdoening van de strafzaak duidelijk te maken hoezeer de samenleving is geschokt door wat er is gebeurd, een bijdrage leveren aan de verwerking door het slachtoffer en zijn naasten. Als de dader daar op enig moment een plaats in kan krijgen is dat meegenomen, maar zijn belang is veel kleiner dan de belangen van het slachtoffer. Ook hier kan overigens schadevergoeding een rol spelen, bijvoorbeeld doordat de nabestaanden de begrafeniskosten van het slachtoffer vergoed krijgen.

Ten slotte zijn er de delicten in de relationele sfeer, veelal geweld (kindermishandeling) of zedendelicten. Een algemene regel is daarvoor niet te geven, maar het is duidelijk dat in die gevallen in ieder geval

hulpverlening beschikbaar moet zijn om, indien gewenst, nieuwe wegen te vinden voor de betrokkenen. Die hulpverlening staat overigens buiten het strafrecht, maar valt onder de GGZ. Het al dan niet strafrechtelijke reageren kan daar niet volledig op worden afgestemd of van afhankelijk zijn, maar zal met het hulpverleningsperspectief wel zoveel mogelijk rekening dienen te houden. Met name op het terrein van kindermishandeling wordt aan de hulpverlening een duidelijke prioriteit toegekend ten opzichte van strafrechtelijk optreden.

De verharding van het strafrecht heeft wel de aandacht voor de persoon van de dader naar de achtergrond gedrongen en

dat valt te betreuren. Aandacht voor zijn problemen en resocialisatie was een kenmerk van de Nederlandse strafrechtspleging. Die aandacht verdwijnt en daarmee wordt het voor de dader moeilijker een nieuwe toekomst op te bouwen en misdrijven en de strafrechtelijke reactie daarop een plaats in zijn leven te geven. Voor zover de vraagstelling over verzoening en vergelding zorg uitdrukt over deze ontwikkeling van het strafrecht kan ik die zorg volledig onderschrijven.

Prof.mr. J.W. Fokkens is Procureur-Generaal bij de Hoge Raad en verbonden aan de faculteit der Rechtsgeleerdheid van de VU.

VERZOENING: PERSPECTIEVEN VANUIT DE CULTURELE ANTROPOLOGIE VAN AFRIKA

Wim van Binsbergen

Vanuit de joods-christelijke oriëntatie van onze cultuur hebben wij een uiterst waardevolle inhoud aan het begrip verzoening gegeven. Toch is verzoening geenszins een primair of zelfs uitsluitend christelijk gegeven. De samenleving van Israël in het laat 2e en in het 1e millennium voor onze jaartelling weerspiegelde in zijn sociale organisatie in vele opzichten de samenlevingen van andere Semitisch-sprekenden en van het Oude Nabije Oosten in het algemeen; de patronen van geschilbeslechting die in de joods-christelijke traditie zijn geheiligd hebben hun min of meer seculiere parallellen in het Nabije Oosten en Noord-Afrika. Ik zou nog verder willen gaan en stellen dat verzoening een essentieel aspect is van alle menselijke relaties, zowel in primaire menselijke relaties berustend op de omgang van aangezicht tot aangezicht, als in vele mensen omvattende groepsrelaties van politieke, religieuze en etnische aard. Evenals in de theologische opvatting wordt in de religie van vele samenlevingen het thema van de intermenselijke verzoening gecomplementeerd door dat van de verzoening tussen mens en bovennatuur door middel van ritueel, gebed, offer.

In mijn bijdrage wil ik een voorlopige antropologische reflectie op verzoening geven. Het materiaal daarvoor moet bijeengesprokkeld worden uit diverse deelgebieden van de culturele antropologie, want een antropologie van de verzoening bestaat nog niet. Ik heb mij vooral laten inspireren door mijn eigen onderzoekingen over een

groot aantal jaren, in diverse delen van Afrika bezuiden de Sahara en in Noord-Afrika, op het gebied van groepsprocessen in kleinschalige sociale verbanden, en de rol van ritueel, therapie en rechtspraak daarin.

De vanzelfsprekende aandacht van sociale wetenschappers, vooral antropologen, voor processen van sociale accommodatie in kleinschalige sociale verbanden betekent dat velen van ons al tientallen jaren verzoening vergelijkenderwijs hebben onderzocht zonder de noodzaak te zien tot het stichten van een formele antropologie van de verzoening. Gelijke tred houdend met de toenemende aanwezigheid van geweld overall in wereld inclusief de Noordatlantische samenleving, zien wij de laatste tien jaar ook de opkomst van de sociale wetenschap van het geweld — een thema dat ook aan onze universiteit veel aandacht krijgt. Het wordt tijd voor een antropologie van de verzoening, in een samenleving die zich niet alleen bezint op het geweld dat nationale staten, etnische groepen, mannen en vrouwen, ouderen en jongeren etc. elkaar aandoen, maar die ook geconfronteerd wordt met de noodzaak verder te denken dan in termen van conflict alleen: de vorming van de Europese Unie een halve eeuw na de grootste en meest verscheurende oorlog die Europa ooit gekend heeft; de incorporatie van de massale instroom, alweer zonder weerga in de geschiedenis, van intercontinentale immigranten, met eigen somatische, culturele en religieuze

specificiteit; en de vanzelfsprekende informatie over, en Noordatlantische interventie in, verschrikkelijke conflicten elders in de wereld.

POGING TOT KENSCHETSING VAN VERZOENING

Om te beginnen is een noodzakelijke voorwaarde voor verzoening de uitdrukkelijke erkenning, bij de betrokken partijen, van een specifiek, benoemd *conflict*. Dit is minder een open deur dan het lijkt. Vele conflicten zijn gedeeltelijk impliciet en gedeeltelijk onttrokken aan het bewustzijn van de betrokken actoren. Veel openlijke conflicten gaan in feite niet om de ogenschijnlijke inzet die publiek wordt, maar om een daaronder liggende inzet die gedeeltelijk onuitgesproken blijft of die voor een deel van de strijdende actoren niet duidelijk is. Verzoening is slechts mogelijk als het conflict publiekelijk wordt besproken door de betrokkenen, en dat creëert een klaarheid die toekomstige relaties gunstig kan beïnvloeden.

Verzoening is, voorts, een creatieve sociale daad van herschikking en herinterpretatie, in de zin dat als er een vanzelfsprekende, door alle betrokkenen erkende toepasbaarheid van rechtsregels voor de zaak zou gelden, het conflict zich niet zou hebben voorgedaan en van verzoening geen sprake zou hoeven zijn. Verzoening is waarschijnlijk altijd een erkenning dat harde regels niet voldoende zijn. Het laten varen daarvan is een erkenning van de medemenselijkheid en daarmee het scheppen van de centrale voorwaarde voor de samenleving. Verzoening staat daarom haaks op geïstitutionaliseerde normen, ze is het bindmiddel dat de samenleving mogelijk maakt. Vandaar ook dat schuldbelijdenis lang niet altijd een voorwaarde voor of een

noodzakelijk onderdeel van verzoening hoeft te zijn.

Verzoening is daarom niet zozeer *het alternatief voor conflict, maar de transformatie ervan*, die het mogelijk maakt om de inzetten van het conflict zowel scherp te stellen als te relativieren in het licht van een groter, op de toekomst en op de wijdere gemeenschap gericht goed.

Verzoening is dus uitdrukkelijk *niet* de toepassing van formele normatieve regels uit de cultuur van een samenleving, maar *het creëren van een kader waarin aan die regels een meerwaarde van inclusiviteit, flexibiliteit, en overstijging wordt toegevoegd*.

In dat proces wordt de als meest fundamenteel ervaren basis van het sociale geïndiceerd. Die basis kan velerlei zijn, bijv.:

- het onderkennen van een gemeenschappelijke medemenselijkheid.
- het onderkennen van het belang het conflict te beëindigen ten behoeve van een toekomstige generatie.
- het onderkennen van een gedeelde identiteit en verantwoordelijkheid tegenover het bovennatuurlijke.

De in verzoening hervonden en beleden medemenselijkheid *maakt andere vormen van contact mogelijk*, waarin weer op toekomstige mogelijkheden tot verzoening wordt gepreludeerd. In de reproductie van de samenleving door middel van de verzoening tussen groepen, ligt het voor de hand andere reproductieve elementen te kiezen als symbool van de bereikte verzoening. Zo gaat veel verzoening gepaard met de gezamenlijke consumptie van voedsel en drank (*commensaliteit*), bijvoorbeeld tijdens de grote jaarfeesten aan weerszijden van de Middellandse Zee. Ze betekenen in de praktijk een kalendermoment van verzoening te midden van een jaar van geweld of dreiging met geweld tussen de diverse dor-

pen, clans etc. die het jaarfeest in een uitdrukkelijk rituele context bezoeken. Deze feesten zijn bovendien huwelijksmarkten, en ook in andere contexten wordt verzoening gesymboliseerd door het aangaan van huwelijksrelaties. Zoals de Nieuwguinese Mae Enga zeggen: 'Wij trouwen met de mensen met wie wij oorlog voeren.' Ook een specifiek seksuele uitdrukking van verzoening is mogelijk.

Voorts gaat verzoening over de *uitdrukkelijke verbalisering van de beëindiging van een conflict*. Een dergelijke verbalisering is vaak openbaar, en hangt vaak af van de tussenkomst van derden als bemiddelaars. Verzoening is meestal een publiek gebeuren, en aan het openlijk beleiden van een staat van verzoening kan belangrijke sociale controle ontleend worden. Evenwel, noch de tussenkomst van bemiddelaars noch het publieke karakter zijn universeel bij verzoening.

Een eed kan een beroep doen op een onzichtbare bovennatuurlijke instantie, zodanig dat geen menselijke bemiddeling nodig is. De collectieve eed is in Noord-Afrika een centraal mechanisme van verzoening: men zweert bij een bovennatuurlijke kracht (God, of het graf van een plaatselijke heilige) waardoor een bovenmenselijke sanctie wordt afgeroepen in het geval de gezworen bewering waarmee het conflict uit de wereld geholpen kan worden, onjuist is of niet gestand wordt gedaan. Dergelijke eden worden overigens meestal afgelegd ten overstaan van met religieuze machten beklede buitenstaanders, marabouts, die aan het conflict geen deel hebben en die zich door een vreedzame levenswijze, zonder wapenbezit of wapengeweld, buiten de seculiere dynamiek van voortdurende strijd over ecologisch schaarse middelen (land, water, vee, handelswegen), en over personen (vrouwen, kinderen, onderdanen, slaven) hebben

gesteld. Overigens zijn deze vreedzame, op bijzondere wijze aan de grond gebonden buitenstaanders verwant, systematisch en waarschijnlijk ook historisch, aan de aardpriesters en orakelpriesters in West-Afrika, de luipaardvel-hoofden in Oost-Afrika, en orakelpriesters en herauten in het oude Griekenland, Italië en de Germaanse culturen; het thema van de staf en van de Hermes-achtige bemiddelaar is wijdverbreid in de Oude Wereld.

Wat het publiek karakter van verzoening betreft: Het conflict kan zich in een zo intieme sfeer afspelen dat toelating van bemiddelaars met grote verlegenheid, zelfs schande gepaard gaat — wat vaak geldt voor conflicten tussen verwanten, die men dan bij voorkeur in eigen kring afhandelt voor zover dit mogelijk is. Achtergrond van het Zambiaanse casusmateriaal dat wij verderop zullen bespreken is dat men een naaste verwant niet met goed fatsoen voor het gerecht kan dagen — en dat geldt natuurlijk in vele samenlevingen, inclusief de onze. Veel verzoenende en therapeutische rituelen zijn in feite privé.

Er zijn verschillende soorten verzoening. Er is de verzoening die weliswaar publiekelijk beleden wordt maar waaronder het conflict doorsluimert, zodat minstens een der partijen alsnog zoekt naar een werkelijke beëindiging van het conflict door het treffen van de tegenstander. En er is de verzoening die inderdaad de totale transformatie van sociale relaties behelst op een wijze die in de buurt komt van de christelijk-theologische definitie van verzoening. Het laatste type verzoening is niet uitsluitend in juridische en machtspolitieke termen te beschrijven, maar behelst niets minder dan het fundamentele vermogen van de mens om zich door middel van symbolen een samenleving te scheppen en die dynamisch te bewaken en aan te passen. De

medemenselijkheid die aan de geslaagde verzoening ten grondslag ligt, *lost niet alleen het specifieke conflict op dat aan de orde was, maar inspireert ook tot het sociale in vele, zo niet alle andere contexten waarin de actoren zich daarna bewegen. Er gaat een loutering (katharsis) van uit.* De duur en reikwijdte van die katharsis hangen echter sterk af van de maatschappelijke structuur die aan de orde is.

In de verzoening constitueert zich niet alleen de samenleving in algemene zin, maar *constitueren zich ook de samenstellende conflicterende groepen*, die zich pas werkelijk formeren, mobiliseren, en identificeren via het tegenover elkaar geplaatst zijn tijdens conflict en verzoeningsproces. Het eerder genoemde expliciteren van het conflict is een aspect van dit gegeven. In Centraalafrikaanse dorpen is het zelfs zo dat, gezien de veelheid van mogelijke groepstoebehorens waarover ieder individu beschikt, het sociale proces zich pas in concrete situaties van conflict en verzoening verdicht tot een concreet, uniek groepstoebehoren: pas dan weet je aan welke kant je staat, en wat de inzet is.

Om de rol van bemiddelaar te kunnen spelen zijn vaak bijzondere kenmerken nodig. Meestal zijn de bemiddelaars niet zelf partij in het conflict. Als zij al partij zijn in één opzicht, dan staan zij in een ander opzicht tussen de beide partijen in, bijvoorbeeld als politiek leider van ene groep die beide partijen omvat, of als bloedverwant van de ene partij maar (door huwelijk) aanverwant van de andere partij; wij komen hierop terug. Een hoge status verleent autoriteit en ook de nodige bescherming aan de bemiddelaar — zolang het conflict niet uit de wereld is geholpen, is tussenkomst namelijk niet zonder risico, zeker in een gewelddadige context. Een religieuze status, als profeet, heilige, schriftgeleerde,

priester, kan ook autoriteit en bovennatuurlijke bescherming opleveren: de marabout, de *griot* (Westafrikaanse bard), de priester, de heraut, die expliciet of impliciet de bescherming geniet van buiten-sociale krachten, kan om die reden in het sociale leven verzoening van anderen tot stand helpen brengen. Ook klasseverschillen spelen mee: een hoge sociale positie betekent in veel samenlevingen bij uitstek de verantwoordelijkheid, de plicht, maar ook het recht om verzoening tussen anderen tot stand te brengen, vandaar dat de politicus of de baas vaak ook de voorzitter en initiator is van informele palavers, evenals het Afrikaanse dorps hoofd.

De grote opbrengst van verzoening bestaat in het opnieuw constitueren van de concrete basis van saamhorigheid tussen voorheen strijdende partijen, op basis van de bevestiging van de sociale gemeenschap in termen van medemenselijkheid. Maar wat is de prijs van verzoening? Het afzien van een eenmaal begonnen conflict kan, afhankelijk van de nadruk op vreedzaamheid dan wel strijdlust in de formele normatieve structuur van de plaatselijke samenleving, tot eer of tot schande strekken, het kan geïnterpreteerd worden als een teken van sterkte of van zwakte. Enerzijds worden beide partijen gelouterd door de rituele, abstracte medemenselijkheid die in de verzoening wordt beleden. Anderzijds ondermijnt de getoonde bereidheid om tot verzoening over te gaan, de alledaagse geloofwaardigheid van partijen in elkaars ogen en die van derden, in een context waarin confrontatie en conflict de alledaagse norm zijn (bijv. de context van een segmentaire samenleving (zie onder), of van georganiseerde misdaad, van economische competitie in het algemeen, of van een slecht huwelijk).

Zoals wij zagen is het niet genoeg om voor verzoening louter de beschikbare culturele inhoud op te roepen. Het bestaan van het conflict wijst op een contradictie in het sociale proces: het naast elkaar bestaan van posities die elk door de cultuur en door het systeem van sociale controle worden toegelaten, maar die niettemin met elkaar in strijd zijn. Elk van beide posities is, voor de partij die deze positie inneemt, bij uitstek geldig. Hier moet dus een creatief en selectief beroep worden gedaan op de expliciete, en vooral ook impliciete mogelijkheden die in de cultuur besloten liggen; en slaagt men er niet dadelijk in om uit dat gedeelde goed een selectie te maken die tot verzoening kan leiden, dan moet de bemiddelaar het conflict, en het onderliggende sociale en culturele materiaal, zodanig herformuleren, transformeren, dat het mogelijk is om toch tot elkaar te komen en dat ook openlijk te belijden.

Daarmee stuiten wij op één van de paradoxen van verzoening. Hoewel verzoening haaks staat op geïnstitutionaliseerde kaders en procedures in de samenleving, is ze ondenkbaar *zonder een door de betrokken partijen erkende basis van gemeenschappelijkheid*. Die basis hoeft evenwel niet gegeven en door de actoren erkend te zijn voorafgaand aan het proces en het ritueel van de verzoening. Juist het *ritueel* maakt het mogelijk dat er in de verzoening gezichtspunten en bases voor gemeenschappelijkheid worden aangereikt die zich voordien aan de sociale verbeelding van de betrokken conflicterende partijen onttrokken. Het identificeren en uitbaten van dergelijke onvermoede bases voor gemeenschappelijkheid die een oplossing mogelijk maken is vooral de taak van de outsider die het verzoeningsproces begeleidt. Met name bij Afrikaanse genezers/waarzeggers die conflicten naar boven brengen en tot verzoening begeleiden door daarbij boven-

natuurlijke instanties in het geding te brengen, is vaak een grote mate van *praxiologische bricolage* te vinden: het bouwen ('in elkaar knutselen'), met vrij gebruik en vrije herinterpretatie van geselecteerd symbolisch materiaal dat op zich wel — maar niet in die vorm — in de plaatselijke cultuur voorhanden is, van een tijdelijke taal van gemeenschappelijkheid die vóór de sessie niet aanwezig was, maar die het resultaat is van de verbale en non-verbale uitwisselingen tijdens de sessie zelf, onder leiding van de therapeut.

De tijdsdimensie van verzoening is van groot belang. Verzoening heeft het karakter van een proces (eindfase in een conflict dat reeds een tijdsverloop achter zich heeft) maar ook van een concreet moment. Het ritueel van de verzoening, verdicht in ruimte en tijd en waarin (als het grote verzamelingen mensen betreft die in conflict staan) slechts een selectie van vertegenwoordigers van de betrokken groepen optreedt, maakt het mogelijk om tot specifieke transformaties van de conflictstof te komen, die dan verder op een veel diffuser wijze het dagelijks leven van alle betrokkenen kan heroriënteren. *Verzoening betekent dus niet alleen het transformeren van die conflictstof maar ook het aanreiken van mogelijkheden om de overdracht van verzoeningsritueel naar dagelijks leven te laten plaatsvinden.*

Belangrijker nog is dat *verzoening op zich een denken is over de tijd heen*: de normale tijd, waarin conflict vanzelfsprekend is, wordt onderbroken en maakt plaats voor een ideale tijd, van reconstructie, zuiverheid, sociabiliteit, waarin het conflict niet meer aan de orde *kan* zijn, en dat moment ziet vooruit naar de toekomst, waarin de transformatie die met verzoening aan de orde is, de dan vigerende normale tijd — idealiter — zal hebben omgebogen in de

richting van de ideale tijd. Ook wanneer de verzoening geen stand mag houden en een nieuw conflict zich in de toekomst voordoet, is dit herschikken van de tijd de centrale gedachte van de transformatie die in verzoening besloten ligt. In de verzoening schemert de eeuwigheid door, op een wijze die in niet-westerse contexten maar zelden geïnspireerd is door de christelijke theologie van verzoening, maar die in die theologie wel een indrukwekkende uitdrukking vindt die antropologisch goed navoelbaar is.

Een andere tijdsdimensie van verzoening betreft *haar mogelijk cyclisch karakter*. In vele Afrikaanse samenlevingen zijn gebeurtenissen van verzoening niet uniek, maar repetitief, circulair. Calmettes heeft hierop gewezen in het kader van het cyclisch karakter van hekserij-uitroeibewegingen in Noordzambiaanse dorpen: steeds weer een crisis na 10-15 jaar, die mijn inziens wordt opgeroepen door een combinatie van ecologische en demografische factoren. Het sociale proces van de kleine plaatselijke gemeenschap is een voortdurende slingerbeweging tussen integratie na en door verzoening; erosie van de gemeenschappelijkheid; schermutselingen; conflict — waarna zich de cyclus herhaalt tenzij verzoening onmogelijk is en de gemeenschap uiteenvalt.

In hoofdloze samenlevingen (zie onder) is het repetitief karakter zelfs niet in de tijd gedistribueerd, maar zijn verzoening en conflict voortdurend tegelijk aan de orde, afhankelijk van het voortdurend wisselende perspectief waarin een actor zich ten opzichte van de anderen kan situeren.

In de samenlevingen met een uitgewerkt politiek systeem rond een volkshoofd of koning, gaat het cyclisch karakter van de verzoening gelijk op met de persoon van de koning zelf. Bij leven en welzijn van de koning heerst een toestand waarin

het politieke systeem, de mensensamenleving in het algemeen, het land, het gewas, de wildstand, de regen, de kosmos in zijn totaliteit, orde, regelmaat en vruchtbaarheid kennen. Bij de dood van de koning — reeds bij de nadering daarvan — echter ontstaat een interregnum waarin zowel de politieke, de sociale als de kosmische orde fundamenteel verstoord wordt geacht, zodat ziekte en hongersnood, onvruchtbaarheid, conflict, geweld, incest en hekserij alom heersen. Deze toestand kan slechts doorbroken worden door de troonsbestijging van een opvolger, die tegelijk politiek, sociaal en kosmisch de verzoening tot stand brengt die de chaos in orde doet verkeren.

VERZOENING EN SOCIAAL-POLITIEKE ORGANISATIE

Een van de belangrijkste contexten waarin de problematiek van de verzoening naar voren komt is die van de bloedwraak en de structuur van segmentaire, hoofdloze samenlevingen — waarin bloedwraak bij uitstek voorkomt. De Engelse term voor dit begrip luidt *feud*, en het wordt door Evans-Pritchard — in zijn beschrijving van een bij uitstek hoofdloze samenleving, de Oostafrikaanse Nuer — gedefinieerd als: ‘een langdurige wederzijdse vijandschap tussen plaatselijke gemeenschappen binnen dezelfde stam.’ (Evans-Pritchard 1940: 150) In feite presenteert zich de hele (manelijke!) maatschappelijke structuur als een ver doorgevoerd boomdiagram, waarvan de laagste, kleinste twijggies worden gevormd door de individuele leden, die op de knopen zijn verbonden tot groepen broers, groepen broers tot groepen neven, groepen neven via hun voorouder tot grotere groepen, tot nog grotere groepen, tot nog grotere groepen... tot ten slotte, in theorie althans, het boomdiagram de hele

samenleving omvat. De takken van het boomdiagram zorgen voor zowel integratie (alle twijgen onder dezelfde knoop vormen een groepseenheid) als oppositie (de knopen op een zelfde niveau, hoewel samengebonden door één knoop op een hoger niveau, zijn met elkaar in oppositie, en dat geldt met name ook voor alle groepen en individuen die in ieder van de betrokken knopen zijn samengevat). Omvat het boomdiagram slechts verwanten die door eenlijnige afstamming zijn verbonden (vaderlijke lijn of moederlijke lijn), dan spreekt de antropoloog van *lineage*. De term 'segmentair systeem' is voor dit type structuur ingeburgerd. Binnen Evans-Pritchards opvatting hangt de Nuer samenleving (als zodanig representatief voor vele andere samenlevingen in Afrika en daarbuiten) aan een door het subtiele spel van segmentaire integratie en oppositie, die zich, afhankelijk van het perspectief dat de actor inneemt, steeds tegelijk voordoen in complementariteit.

Het valt in theorie precies te zeggen waar de grens van deze structuur ligt: daar waar nog segmentaire integratie op het hoogste niveau mogelijk is door verzoening. Is verzoening niet mogelijk, dan is de segmentaire afstand kennelijk te groot, en heeft men de horizon van de eigen samenleving verlaten.

Conflicten zijn in de Nuer samenleving aan de orde van de dag, en zij gaan meestal gepaard met lichamelijk geweld. Bij gewelddadig conflict binnen het dorp worden voorzorgen genomen om een dodelijke afloop te voorkomen (keuze van wapens), maar tussen verschillende dorpen komt doodslag wel voor.

Er bestaat weliswaar een 'morele verplichting om conflicten door bemiddeling te beslechten', om verzoening te bewerkstelligen in plaats van op vergelding aan te sturen. Van de andere kant echter is de ver-

plichting om de moord op een verwant van vaderskant te wreken een van de pijlers van de lineage-organisatie. Dit is weer zo'n typische contradictie in de samenleving, die niet met normatieve of juridische middelen, maar slechts door aan dergelijke middelen ontstijgende verzoening kan worden opgelost. Het instituut van de luipaardvelhoofdman en zijn bemiddeling maakt het mogelijk deze tegenstrijdige tendenties te bezweren en in plaats van bloedvete, verzoening tot stand te brengen. Deze hoofdmannen (andere kent de Nuer maatschappij niet) hebben geen daadwerkelijke materiële of militaire macht, geen grote autoriteit, maar wel een bijzondere rituele band met de aarde, op basis waarvan zij mensen kunnen vervloeken. Na doodslag vlucht de dader naar de hoofdman en zolang hij onder diens hoede verkeert mag hij niet gedood worden. De verwanten van het slachtoffer liggen in hinderlaag voor het geval hij zich buiten de vrijplaats waagt. Ondertussen reinigt de hoofdman de dader ritueel en zet hij het verzoeningsproces in beweging door aansporingen tot vergevingsgezindheid en onderhandelingen over het aantal koeien dat de verwanten van de dader moeten betalen. Als dit na enige weken geregeld is, kan de dader weer naar huis vertrekken en hoewel een algemene onvrede kan blijven bestaan, zal een tegenmoord uitblijven.

Evans-Pritchard benadrukt dat hoe groter de sociale afstand tussen de betrokken groepen is, hoe geringer de kans dat het conflict op deze wijze beslecht zal worden: bloedvete kenmerkt de relaties tussen verwijderde groepen, terwijl tussen zeer naburige groepen die daardoor allerlei ecologische belangen gemeen hebben, juist om die reden conflict snel uit de wereld gelopen moet worden.

Op dit punt is de door Gluckman gestichte Manchesterschool van de antropologie uit-

drukkelijk de polemiek aangegaan met Evans-Pritchards analyse van het politieke systeem van de Nuer. Gluckman meent dat wij pas werkelijk de dynamiek van het verzoeningsproces hebben leren begrijpen uit Elizabeth Colsons studie over de 'Sociale beheersing van wraakneming in de samenleving van de Zambiaanse Plateau Tonga'. Volgens Gluckman en Colson zou de sleutel tot het begrijpen van de bloedvete en haar verzoening liggen in de tegenstrijdige loyaliteit van derden, die met de strijdende partijen gelijkelijk gebonden zouden zijn, met name door bloedverwantschap en affinale (=huwelijks-) relaties. Ten gevolge van clan-exogamie (de verplichting en de praktijk om buiten de clan te huwen) is de gehele lokale gemeenschap doorweven met een netwerk van affinale relaties. Een uitbarsting van conflict, met name in het geval van doodslag, brengt een aantal individuen in een situatie waar hun affinale relaties en bloedverwantschapsrelaties hen tot twee kampen tegelijk trachten te mobiliseren. Het is duidelijk in hun voordeel om hun rolconflict op te lossen door te trachten het conflict uit de wereld te helpen: door de institutionele mogelijkheden tot verzoening (herstelbetalingen) in werking te zetten en hun invloed op beide partijen aan te wenden ter demping van het conflict.

Een belangrijke stap in het begrijpen van verzoening in de context van segmentaire samenlevingen in Zuid-Soedan is meer recent gezet door Simon Simonse in zijn *Kings of disaster*, dat in 1990 als proefschrift aan de VU werd verdedigd. Voor Simonse zijn bemiddelaars van het type van de luipaardvel-hoofdman niet louter katalysatoren, wier bijdrage aan het sociale proces volstrekt inactief is. Aan de hand van een overvloed aan casusmateriaal laat hij zien hoe de dynamiek van de rela-

ties tussen 'bemiddelaar' en 'volgelingen' allerlei vormen kan aannemen, en dat in vele contexten de bemiddelaar zelf tot sleutelfiguur wordt, die enerzijds is belast met de taak om de maatschappij symbolisch vorm te geven als regenbrenger etc., maar anderzijds, bij het aantoonbaar falen in die taak bij droogte en hongersnood dus, de letterlijke zondebok wordt van diezelfde samenleving, die door een haat-liefde verhouding aan hem gebonden is. Deze schema's laten ons het neutrale karakter van verzoeningsprocessen doorzien, en doen de schaduwzijde van de bemiddelingsrol van aardpriester, marabouts, heiligen, herauten, barden, en ook van de koningen (in de meer gecentraliseerde politieke systemen) vermoeden.

VERZOENING EN RECHT

In meer gecentraliseerde Afrikaanse politieke systemen is de maatschappelijke orde niet alleen het product van een wankel evenwicht tussen oppositie en integratie, noch van de conflicterende loyaliteit van verwanten in een informeel sociaal proces, maar ook van een bij uitstek Afrikaanse institutie, de *rechtspraak*, die vaak onder directe patronage van het volkshoofd staat. De mate waarin dergelijke Afrikaanse rechtspraak verzoening centraal staat, hangt sterk af van het hiërarchische niveau waarop die rechtspraak zich in de samenleving situeert.

Bij puur lokale rechtspraak, op dorpsniveau, kan het voorkomen dat omwille van de gedeelde belangen van de mannelijke bloedverwanten en aanverwanten, veel dieper liggende persoonlijke en groepsconflicten worden geïgnoreerd en juist de sociaal zwakste partij in het conflict (vrouwen, kinderen, ex-slaven, en in het algemeen mensen van lage sociale status)

wordt gedwongen om zich bij die belangen neer te leggen. In de Afrikaanse dorps-samenleving is dat een situatie van onvolledige verzoening die erom vraagt om met andere, buiten-juridische middelen (hekserij, vergiftiging, laster, zelfmoord) te worden voortgezet.

Nemen de rechters grote afstand tot de lokale gemeenschap in, zijn zij gelieerd aan een vorstenhof of aan een centrale moderne staat die in een relatie van hegemonische onderwerping staat tot de plaatselijke samenleving, identificeren zij zich meer met de politieke orde van vorstenhof en staat dan met het lopende sociale en politieke proces op plaatselijk niveau, dan zal de neiging om tot verzoening aan te zetten veel geringer zijn.

Op zich kan het beëindigen van een conflict door middel van rechtspraak verzoening betekenen. Een kader voor die beëindiging wordt al geleverd door het feit dat de partijen zich aan de rechtbank onderwerpen en dat er een vonnis wordt uitgesproken waarmee (op straffe van belediging van de rechtbank, waarop sancties staan) het conflict uit de wereld zou moeten zijn. Het onderliggende, gedeelde rechtssysteem levert dan impliciet het kader op grond waarvan men tot verzoening kan komen. Een dergelijke formele verzoening, die neerkomt op niets anders dan de beslissing het conflict niet voort te zetten nu het formeel geadjudiceerd is, is echter vaak te formeel en afstandelijk om als werkelijke verzoening te overtuigen. In de context van Zuidelijk Centraal Afrika is het een algemeen bekend verschijnsel dat na een dergelijke gerechtelijke uitspraak, waarmee het conflict niet meer voor verdere adjudicatie ontvankelijk is, toch nog wordt voortgezet en wel met buiten-juridische middelen. Dit noodzaakt ons om verder te zoeken naar een zodanige definitie van het begrip verzoening dat wij onder

woorden kunnen brengen waarom verzoening hier niet aan de orde is, en waarom in andere gevallen, wanneer het conflict (met juridische of andere tussenkomst) wel dergelijk uit de wereld is geholpen, er wel van verzoening sprake is.

RITUEEL EN THERAPIE

Bij dit alles is het van belang om ons te realiseren dat de Afrikaanse dorps-samenlevingen — niet alleen die van vee-nomaden zoals de Nuer, maar ook die van sedentaire landbouwers — over het algemeen tamelijk instabiele en weinig permanente sociale verbanden vormen.

Zo is bij de Zambiaanse Nkoya een dorp niets anders dan een zich door samenwonen toevallig aftekenende kern binnen een overigens wijdverspreide en met andere dergelijke groepen overlappende verwantengroep. Mede omwille van hun geringe ledenaantal, lage vruchtbaarheid, hoge kindersterfte, en het langdurig verblijf van sommige leden in stedelijk gebieden, zijn deze gelokaliseerde verwantschapskernen gewikkeld in een voortdurende, vaak grimmige competitie over leden. Iemands positie binnen de Nkoya samenleving wordt bepaald door het dorp waar hij of zij woont — maar dit is slechts een tijdelijke keuze ten gunste van één van de verscheidene verwantschapskernen waartoe iemand zich kan rekenen. Het dorp is een ruimtelijk, maar vooral een verwantschapspolitiek gegeven, men is 'lid' veel meer dan 'inwoner', en met zegt dit lidmaatschap maar al te vaak tijdelijk of definitief op, door te verhuizen. Gedreven door persoonlijke conflicten, ziekte en sterfte, angst voor hekserij, en de ambitie om zelf een hoofdschapstitel te verwerven, maakt vrijwel iedereen vooral in de eerste helft van zijn leven een stoelendans door, naar steeds andere dorpen, andere verwant-

schapskernen, en andere oudere verwanten die als beschermers en sponsors optreden. In dit proces zijn ook de dorpen zelf, als concrete plaatsgebonden verzamelingen huizen, verre van stabiel: vele dorpen hebben slechts een levensduur van tien tot twintig jaar. In de praktijk zijn Nkoya dorpen dus tijdelijke conglomeraties van betrekkelijke vreemden, die meestal niet samen zijn opgegroeid en evenmin in elkaars nabijheid zullen sterven, die zich in hun onderlinge betrekkingen voortdurend bewust zijn van het optionele aspect van hun samenleven, en strategisch uitzien naar mogelijkheden om, vooral door intra-rurale verhuizing, hun persoonlijke zekerheid te verbeteren (in termen van bovennatuurlijke, door de oudsten bemiddelde, bescherming tegen ziekte en dood, en vrijdom van hekserij-veroorzakende slepende conflicten).

Om de chaos die de nauwe betrekkingen tussen leden van de Afrikaanse dorpsamenleving constant bedreigt, te bezweren, te domesticeren tot consensus en saamhorigheid, zijn kunstgrepen nodig *die het manipulatieve en opportunistische karakter van deze dorpen ontkennen, en doen verkeren in iets van een veel permanenter en onontkoombaar aard*. Het antwoord ligt dan in gemeenschappelijke rituelen, waarin de gelokaliseerde verwantenkern, aangevuld met leden die tijdelijk in de stad verblijven, hun eenheid beleven en die, in muziek, dans en offer, ook werkelijk tijdelijk totstandbrengen. Vele Afrikaanse dorpsamenlevingen beschikken over een rijk repertoire aan rituelen, en de bijbehorende vormen van muziek en dans. Het varieert van het eenzame gebed aan het dorpsheilgdom van de jager die op pad gaat, via verzoeningsrituelen in beperkte kring aan het dorpsheilgdom na een conflict, tot massale levenscrisis-rituelen ter markering van het volwassen worden van

een meisje, bij overlijden en bij het overerven van een naam.

Een ritueel schept een mogelijkheid tot verzoening ook en juist als het recht er niet aan te pas kan komen omdat juridiseren een inbreuk is, vanuit de publieke sociale ruimte, op de intimiteit van de besloten sociale ruimte van solidariteit en relaties van aangezicht tot aangezicht, zoals in het gezin, het dorp, de kleine groep van solidaire burens in een stadswijk. In de Afrikaanse context zijn therapie en ritueel nauwelijks van elkaar te onderscheiden: aan elk ritueel wordt een therapeutische werking toegeschreven, en hoewel er pragmatische therapieën zijn waarin de religieuze component onbenadrukt blijft, zijn er buiten de sfeer van kosmopolitische geneeskunst bij mijn weten weinig Afrikaanse therapeutische situaties die geen overwegend religieuze component hebben. Verzoening, met het bovennatuurlijke (met de voorouders; met een geest — voorouderlijk of anderszins — die zich door bezetenheid doet kennen; met de Hoge God; met de Heilige Geest, Christus, God in Afrikaanse Onafhankelijke Christelijke kerken) is een centraal gegeven in Afrikaans ritueel en therapie, en impliceert meestal een idioom in het kader waarvan ook en vooral verzoening tussen levende deelgenoten aan het ritueel tot stand gebracht kan worden — al maakt het ‘over de band spelen’ via het bovennatuurlijke het mogelijk dat de contradicties en conflicten tussen die levenden onuitgesproken blijven — heel anders dan bij de juridische en sociaal-politieke dimensies van verzoening.

Juist in de *symbolische technologie* van het ritueel ligt de mogelijkheid om onoplosbare tegenstellingen toch te bezweren, door een repertoire van zich tot bricolage lenende elementen aan te boren waarmee de vaardige bemiddelaar de gemeenschappelijkheid en medemenselijkheid onder het

conflict te voorschijn kan brengen. De kneedbaarheid van symbolische elementen in de sfeer van het bovennatuurlijke maakt een verzoening mogelijk die op het niveau van het concrete conflict tussen de betrokkenen onmogelijk zou blijven. Ritueel geeft, vooral onder de ervaren leiding van een priester-waarzegger, in vele delen van Afrika de mogelijkheid om het conflict tussen mensen te externaliseren en te sublimeren tot een conflict tussen mens en bovennatuur, dat vervolgens met offers en andere ritën is op te lossen: verzoening dus, niet direct tussen mensen, maar over hun hoofd heen.

GRENZEN AAN DE VERZOENING

We moeten het inmiddels zeker niet voorstellen alsof alles in de Afrikaanse samenlevingen op het gebied van recht, therapie en ritueel alleen maar bestaat om mooie, gave sociale verhoudingen tot stand te brengen en te onderhouden. Dit is een romantisch beeld dat in onze tijd wordt staande gehouden door velen die, op zich alleen maar terecht, Afrika een goed hart toedragen en die tegelijk twijfelen over de hedendaagse oriëntatie van de Noord-atlantische samenleving wat betreft moraal en zingeving. Afrikaanse samenlevingen hebben inderdaad buitengewoon effectieve middelen ontwikkeld, in de juridische, therapeutische en rituele sfeer, om verzoening voor te bereiden en tot stand te brengen, maar die middelen hebben zij dan ook wel nodig gezien de sociale chaos die ook (juist?) in Afrikaanse samenlevingen voortdurend als een dreigende onderstroom aanwezig is. De schaduwzijde van de kortstondige euforie van harmonie in het dorp is de voortdurende verdenking van hekserij, juist van de kant van naaste burens en verwanten. Naast het beeld van een Afrika als gespecialiseerd in de technologie van verzoening

op microniveau, is er het evenzeer geprojecteerde beeld van Afrika als het vaderland van de *hekserij*, dat wil zeggen van de sinistere dagdromen van de mensheid gericht op het verlangen naar buitensporige macht en rijkdom, en het cynisch manipuleren van mensen en hun kwetsbare lichamen om deze doelen te bereiken. De Afrikaanse leider die naar buiten toe de meester in het palaver en de verzoening wordt geacht te zijn, is in een ander, minder openlijk discours de grootste heks van zijn omgeving.

Hekserij vormt, althans in grote delen van Afrika, een leerzaam grensbegrip in het kader van verzoening. Tegenover de katharsis van de verzoening staat de katharsis van de heks en de duivel: de bevestiging van hun onmenselijkheid door een onmenselijke vermindering en dood waaraan zij in volksgerichten ten prooi kunnen vallen en waaraan zij zelf hun slachtoffers blootstellen. Hekserij lijkt bij uitstek die vormen van anti-sociaal vergrijp te definiëren die voor verzoening niet in aanmerking komen; vandaar dat eigenrichting als alternatief vaak onder verwijzing naar hekserij wordt gelegitimeerd. De gedachte achter Afrikaanse hekserij kan, onder meer, worden omschreven als een collectieve erkenning van de mogelijkheid van de mens om absoluut egoïstisch, anti-sociaal, slecht te zijn. De heks (die overigens in hoofdzaak als angstbeeld en als gerucht bestaat) deelt niet in de sociale en symbolische wereld van de mensen, en kan daarin ook niet worden herbevestigd door verzoening. De Afrikaanse justitiële, therapeutische en rituele praktijk is evenwel niet van een ijzeren consequentie: zij kent vele procedures volgens welke de van hekserij verdachte persoon aannemelijk kan maken dat hij of zij geen 'echte' heks is, en daarmee alsnog toelating, middels verzoening, tot de mensenwereld verdient.

Terwijl aldus het tegendeel van verzoening — hekserij — is ingebouwd in het model van de Afrikaanse dorpsamenleving zelf, vormt een andere begrenzing van de Afrikaanse technologie van verzoening het feit dat deze niet adequaat is gebleken voor de beheersing van conflicten op het meso en macro-niveau, conflicten zoals die zich bij uitstek in de post-koloniale staat voordoen. Tegenover de effectieve symbolische technologie op microniveau staat het onvermogen om op regionaal, nationaal en internationaal niveau in hedendaags Afrika conflicten te beheersen. Na grote conflicten ligt vaak wel verzoening klaar, zoals Biafra, Zimbabwe en Zuid-Afrika de laatste tientallen jaren hebben laten zien, maar dan is onuitsprekelijk leed al geschied.

Literatuur

Binsbergen, W.M.J. van, 1977, 'Law in the context of Nkoya society', in: S. Roberts, ed., *Law and the family in Africa*, Den Haag/Parijs: Mouton, pp. 39-68.

Binsbergen, W.M.J. van, & J.M. Schoffeleers, 1985, 'Theoretical explorations in African religion: Introduction', in: Binsbergen, W.M.J. van, & J.M. Schoffeleers, red., *Theoretical explorations in African religion*, Londen/Boston: Kegan Paul International, pp. 1-49.

Binsbergen, W.M.J. van, 1991, 'De chaos getemd? Samenwonen en zingeving in modern Afrika', in: H.J.M. Claessen red., *De chaos getemd?*, Leiden: Faculteit der Sociale Wetenschappen, Rijksuniversiteit Leiden, 1991, pp. 31-47.

Binsbergen, W.M.J. van, 1994, 'Divinatie met vier tabletten: Medische technologie in Zuidelijk Afrika', in: Sjaak van der Geest, Paul ten Have, Gerhard Nijhoff en Piet Verbeek-Heida, eds., *De macht der dingen: Medische technologie in cultureel*

perspectief, Amsterdam: Spinhuis, pp. 61-110.

Binsbergen, W.M.J. van, 1996, red., *Anthropology on violence: A one-day conference*, Amsterdam: Vrije Universiteit, vakgroep Culturele Antropologie/Sociologie der Niet-Westerse Samenlevingen; boekuitgave in voorbereiding.

Binsbergen, W.M.J. van, 1997, *Virtuality as a key concept in the study of globalisation: Aspects of the symbolic transformation of contemporary Africa*, The Hague: WOTRO, Working papers on Globalisation and the construction of communal identity, 3.

Calmettes, J.-L., 1972, 'The Lumpa Church and witchcraft eradication', bijdrage, Conference on the History of Central African Religious Systems, University of Zambia/ University of California Los Angeles, Lusaka.

Colson, E., 1960, 'Social control of vengeance in Plateau Tonga society', in: Colson, E., *The Plateau Tonga*, Manchester: Manchester University Press, pp. 102-121.

Evans-Pritchards, E.E., 1967, *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford: Clarendon; first published 1940.

Gluckman, H.M., 1963, *Order and rebellion in tribal Africa*, Londen: Cohen & West.

Simonse, S., 1992, *Kings of disaster: Dualism, centralism and the scapegoat king in southeastern Sudan*, Leiden etc.: Brill.

Prof.dr W.M.J. Binsbergen is wetenschappelijk onderzoeker bij het Afrika-Studiecentrum te Leiden, en bijzonder hoogleraar bij de vakgroep Culturele Antropologie/Sociologie der Niet-westerse Samenlevingen van de VU.

MET HET LEVEN VOOR ZICH: BREKEN MET DE GENOCIDALE PROCESSEN IN RWANDA

Danielle de Lame

EEN VOLKENMOORD: DISCRIMINEREN OM TE DODEN

In dit artikel wil ik het begrip verzoening zoals we dat kennen uit het christelijke cultuurgoed, gebruiken om twee vragen te beantwoorden. Ten eerste, kunnen we van hieruit onze reactie op de Rwandese genocide begrijpen? Ten tweede, kan verzoening plaatsvinden tussen de actoren?

Om te ontsnappen aan het ingeburgerde gebruik van de term 'genocide', is het nuttig te herinneren aan de definitie die in 1948 door de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties is gegeven: 'één van de hierna opgesomde handelingen, begaan met de bedoeling een nationale, etnische, raciale of godsdienstige groep als zodanig geheel of gedeeltelijk te vernietigen: doodslag ..., ernstige aantasting van de lichamelijke of geestelijke integriteit ..., opzettelijke onderwerping van de groep aan bestaansvoorwaarden die tot haar totale of gedeeltelijke vernietiging moeten leiden, maatregelen om geboorten binnen de groep te beperken, gedwongen overbrenging van kinderen van de groep naar een andere groep' (Destexhe 1994: p. 17-8). Mensen worden gedood, enkel op grond van het feit dat ze behoren bij een bepaalde groep, en met de bedoeling die groep te vernietigen. De moordenaars manipuleren de criteria voor lidmaatschap zodanig, dat die raciale kenmerken gaan vertonen, dat wil zeggen onomkeerbaar en ondubbelzinnig lijken. Zo

ziet men hoe in het voormalige Joegoslavië de moslims een 'etnische' groep worden, in Cambodja de tegenstellingen opnieuw worden gecreëerd overeenkomstig de behoeften van de moordenaars en dat in Rwanda het behoren tot een sociale groep een rassenkwesie wordt. Door de manipulatie van identiteiten wordt de ander gebrandmerkt als degene die moet worden uitgeroeid, de ander die gisteren nog buur, vriend of familielid was. In veel gevallen - en dat geldt zeker voor Rwanda - is de cultuur van de moordenaars dezelfde als die van de slachtoffers. Daardoor zijn ze in staat de zwakke punten te kennen van hen die, plotseling, als de 'anderen' worden gedefinieerd. Dat verklaart ook de grote wreedheid die tot uiting komt in de ontmenselijking van zowel slachtoffers als overlevenden. Bij deze laatsten blijft een zwaar psychisch trauma achter. De leiders en uitvoerders hebben, van hun kant, deze wreedheden kunnen begaan omdat zij zich daartoe gemachtigd voelden, vanwege de omstandigheden (waaraan zij zelf bijdroegen) en vanwege hun machtspositie (Nahoum-Grappe 1996: p. 296-300).

ONTSPORDE BEELDEN

Tester (1997: p. 1-2) zegt dat de beelden die we tijdens onze opvoeding hebben opgezogen uiteengespat zijn. De brokstukken zijn hierbij voornamelijk in het gezicht van de anderen terecht gekomen. Op het 'dat nooit meer!', uitgeroepen na de uitroeiing

van de joden, volgden en volgen nog steeds nieuwe volkenmoorden en nieuwe wreedheden op grote schaal. Wij kunnen ze niet meer negeren. Zoals deze auteur het uitdrukt: wij weten, wij weten dát wij weten, en wij weten dat de overlevenden wéten dat wij weten. Afgezien van evidente praktische belangen vertonen de drijfveren voor onze interventies (als die al voldoen) een zweem van uitgesproken narcisme: wij spannen ons minstens evenzeer in voor ons eigen imago als voor de bedreigde bevolkingsgroepen. Dat zou ook sommige zwakke interventies kunnen verklaren: de omstandigheden zoals de afstand, ideële constructies die de volkenmoord buiten onze eigen leefwereld houden en zo meer, stellen ons in staat dat mateloze zelfbeeld van verdedigers van de morele superioriteit, van tolerantie en van beschaving te behouden. Geconfronteerd met het uiteenspatten van ons zelfbeeld, zwijgen we ten overstaan van de gebroken lichamen van de anderen. En om te ontsnappen aan het vage schuldgevoel, opgeroepen door de gruwelijkheden op de beeldbuis, zijn wij gedwongen te denken dat we helemaal niets kunnen doen. Teruggebracht tot de werkelijkheid denken wij misschien toch iets te kunnen doen. Maar hoewel wij ervan overtuigd zijn dat iets moet worden gedaan, is het toch eenvoudiger te blijven zwijgen omdat we aan gespecialiseerde instanties de taak hebben toevertrouwd ons te vertegenwoordigen. Hier zijn we dan, ontdaan (of bijna ontdaan) van alle emotie, in staat behalve onszelf ook deze instanties het verwijt van ontoereikendheid te maken en ervan overtuigd dat we desondanks in de beste van alle mogelijke werelden leven. Het schuldgevoel dat alle overlevenden van geweld overvalt omdat zij dit niet hebben kunnen verhinderen, vindt op die manier een compromis - bij gebrek aan remedie.

Het gebruik van bepaalde termen, zoals 'humanitaire hulp', 'ontwikkeling' en 'verzoening', getuigt ondanks het cynisme van enkelen, van een schuldgevoel dat - godzijdank - nog af en toe de kop opsteekt in onze 'post-emotionele maatschappij' (Mestrovic 1997). Wat wij alsnog kunnen doen, is ons met ons beeld verzoenen en met onszelf in het reine komen. Wanneer dat beeld een optreden ten gunste van de anderen of de gedachte aan wereldverbetering oproept, steunt het echter doorgaans op het narcisme van een arrogant gevoel van morele superioriteit, waardoor wij onszelf in de rol van verlossers en beschermers van de mensenrechten en de beschaving plaatsen. Hierbij blijft doorgaans, en om verschillende redenen, elke vorm van analyse achterwege van de verontrustende oorzaken die hebben geleid tot de afschuwelijke gebeurtenissen waarover wordt bericht (Keane 1995: p. 5-30). Ontwikkeling, humanitaire hulp en de wens mensen met elkaar te verzoenen zijn drijfveren die de wereld leefbaar maken. Maar zij kunnen ook als ideologische dekmantel dienen voor diverse politieke en commerciële doeleinden. Anderzijds kunnen de gevolgen dikwijls aanzienlijk verschillen van wat de weldoeners wilden bereiken, hoe goed hun bedoelingen ook waren en hoe zeer te goeder trouw er ook werd gehandeld. Zo hebben wij in Rwanda een ontwikkelingsbourgeoisie zien ontstaan.

DE ONTWIKKELINGSBOURGEOISIE

Geschiedenis en analyse van de feiten tonen aan dat de Rwandese volkenmoord van 1994 slechts een verklaring kan vinden in de context van de economische mondialisering en de hybridische culturen die hierdoor worden voortgebracht. Doorgaans beschouwen antropologen tegenwoordig

etniciteit als een middel om de toegang tot rijkdommen te beheeren - en die toegang selectief te beperken. De organisatie van de genocide en het ontketenen van de moordpartijen waren politieke beslissingen. De minderheid die aan de macht was werd bij decreet aangemoedigd zich te verrijken: vanaf 1976 waren ambtenaren gemachtigd handel te drijven. Tegelijkertijd konden de Hutu-ambtenaren zich tegen concurrentie beschermen door zich te verzekeren van een bijna-monopoliepositie op de toegang tot het overheidsapparaat - met alle daaraan verbonden voordelen, zoals kredietmogelijkheden en indirecte vergoedingen, voortvloeiende uit het systeem van cliëntelisme. Dankzij de controle over de toegang tot het onderwijs, met name door middel van de etnische quota in het middelbaar onderwijs, had deze zogeheten 'ontwikkelingsbourgeoisie' zich ook verzekerd van de controle over haar eigen sociale reproductie. Aan het einde van de jaren tachtig kwam deze behendig opgezette constructie echter in gevaar: de financiële middelen slonken. De 'secundaire' voordelen van de ontwikkeling werden bedreigd. De bevoorrechte toegang tot macht en rijkdom, die door de presidentiële familie en haar bondgenoten zorgvuldig waren uitgestippeld, werd plots onzeker. Aan het begin van de jaren negentig verslechterde de toestand verder. De economische druk van het IMF en de onvoorzichtige politieke pressie vanuit het Westen om snel over te gaan tot een meerpartijenstelsel, gingen gepaard met plaatselijke spanningen. De politieke elite voelde zich bedreigd in haar exclusieve toegang tot de ontwikkelingshulp en wentelde de nadelen van de structurele aanpassing af op de bevolking (Marysse, de Herdt, Ndayambaje 1994).

APOCALYPS OP HET PLATTELAND

Vijfennegentig procent van de Rwandese bevolking leefde tijdens de laatste jaren van de Tweede Republiek op het platteland. Dit is het perspectief vanwaaruit we die periode in beschouwing nemen. Reeds vanaf 1989 kenschetsten de landbouwers de omstandigheden waaronder ze moesten leven als 'apocalyptisch'. Op het eind van het daaraan voorafgaande jaar waren de etnische tegenstellingen hoog opgelaaid, na slachtpartijen op Hutu's in Burundi, en de toevloed van vluchtelingen in het zuiden van Rwanda die daar het gevolg van was. In alle uithoeken van het land was de bevolking op de hoogte van de organisatie van de Rwandese FPR in Uganda, waardoor het schrikbeeld van boeren zonder voldoende land werd aangewakkerd. Op het platteland verslechterde de economische toestand zienderogen. De teelt van koffie door de kleine boeren, die in koloniale tijden was aangemoedigd en vervolgens verplicht gemaakt, vormde de voornaamste bron van inkomsten. Maar sinds 1987 waren de koffiestruiken ziek, en tot 1991 bood de overheid de landbouwers geen enkele hulp. Ook andere bomen, geplant in het kader van herbebossingsprogramma's, waren aangetast. Aids was alomtegenwoordig. De voedselschaarste nam toe; in sommige gebieden leidde die in 1989 tot hongersnood. De enige officiële hulp werd geboden in de vorm van voedsellingen die in geld moesten worden terugbetaald. De middelen om aan het noodzakelijke geld te komen waren beperkt: een onzekere baan bij een kleine plaatselijke ambtenaar, de verkoop van de enige koe of van een stukje land. De economische en culturele kloof tussen functionarissen en rijke handelaren enerzijds en landbouwers anderzijds werd steeds breder. Aanhangers van de mone-

taire accumulatie vreesden dat zij door de armen zouden worden onteigend. Het politiek 'cliëntelisme' nam ostentatieve proporties aan. Nog waren de machtigen in staat de groeiende ongelijkheid acceptabel te maken, door zich op bepaalde culturele grondprincipes en dubbelzinnige interpretaties te beroepen.

GELD ALS BESCHERMER VAN DE 'TRADITIE', VOOR HEN DIE ER ÉÉN HEBBEN

De hoogste culturele waarde was de vruchtbaarheid van het koppel. Slechts een minderheid, namelijk diegenen die voor hun kinderen zowel kwaliteitsonderwijs konden waarborgen (slechts 10% van de kinderen die de lagere school bezochten, kreeg toegang tot het middelbaar onderwijs) alsook een baan, konden deze waarde realiseren. Voor de anderen was er noch een betrekking, noch voldoende landbouwgrond. Het huwelijk was niet meer zo aantrekkelijk als voorheen. Zestig jaar geleden nog werden zwangere meisjes verbannen of ter dood gebracht. Op het einde van de jaren tachtig werd in bepaalde gebieden van het platteland bijna 30% van de kinderen uit een ongehuwde moeder geboren. Zoals Castoriadis (1975: p. 371-2) schrijft, hangt de eenheid van een samenleving af van de innerlijke samenhang van haar systeem van voorstellingen. In Rwanda was een dergelijk geheel van betekenissen dermate uitgehouden, dat de betekenis van het geheel verloren ging.

De oudere denkwijzen waren, binnen een situatie van ongelijke kansen om toe te treden tot het fonkelende paradijs van het 'Westen', tot op zekere hoogte vervangen door een vooruitgangsgeloof. Het merendeel van de armen, met uitzondering van een groeiend aantal jongeren, leefde echter

nog volgens de idealen van delen en herverdelen, van onderwerping en bescherming. Tijdens feesten deelden de rijken ostentatief iets van hun winsten uit, maar behielden voor zichzelf en hun kinderen de exclusieve toegang tot het onderwijs. Een paar betaalde baantjes, uitgedeeld op basis van familie- en vriendschapsbanden, moesten de verrijking aanvaardbaar maken. De economische kloof tussen de elites en het volk werd steeds dieper; er ontstond nu ook een culturele kloof waarvan de elites zich wel degelijk bewust waren.

DE BLIK VAN DE BLANKEN EN PLAATSELIJKE BEELDEN

Onderzoek laat er geen enkele twijfel over bestaan: de toestand in Rwanda was het resultaat van de historische relatie tussen dit land en de rest van de wereld. De constructie van de Rwandese 'stammen' is één van de aspecten van de hybridische cultuur die voor politieke doeleinden kon worden gebruikt - met de bekende gevolgen. In het totstandkomen van deze constructie speelden bepaalde Europese wetenschappers en Rwandese elites uit de koloniale periode een vooraanstaande rol. Inderdaad zijn het de economische en politieke omstandigheden die de manipulaties van identiteiten mogelijk hebben gemaakt. Deze identiteiten pasten in het raderwerk van een cultuur die aan angst en conformisme een grote plaats liet (De Lame 1996; 1997; in press).

Vanuit welke hoek kunnen wij, in deze context van historische wisselwerkingen, spreken van 'verzoening'? Op meer dan één manier, en om uiteenlopende redenen, waren de Europese beelden over de Rwandezen ver van de werkelijkheid verwijderd. De etnische ontsporing is een voorbeeld van de uitwerking van beelden op de wer-

kelijkheid. Een ander tragisch voorbeeld is te vinden in de verwondering van talrijke geestelijken, die overtuigd waren van het diepgaande effect van hun werk. Maar hoe groter de voordelen van vroomheid in een toestand van algemene armoede waren, des te verschillender konden de motieven voor die vroomheid zijn (zij bleken dikwijls van materiële aard). Aldus zou, in deze context, het concept van verzoening zeer goed kunnen aansluiten bij de talrijke andere beelden van de christelijke cultuur. Om het nut van dit begrip 'verzoening' in Rwanda te beoordelen, dienen we ons te beroepen op de betekenissen die het heeft in de cultuur van het land. Men heeft het tot gewoonte gemaakt, vast te houden aan christelijke begrippen, terwijl nochtans de vroegere gewoonten en begrippen hun waarde bleven behouden - vooral die welke betrekking hadden op oorlog en wraak. Voordat het koloniaal gezag op radicale wijze de koninklijke macht had aangetast door deze het recht over leven en dood te ontnemen, was dit recht, net als alle andere aspecten van de staatkunde, doordrongen van religie. Individuen, zelfs hele families, konden rechtmatig worden uitgeschakeld, als zoenoffer of uit wraakzucht (wat trouwens soms moeilijk van elkaar te onderscheiden was). In het geval van een offer had het bloed dat werd vergoten onbetwistbaar magische kracht. Daarnaast was het zo dat een moord de integriteit van de 'lineage' aantastte en op die manier de nagedachtenis van de voorouders beledigde. Vanwege de sterke band die de levenden met de voorouders hadden, waren zij verplicht de moord te wreken en was de wraakneming religieus geladen. Op die manier kwamen de twee aspecten samen van het geweld die in de Rwandese cultuur aanwezig waren, te weten: het bovennatuurlijke, immanente geweld en de gewelddaden van de mensen.

TWEE RELIGIES, ÉÉN STAAT

In de Rwandese cultuur is het onmogelijk om religie, rechtspraak en politiek los van elkaar te zien. Ze vorm(d)en een amalgaam dat praktisch alle facetten van het dagelijks leven beïnvloedde. De rituele verboden *imiziro* betreffen zowel de alledaagse handelingen in verband met de man-vrouw rollenpatronen en de consumptie van bepaald voedsel, als de (gelukkig zeldzame) gevallen van pathologische amenorrhoe, moord of buitenechtelijke zwangerschap. Het naleven van deze verboden vormt een fundamenteel cultureel criterium van de Rwandese identiteit. Op een overtreding volgt automatisch de straf, of deze nu afkomstig is van de bovennatuurlijke wereld, van een buurman of van een lid van de familie. Het concept van rechtstreekse verzoening tussen mensen schijnt volledig vreemd te zijn aan deze onafwendbare sancties. Sterker nog, de koning was, om zo te zeggen, een levende god. Als gevolg hiervan werd gehoorzaamheid een quasi-religieuze plicht. Het gebrek aan conformisme bedreigde eertijds de integriteit van het koninkrijk en als gevolg daarvan was het aangeven van een overtreder in ernstige gevallen een sociale plicht. De sancties beoogden namelijk de gemeenschap in haar geheel te behoeden, zoals het volgende recente voorbeeld illustreert (Kagabo 1995: p. 153). Een onwettig kind werd door zijn grootvader blind gemaakt: deze beschouwde het als zijn taak de vruchtbaarheid van de heuvel veilig te stellen, vruchtbaarheid die geacht werd bedreigd te worden door onwettige geboorte. Een andere *imiziro* die in dit verband belangrijk is, betreft de moord op een lid van een 'lineage'. Vanuit de trouw aan de voorouders heeft men het recht, zelfs de plicht, deze dood te wreken door de moord op een

willekeurig mannelijk lid van de schuldige 'lineage'. Sedert enkele decennia wordt deze oproep tot wraakneming gehoord in een nieuwe culturele context, waarin verschillende referentiekaders zijn vervlochten en soms met elkaar in botsing komen. Zo bestaat er een spreekwoord, *Kiliziya yakuye kirazira*, wat betekent: de Kerk heeft de verboden omvergeworpen. Een Rwandees die me onlangs aan dit spreekwoord herinnerde, voegde eraan toe: 'de biechtstoel, waar alles wordt vergeven, is nooit zo doeltreffend geweest als de ogenblikkelijke sanctie van de Rwandese *imiziro*'. Gezien de plaatselijke cultuur wordt het begrijpelijk dat het ongestraft blijven van overtredingen niet alleen de menselijke justitie schendt, maar ook een disharmonie bestendigt die de metafysische orde aantast. Een van de psychologische gevolgen hiervan is een op de spits gedreven conformisme dat frustraties doet ontstaan die, op hun beurt, geweld oproepen. In de Rwandese cultuur wordt individuele zelfaffirmatie, buiten strikt gecodificeerde kaders, als een bedreiging voor het gezag gezien. Dit aspect van de opvoeding (Fromm 1975: p. 263) draagt ertoe bij, persoonlijkheden te vormen die voortdurend bang zijn voor bedreiging of die, ter compensatie van een intens gevoel van eigen onvermogen, een passie voor macht ontwikkelen en ongevoelig zijn voor de zwakheid van anderen.

EEN VOLK, EEN GRENS, TWEE VIJANDEN

Deze al te vluchtige schets van enkele kenmerken van de Rwandese cultuur, die verband houden met de regeling van conflicten tussen 'lineages' en met de betekenis van deze conflicten in de bredere maatschappelijke orde, is niettemin bijzonder

relevant voor de kwestie die ons bezig houdt: die van de volkenmoord. De twee groepen waarvan hier sprake was delen dezelfde cultuur en zijn verbonden door talloze persoonlijke en familiale banden. Wanneer wij nu de gevolgen van de volkenmoord vanuit het perspectief van de overlevenden beschouwen, is het duidelijk dat we sinds april 1994 te maken hebben met een oorlog die niet meer plaats vindt binnen één enkel volk, maar tussen twee volkeren. Van dat tijdstip af verandert het criterium dat bepaalt tot welk volk men behoort van cultureel in etnisch-raciaal. De splitsing concreetiseert zich, tot aan het eind van 1996, via een landsgrens. Hierin speelden twee sociologische fenomenen een versterkende rol, namelijk enerzijds de verscherping van identiteiten die typisch is voor groepen in ballingschap, en anderzijds de etnische verharding van de standpunten op het niveau van de politieke macht. Sindsdien hebben de gebeurtenissen aangetoond dat het conflict niet is beslecht. De oplossing ervan is in handen van de politici, maar de instabiliteit van de regio is nog steeds te groot om zich aan enige politieke voorspelling te wagen. Herinneren wij er enkel aan dat in veel Oost-Afrikaanse maatschappijen (waartoe Rwanda in cultureel opzicht behoort) de vrede zelden wordt bereikt door toedoen van een derde, maar slechts tot stand komt wanneer een nieuw evenwicht is ontstaan. Het opnieuw delen van de politieke kaarten in het hele gebied van de Grote Meren en Congo (ex-Zaïre) maakt elke collectieve verwerking van de Rwandese tragedie door de overlevenden nog onzekerder. Terwijl de gevechten aan de grenzen verder gaan, kijken we nu wat er in het binnenland aan het gebeuren is.

DE GEVOLGEN VAN DE TERUGKEER

De overlevenden van de twee partijen in de gepacificeerde gebieden lijken langzaam te ontwaken uit hun shocktoestand. De terugkeer van de vluchtelingen en het einde van een collectieve ballingschap die in het binnenland als een bedreiging aan de grenzen werd ervaren, hebben wellicht een katalyserende invloed gehad op de heroriëntering op de toekomst. De collectieve rouwplechtigheden worden over het algemeen als onbevredigend ervaren. Daarvoor bestaan verschillende verklaringen, waarvan ik er twee vermeld. Om te beginnen is het rouwproces eerst individueel en begint met de erkenning van het verlies. Voor de meesten hebben de collectieve graven de collectieve moorden vervangen, waardoor het onwenselijke karakter van de dood op het verwerkingsproces van de overlevenden drukt. Ten tweede zijn de wreedheden van de genocide veel verder gegaan dan het moordende geweld zelf: het was er de uitvoerders om te doen de menselijkheid van de slachtoffers te ontkennen en er tevens voor te zorgen dat hun dood voor de overlevenden tot teken van hun eigen onmenselijkheid zou worden. Op die manier miste de volkenmoord zelfs zonder de fysieke uitroeiing van de bedoelde groep haar effect niet. Alle Hutu-vluchtelingen brandmerken als moordenaars in plaats van alleen degenen onder hen die deelnamen aan de genocide, heeft misschien het evenwicht enigszins hersteld. De moordenaars hebben hun Tutsi-slachtoffers omgezet in 'ontmenselijke' wezens. Op hun beurt hebben de overlevende Tutsi de Hutu's gedefinieerd als een volk van moordenaars. Zo ontstaat er een tragische balans tussen het leed van de onlangs teruggekeerde vluchtelingen en dat van de onschuldigen. De terugkeer plaatst het leed van iedereen ook weer in de werkelijkheid.

DE BEELDEN VAN ZICH AFZETTEN, EN LEVEN

Ook de erkenning van de gedeelde pijn schijnt, eindelijk, een nieuwe start mogelijk te maken. De rouw wordt daardoor collectief. Het gaat niet meer zozeer om het afscheid van de dierbaren (afscheid dat ieder voor zich moet blijven verwerken), maar eerder om het verlies van de zelfbeelden die door de gebeurtenissen zijn gelogenstraft. Er is soms, hier en daar in het land, ruimte voor hoop. In sommige rurale gebieden worden de landbouwers, met behulp van officieel georganiseerde 'spreekruimten', aangemoedigd zich voor te bereiden op de huidige en toekomstige organisatie van het samenwonen. Op dergelijke pogingen lijkt mij slechts één enkele reactie mogelijk: trachten erin te geloven - ondanks de angst en het wantrouwen die volgens de geruchten alomtegenwoordig zijn en die, in Rwanda, altijd aanleiding geven tot een gewelddadig stilzwijgen. Maar de ontwikkeling van nieuwe vormen van interactie vóór de volkenmoord en de houding van sommigen tijdens en erna, rechtvaardigen deze hoop. Ook goedheid en waardigheid maakten immers deel uit van de Rwandese waarden. Vrienden van mij stonden op het punt vermoord te worden. Omdat ze zonder angst hun gewone dagelijkse handelingen zijn blijven verrichten en dus niet het verwachte complementaire slachtoffergedrag hebben vertoond, slaagden ze erin te overleven. Trouw blijven aan een gewone vriendelijkheid en niet toegeven aan de angst die ontstaat wanneer alles tussen leven en dood blijkt te hangen: dat heeft hen het leven gered. De dubbelzinnigheid van de gedragingen van de 'dodersredders' vindt ook een verklaring in die fundamentele nood om een deel van het dagelijks leven en het zelfbeeld ongeschon-

den te houden. Nieuwe religieuze bewegingen waren trouwens begonnen nieuwe modellen te ontwikkelen, en te bevorderen dat er een einde zou worden gemaakt aan de spiralen van de geschiedenis en de magische band met het verleden. Het is op dit soort verworteling in het alledaagse dat een toekomst kan worden gebouwd, bevrijd van de herhaling. Maar daarvoor zijn de juiste politieke en economische omstandigheden nodig.

De verzoening van het Westen met zijn zelfbeeld zou ten grondslag kunnen liggen aan een betere kennis van de rurale gemeenschappen in Rwanda. Waarom blijft het noodzakelijk kennis te nemen van de betekenissen die de bewoners van de heuvels aan hun leven gaven? De reden is dat na de afschuwelijke en onvergetelijke slachtingen het leven voortgaat en herneemt. Daarbij rijzen ook vragen. Geen enkele hervorming van het grondbezit zal de oppervlakte van landbouwgrond vergroten. Ze zou echter wel onherroepelijk een andere wending aan de Rwandese cultuur geven ... maar is zoiets niet reeds gebeurd? De toegang tot de wijde wereld gaat over het hanteren van een internationale taal, het delen in kennis, de toegang tot geld. Wanneer de veiligheid op het platteland en de stabiliteit van de regio eenmaal zijn hersteld, zou het dan niet mogelijk zijn om met schoolhervormingen en het scheppen van banen de successen van de Aziatische tijgers na te volgen?

BESLUIT

Het kan gebeuren, en wellicht is het universeel, dat verzoening via verscheuring plaatsvindt. Verzoening gaat verder dan vergeving en is in hoofdzaak gericht op de toekomst en de wil samen te leven. De on-

gelijke gift, die de superioriteit van de gever waarborgt, berust op een ordenen van het verleden en ongetwijfeld ook op een leugen. Enkel God, voor diegenen die in Hem geloven, kan vergeven wie Hem om vergiffenis vraagt. Enkel Deze, buiten de orde geplaatste, kan een daad van een dergelijke goedheid rechtvaardigen en de onbeduidendheid van hem die vergeving krijgt bevestigen, zonder het risico op wraak. De geesten van de voorouders kunnen niet vergeven; zij kunnen zich enkel tevreden stellen met de menselijke wraaknemingen gericht tegen diegenen die hen hebben beledigd. Maar als de misdaden talrijk zijn, vanaf welk ogenblik kunnen de mensen dan de voldoening van een herstelde justitie op deze geesten projecteren?

Verzoening ontstaat daar waar de eisen en aanspraken van het leven op de voorgrond worden gezet. Dit moet ten koste van een verscheuring totstandkomen, van een verlies, en is een transformatie, een nieuwe oriëntatie gericht op de toekomst. De transformatie betreft het ordenen van de oorzaken van het conflict, niet het ordenen van de herinneringen aan de misdaden; het volstaat immers dat deze herinneringen bestaan. Het is van belang, integendeel, een analyse te maken van de omstandigheden die de misdaden mogelijk hebben gemaakt, of zelfs veroorzaakt. In Rwanda hebben een aantal omstandigheden de uitvoering van de bloedbaden in de hand gewerkt: de schreeuwende sociale ongelijkheid, de weelde van een minderheid temidden van een algemene armoede, een cyclische opvatting van de geschiedenis, een conformisme gebaseerd op de plaatselijke religie. De geschiedopvatting en het conformisme kunnen op diverse manieren worden ontkracht, onder meer door het onderwijs. Resten de sociale ongelijkheid en de armoede op het platteland. De demografische

druk in Rwanda, dat minder dichtbevolkt is dan Nederland zoals de Rwandezen terecht opmerken, is het gevolg van een gebrek aan werkgelegenheid buiten de landbouwsector, op zijn beurt het resultaat van een politiek beleid op lange termijn. Verzoening van het Westen met zijn zelfbeeld zou allicht gebaseerd zijn op een nieuwe richting voor het ontwikkelingsbeleid, gericht op, en in samenwerking met, de Afrikaanse plattelandsbevolking. Uiteraard zullen de clichés daaronder lijden: geen 'Afrikaans Zwitserland' met duizenden glooiende heuvels onder een eeuwige voorjaarszon meer, minder pittoreske boeren en trotse herders, minder gewillige volgelingen en heerszuchtige krijgslieden. Als men goed door deze verscheuring heen kijkt, dan ontwaart men een beeld zonder verliezers maar ook zonder hoogmoed, een wereld waarin een ieder zijn zelfbeeld in de ogen kan kijken. Terwijl ik deze wens voor mijzelf kenbaar maak, laat ik voorlopig de wijze waarop de onvermijdelijke ongelijkheid zou moeten worden aangepakt, in het midden.

Literatuur

Bauman, Z., 1993, *Postmodern ethics*, Oxford: Blackwell.

Castoriadis, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil.

de Lame, D., 1996, *Une colline entre mille ou le calme avant la tempête. Transformations et blocages du Rwanda rural*, Tervuren: Koninklijk Museum voor Midden Afrika.

de Lame, D., 1997, "Le Rwanda et le vaste monde: les liens du sang", in F. Reyntjens & S. Marysse (réds), *L'Afrique des Grands Lacs. Annuaire 1996-1997*, Paris:

L'Harmattan.

de Lame, D., in press, "Violence and meanings. Globalization and the Rwandan genocide", in: W. van Binsbergen (ed.), *Anthropology and violence*.

Destexhe, A., 1995, *Rwanda. Essai sur le génocide*, Paris: Editions Complexe.

Fromm, E., 1977, *The anatomy of human destructiveness*, Hammondsworth, Penguin.

Fukui, K. & D. Turton, 1979, Introduction, in: *Warfare among East African herders, Senri Ethnological Studies*, 3, 1-13.

Keane, F., 1995, *Season of blood. A Rwandan journey*, London: Viking.

Malkki, L.H., 1995, *Purity and exile. Violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*, Chicago, London: University of Chicago Press.

Marysse, S., T. de Herdt & E. Ndayambaje, 1994, *Rwanda. Appauvrissement et ajustement structurel*, Bruxelles: Institut africain, Centre d'Etude et de Documentation Africaines.

Mestrovic, St., 1997, *Postemotional society*, London: Sage.

Nahoum-Grappe, V., 1996, "L'usage politique de la cruauté: l'épuration ethnique (ex-Yougoslavie, 1991-1995)", in F. Héritier (réd.) *De la violence*, Paris: Odile Jacob.

Tester, K., 1997, *Moral culture*, London, Thousand Oaks: Sage.

Mw.dr. D. de Lame schreef onder meer een proefschrift (VU) over de ontwikkelingen die tot de volkenmoord in Rwanda hebben geleid.

Ze is werkzaam als wetenschappelijk onderzoeker bij het Koninklijk Museum voor Midden-Afrika te Tervuren, België.