

Over historische excuses, morele genoegdoening en verzoening

ED JONKER

65

On Historical Apologies, Recognition and Reconciliation

Making historical apologies involves notions of forgiveness, recognition, reconciliation and compensation. Ethical beliefs, religious convictions and legal principles come into play, as do politics and emotions like grief, greed and generosity. As historians, we are apt to ask questions of origin. From where does the recent culture of apologies for historical wrongdoings stem? Is it really a post-national phenomenon? Next, we can discern many contexts of making apologies. Claimants might be individual victims or highly organised caretakers. The institutions they address range from national governments to churches, private associations and small communities. In the precarious process of reconciliation we see two rival mind-sets at work, that of the ethics of conviction contrasting with that of the ethics of responsibility. Combining these two attitudes and styles often results in disappointments in actual cases of demanding, offering, granting and accepting apologies.

Het aanbieden van historische verontschuldigen is verweven met begrippen van vergeving, verzoening en genoegdoening. Ethische opvattingen, religieuze overtuigingen en rechtsregels spelen een rol, net als politiek en emoties als rouw, hebzucht en generositeit. Historici stellen vragen naar de oorsprong van verschijnselen. Waar komt de recente excuuscultuur vandaan? Is het echt een post-nationaal fenomeen? Voorts spelen verontschuldigen zich af in sterk uiteenlopende omstandigheden. De eisers kunnen individuele slachtoffers zijn, of goed georganiseerde groepen van belangenbehartigers. Het palet van instellingen dat zij aanspreken, loopt van nationale overheden tot kerken, particuliere verenigingen en kleine gemeenschappen. In het fragiele proces van verzoening treden twee conflicterende denkwijzen op, die van de overtuigingsethiek tegenover die van de verantwoordingsethiek. De combinatie van deze twee houdingen en

stijlen leidt maar al te vaak tot teleurstellingen in specifieke gevallen van het vragen, aanbieden, toekennen en accepteren van verontschuldigen.

De vraag naar historische genoegdoening groeit, lijkt het, met de dag. Het maken van excuses mobiliseert het besef van ander onrecht en van tot nu toe verzwegen misdaden. Het aanbod van verontschuldigen voor historische schanddaden neemt weliswaar toe, maar het kan de vraag naar historische erkenning niet bijbenen.¹

Het aanbieden van excuses vormt een belangrijk element in een ruimer proces van collectieve verontschuldiging, boetedoening en verzoening. Dat wordt ook wel aangeduid als het ‘verzoeningsparadigma’ of, wat oneerbiediger, als een markt van menselijk leed. Veel historici en andere wetenschappers staan hier gereserveerd tegenover. Hun vrees is dat de verzoeningsmodus de weg zal effenen voor een instrumentele politiek van berouw, een ‘politics of regret’, die weinig meer is dan een gemakkelijk redmiddel voor regeringen om zich los te maken uit moreel drijfzand. Met behulp van snelle verontschuldigen en onverplichtende gebaren dreigt verantwoordelijkheid op goedkope manier te worden afgekocht. De verdenking is hier, dat publieke verontschuldigen zelden oprecht zijn en dat de officiële gebaren slechts lege rituele routines zijn. De implicatie van dit wantrouwen is dat officieel berouw niet echt gemeend kan zijn, maar altijd achterliggende motieven met zich meedraagt.²

Drie benaderingen

Dat wantrouwen vertaalt zich in een zekere scepsis ten aanzien van de intellectuele en wetenschappelijke rechtvaardigheden die gegeven worden voor de politiek van het berouw. Jeffrey Olick en Brenda Coughlin onderscheiden binnen het verzoeningsdiscours drie van die benaderingen.³

De eerste is die van het mensenrechtendiscours. Het concept van universele rechten van de mens is na de Tweede Wereldoorlog zeer invloedrijk geworden. Het is een prijzenswaardig en sympathiek uitgangspunt, maar deze rechtsfilosofie heeft wel een conceptuele zwakke plek die voortkomt uit haar Verlichtingsoorsprong. De theorie van de mensenrechten stoelt

1 Dit artikel is een uitgewerkte vorm van een presentatie gehouden op de INTH-conferentie in Gent, 11-7-2013. Ik dank Nico Wouters voor het daar geleverde commentaar.

2 Ann Rigney, ‘Reconciliation and Remembering: (How) does it Work?’, *Memory Studies* 5 (2012) 251-258, 252-253.

3 Jeffrey K. Olick en Brenda Coughlin, ‘The Politics of Regret: Analytical Frames’, in: John Torpey (ed.), *Politics and the Past: On Repairing Historical Injustices* (Maryland 2003) 37-62.

op een teleologisch idee van universele, zich in progressieve richting ontwikkelende rechtvaardigheid. Die opvatting is schatplichtig aan traditionele moderniseringstheorieën die in het verleden een onaangename morele hiërarchie hebben gecreëerd. In dit schema der dingen worden namelijk moderne levens in moderne omstandigheden gezien als meer natuurlijk en eigenlijk meer waardevol dan niet-moderne existenties in traditionele leefverbanden. In de woorden van de Amerikaanse filosofe Judith Butler zijn Eerste Wereld-levens meer rouwbaar (*grievable*) dan Derde Wereld-levens. Westerse of verwesterde slachtoffers zijn in dit denkraam individueel herkenbaar en herinnerbaar, terwijl traditionele slachtoffers vaak collectief opgevoerd worden als categorieën van leed, zoals ‘troostmeisjes’ of ‘koelies’. Ondanks honorabele pogingen om de mensenrechtentheorie van deze vooringenomenheid te bevrijden, wordt het debat over erkenning en verzoening op globaliserende en postkoloniale schaal door deze ideologische erfenis belemmerd.⁴

De tweede benadering is die van de transitionele rechtspleging in situaties van regimewisselingen. De belangstelling voor dit veld van ‘transitologie’ is gestimuleerd door twee golven van politieke overgangen: in Latijns Amerika in de jaren 1980 en in Oost Europa na 1989. De theorie van regimewisselingen is in essentie a-historisch. Ze is vooral sociaalwetenschappelijk georiënteerd, op zoek naar gemeenschappelijke voorwaarden en determinanten van gewelddadige of vreedzame overgangen. De systeemtheoretische pendant is die van conflictstudies en genocidestudies. Vaak wordt gewerkt aan een typologie van overgangssituaties en transitiemechanismen om zo de meest bepalende elementen te kunnen identificeren (en eventueel te liquideren of te mitigeren).

Het derde raamwerk dat gebruikt wordt om het verschijnsel van de politiek van het berouw te begrijpen is meer historiserend van aard. Opvattingen over spijt, berouw en verantwoordelijkheid worden door historici in de context van de moderniteit geplaatst. Het concept van individuele verantwoordelijkheid, ingebed in een cultuur van persoonlijk schuldbesef, wordt gezien als een *construct* van de moderne geestesgesteldheid. De ermee corresponderende morele code is die van verantwoordelijkheidsethiek, die rationele overwegingen en deliberaties over schuld en boete mogelijk maakt. De schaamtecultuur en de emotionele overtuigingsethiek worden daarentegen gezien als premoderne houdingen. Het begrippenpaar van *Verantwortungsethik* en *Gesinnungsethik* wijst natuurlijk terug naar de theorie van Max Weber en ook hier zijn, ondanks de historiserende tendens, (normatieve) sporen van de moderniseringstheorie zichtbaar.

4 Olick en Coughlin, ‘The Politics of Regret’, 41 e.v.; Judith Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?* (Londen, New York 2010).

Deze drie benaderingen – de toekomstgerichte, optimistische theorie over de groei van mensenrechten, de wat meer afstandelijke sociaalwetenschappelijke transitologie en de historische contextualisering van berouw en verzoening – zijn de belangrijkste bouwstenen van het discours over publiek berouw, verontschuldiging en verzoening.

Morele imperatief tot herinneren, vergeven en verzoenen?

Er bestaat een voor de hand liggend verband tussen de opkomst van historische excuses en de *memory boom*. Om verontschuldigingen te kunnen maken, moet men erkennen dat er een pijnlijk verleden bestaat en dat er aan vroegere vijanden onrecht is gedaan, dat er slachtoffers zijn gevallen. In dit verband heeft de Canadese filosoof en theoloog Charles Taylor gesproken van de zogenaamde *politics of recognition*. Aan de basis daarvan ligt erkenning van verantwoordelijkheid voor de ellende van anderen.⁵

In dit discours worden herinneren en herdenken gezien als een vanzelfsprekende menselijke activiteit en als een morele opdracht. Vergeten, niet-herinneren, wordt gezien als een bewuste daad van ontkenning en daarmee als een dubbele tekortkoming. Wie vergeet, schiet op twee punten te kort: cultureel en moreel. We zijn in toenemende mate onder het regime van de verplichte herinnering gebracht; herdenken is een individuele en collectieve deugd geworden. Deze ethiek van de herinnering is niet onproblematisch, zoals Avishai Margalit uitgebreid heeft laten zien. We kunnen niet de hele mensheid en al het onrecht van de wereld met dezelfde intensiteit gedenken. ‘Dikke’, emotionele identificatie met insiders kan gemakkelijk in de weg staan van ‘dunne’, morele en juridische gevoelens van verantwoordelijkheid tegenover buitenstaanders.⁶

Niet alleen herinnering en verontschuldiging, maar ook vergeving lijkt in postnationale samenlevingen de enige fatsoenlijke gedragslijn geworden. Er bestaat bijna een soort morele imperatief tot vergiffenis. Vergevingsgezindheid wordt moreel superieur geacht aan wraakgevoelens. De redenering is dat vergeving troost biedt aan daders en toeschouwers. Het proces van vergeving en verzoening bevrijdt hen van schuldgevoelens en heeft op zijn beurt weer helende gevolgen voor de slachtoffers. Het is een win-win situatie voor alle betrokkenen. Het juridische equivalent van deze opvatting is de voorkeur voor restoratieve, op verzoening koersende rechtspleging boven op vergelding gerichte rechtspraak. Niet omkijken in wrok, maar bouwen aan een gezamenlijke toekomst, dat is het parool.

5 Taylors beroemde essay in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and ‘The Politics of Recognition’* (Princeton 1992).

6 Avishai Margalit, *The Ethics of Memory* (Cambridge MA 2002).

Er zijn wel bezwaren geuit tegen dit morele monopolie van de vergevingsgezindheid. Slachtoffers, zo luidt de tegenwerping, kunnen wel degelijk weigeren om excuses te accepteren. Zij kunnen het idee van verzoening verwerpen. Er bestaat een recht op het koesteren van (gevoelens van) vergelding en wraak, zoals Vladimir Jankélévitch heeft beargumenteerd. Voor hem is verzoening ondenkbaar: ‘forgiveness died in the camps’. In deze opvatting vormen Jankélévitch en anderen een kleine minderheid die oproeit tegen een op wereldschaal nog steeds wassende stroom van vergevingsgezindheid en verzoening.⁷

Een ambivalent discours: morele overtuiging en praktische verantwoordelijkheid

Ook binnen de hoofdstroom van filosofen die het project van boetedoening en vergiffenis in principe steunen, bestaan reserves. Zo heeft Hannah Arendt een theorie van praktische vergeving geformuleerd die staat of valt met wederzijds respect. Er moet een door beide partijen erkende morele gelijkheid bestaan tussen slachtoffers en daders, tussen degenen die vergiffenis schenken en hen die vergeving krijgen. Voor een praktisch werkbaar ‘politiek van vergeving’ is een basishouding van gedeelde menselijkheid, waarin fouten gemaakt en hersteld kunnen worden, onontbeerlijk. Sommige fouten zijn echter zo systematisch en onmenselijk, dat er geen vergevingsgezindheid voor opgebracht kan worden. Arendt sluit op die manier radicaal kwaad uit van de politiek van vergeving.

Waar Arendt zich baseert op de antieke Griekse filosofie, heeft Karl Jaspers met een wat meer theologische manier van redeneren het radicale kwaad buiten het juridische en politieke domein gezet. Hij heeft een onderscheid gemaakt tussen morele schuld en maatschappelijke verantwoordelijkheid. Schuld is niet onderhandelbaar of delgbaar. Verantwoordelijkheid kan onder ogen gezien en eventueel afgekocht worden. In een nog explicietere referentie aan religie heeft Jacques Derrida onvoorwaardelijke vergiffenis gescheiden van pragmatisch en verantwoordelijk beleid om historisch onrecht te herstellen. Het eerste behoort tot het ‘Abrahaminische’ domein van het schenken van genade; het laatste is het in praktijk brengen van verantwoordingsethiek. Ook Avishai

7 Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (Londen, New York 2001) 37; Daniel Levy en Natan Sznaider, ‘Forgive and Not Forget: Reconciliation between Forgiveness and Resentment’, in: Elazar Barkan en Alexander Karn (eds.), *Taking Wrongs Seriously: Apologies and Reconciliation* (Stanford 2006) 83-100, citaat op 88.

Margalit maakt een dergelijke tweedeling. Hij plaatst de economische benadering van de werkelijkheid tegenover de religieuze. In de religieuze invloedssfeer heersen absolute waarden, er bestaat een taboe op transacties. In het economische, praktische domein zijn onderhandelingen geoorloofd en kunnen compromissen bereikt worden.⁸

Dit denken over de aard van verontschuldiging en vergeving is duidelijk ontwikkeld in de context van de verwerking van de Holocaust. Deze filosofische theorieën brengen een belangrijke en verstandige beperking aan in de morele reikwijdte van processen van verzoening. Zij temperen te hooggespannen verwachtingen daarover. Toch hebben ze het probleem van het tweeslachtige karakter van verzoening niet op kunnen heffen. De diepere motieven achter pogingen tot verzoening zijn meestal van een absolute, vaak religieuze morele aard. Het gaat om compassie, barmhartigheid, boetedoening. Wanneer men deze gevoelens van morele schuld om wil zetten in daden van collectieve solidariteit en daadwerkelijke genoegdoening, begeeft men zich in een andere denkwereld. In het politieke en maatschappelijke proces van reparaties, van culturele en materiële compensaties, gelden andere mores.

Het morele appel komt dus voort uit de geestesgesteldheid van de overtuigingsethiek, terwijl de resultaten behaald – en soms letterlijk verzilverd – moeten worden met de instrumenten van de verantwoordingsethiek. Die laatste maakt vuile handen. Men moet keuzes maken over wat wel en wat niet te vergeten; niet alles is immers in één keer restitueerbaar. Men moet onderhandelen over belangen en over wat voor ieders achterban haalbaar en draaglijk is. Vaak moet men compromissen sluiten tussen enerzijds ideale rechtvaardigheid en anderzijds praktische stabiliteit en politieke veiligheid.⁹

Die twee denk- en handelwijzen zijn verschillend. Ondanks de pogingen om ze theoretisch van elkaar te onderscheiden, ontmoeten ze elkaar in de praktijk. Dat maakt het verzoeningsdiscours ambivalent. Het vocabulaire van de overtuiging wordt vaak ingezet om de resultaten van een meer rationeel uitonderhandelde politiek van verantwoordelijkheid te rechtvaardigen, om de praktische politiek van berouw als het ware te verkopen aan een sceptisch publiek. Dat leidt vaak tot teleurstellingen, omdat hoge verwachtingen bij de slachtoffers niet uitkomen. Dat kan wantrouwen oproepen en leiden tot beschuldigingen van hypocrisie, die weer irritatie wekken aan de reparerende kant, die zich wel degelijk opofferingen meent te getroosten.

Het is goed om te begrijpen waar dat probleem vandaan komt, maar daarmee is het nog niet opgelost. Het valt ook niet goed in te zien hoe het vermeden zou kunnen worden. Zonder morele impuls is elke politiek van

8 Arendt en Jaspers in Levy en Sznajder, 'Forgive and Not Forget', 84-87; Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 31; Avishai

Margalit, *On Compromise and Rotten Compromises* (Princeton, Oxford 2010).

9 Levy en Sznajder, 'Forgive and Not Forget', 89-91.

berouw letterlijk waardeloos; zonder praktische reductie van het leed tot een handelbare omvang kan er niets aan verwerking en verzoening gebeuren.

De politiek van berouw en verzoening in de praktijk

Om een praktische politiek van berouw en verzoening in beweging te brengen moet een aantal stappen gezet worden. Het onrecht moet gedefinieerd worden. Vervolgens moeten verantwoordelijkheden hiervoor erkend worden. Van dat ogenblik af moet vastgesteld worden wie er recht van spreken hebben. Dan kan pas over reparatie worden onderhandeld. Vervolgens moeten de rituelen van verzoening goed uitgevoerd worden.

Bij de *definiëring van historisch onrecht* blijkt de huidige juridische normering maatgevend. Meestal gaat het om schendingen van mensenrechten (slavernij), om praktijken van onderdrukking (militaire bezettingen) en om de ontkenning van aangedaan leed (*aboriginals*). Het definiëren van historisch onrecht, van schanddaden in het verleden, houdt compromissen in. Er moeten besluiten genomen worden over het relevante juridische en historische raamwerk. Heeft het zin dat het Vaticaan zich alsnog verontschuldigt tegenover Galileo? Waarvoor precies verontschuldigt men zich dan? Voor wie is dat belangrijk? De Noormannen zijn een ander voorbeeld. Zijn verontschuldigen voor hun plundertochten gepast of ging het hier wellicht meer om een wat enthousiaste vorm van handeldrijven? Als excuses al geboden zijn, wie zijn dan na zoveel tijd de verantwoordelijken? En wie zijn, na zoveel eeuwen de slachtoffers? Als het zo is dat historische wandaden en rechten op restitutie in de loop van de tijd verdampen, spreken we dan in decennia, eeuwen of millennia? Hoe lang zijn de ketens van verantwoordelijkheid: bestaan er tweede- en derdegeneratie slachtoffers? En dus ook daders tot in het laatste geslacht?¹⁰

Hier liggen grote barrières voor het in werking zetten van verzoeningspolitiek. Om het eens te kunnen worden over welk onrecht het gaat – en welk onrecht dus buiten beschouwing blijft – zijn onderhandelingen nodig in een sfeer van dialoog en deliberatie.

Ook het *erkennen van verantwoordelijkheden*, met al of niet verzachtende omstandigheden, is een proces met voetangels en klemmen. Een belangrijke vraag is wie de onderhandelingen voeren en op welke titel. Zijn alleen soevereine, nationale overheden in staat verantwoordelijkheid te nemen, of ook publieke lichamen als kerken, partijen en verenigingen? Van belang is ook wie de excuses in ontvangst nemen en op grond van welk mandaat dat gebeurt. Vaak zijn het regeringen die slachtoffers representeren, soms eigen organisaties van getroffen. Meestal gaat het om een getrappt mandaat, om

10 Michael R. Marrus, *Official Apologies and the Quest for Historical Justice* (Toronto 2006) 28-32.



De beroemde knieval van Willy Brandt op 7 december 1970, bij het gedenkteken van de opstand in het ghetto van Warschau.

ANP.

een afgeleide verantwoordelijkheid, omdat de slachtoffers zelf vaak hun stem niet meer kunnen laten horen.

Als er overeenstemming is bereikt over de definitie van de aangerichte historische schade en vervolgens de verantwoordelijkheid ervoor erkend is, dan is daarmee de zaak nog niet gedaan. Wie hebben er *recht van spreken*, wie mogen of moeten handelen? Veel misverstanden worden in de hand gewerkt doordat in het proces van verzoening en reparatie vertegenwoordigers van de ene partij zich verontschuldigen tegenover vertegenwoordigers van andere groepen. Dat kan leiden tot pijnlijke, vaak ook interne conflicten, over de vraag wie nu precies gerechtigd is te spreken namens wie bij het aanbieden en accepteren van verontschuldigen. Al die filters en agenda's vormen stof voor discussies en misverstanden.¹¹

Het aangedane leed en het ondergane lijden worden vervolgens *vertaald in reparatie*. Dat kan de vorm aannemen van immateriële erkenning, maar vaak mondt het ook uit in materiële genoegdoening. Dan rijst de vraag of we leed kunnen berekenen en hoe hoog het prijskaartje dan uitvalt. Vanuit de overtuigingsethiek staat het accepteren van elke vorm van *Wiedergutmachung* gelijk aan het accepteren van bloedgeld. Op het niveau van verantwoordelijk handelen kan het schenken en accepteren van giften tot een waardig proces worden verheven door het op te vatten als een symbolische collectieve gift. Dan gaan de onderhandelingen niet alleen over bedragen maar ook over symbolische waarden. De bereidheid tot geven en nemen brengt de deelnemers tot wederzijdse erkenning in de zin van Hannah Arendt.¹²

De *uitvoering van het verzoeningsritueel* bevat vaak voetangels en klemmen die met terugwerkende kracht de bereikte compromissen weer op losse schroeven kunnen zetten. Openlijke erkenning van het aangedane leed is nodig om te laten zien dat de slachtoffers serieus genomen worden. Maar dan moeten de schuldigen en hun gruweldaden ook publiekelijk benoemd worden. Vaak treedt dan alsnog onenigheid op over de vraag wie dan precies de daders zijn en hoe schuldig die eigenlijk zijn. Gaat het om een kwaadaardige politieke topgroep, om speciaal opgeleide elitetroepen, om reguliere soldaten, om hele bevolkingen? Actieve deelname aan moord en onderdrukking is verwijtbaar. Geldt dat ook voor 'gewoon' militair geweld en voor wegstijgen of passief toekijken bij praktijken van onderdrukking? De vormgeving van verzoening kan zo tot pijnlijke heroverwegingen leiden bij de aanbieders van excuses ('zo hadden we dat niet afgesproken') en bij de aanvaardende partij ('halfslachtige boetedoening').

Oprechtheid in vorm en opvoering zijn van belang. Welk ritueel en welke locatie zijn aanvaardbaar voor alle partijen? Gebaren en taalgebruik doen ertoe. Het perfecte voorbeeld is Willy Brandts knieval in het getto van

¹¹ *Ibidem*, 11.

¹² Levy en Sznajder, 'Forgive and Not Forget', 93.



▲ Een van de vrouwen die excuses eist voor de 'troostmeisjes' die tijdens de Tweede Wereldoorlog gedwongen werden in Japanse militaire bordelen te werken.

ANP.

Warschau. Maar vaak verloopt de opvoering, de *performance* pijnlijker. Dat heeft te maken met het effect van taalhandelingen (*speech acts*). Judith Butler heeft er op gewezen dat bij het aan de orde stellen van pijnlijke zaken de ondergane vernedering, het lijden en de pijn opnieuw opgeroepen worden. Ook al gebeurt dit met de beste intenties, zoals in volkenrechtelijke tribunalen of in waarheids- en verzoeningscommissies, de daad van het herinneren betekent onherroepelijk dat het aangerichte leed in zekere zin opnieuw opgevoerd wordt. Dat is onvermijdelijk, maar het werkt niet altijd louterend. Voorzichtigheid en zorgvuldigheid zijn geboden.¹³

Voorbeelden

Deze moeilijkheden laten zich goed illustreren aan de hand van een paar voorbeelden. De excuses van Japan aan China en Korea zijn een klassiek voorbeeld van een conciliante *mismatch*. Tussen 1973 en 2006 heeft Japan maar liefst 36 keer algemene officiële verontschuldigen aangeboden en daarnaast nog eens 17 excuses speciaal aan China gericht. Bekende onderdelen daarvan waren de massaslachting in Nanking en de zogenaamde ‘troostmeisjes’ (over *speech acts* gesproken...). De verontschuldigen hebben niet tot verzoening geleid; ze zijn ontvangen als ontoereikend, instrumenteel en klinisch. In de ogen van de historisch benadeelde partijen waren ze niet echt gemeend of doorvoeld en in flagrante tegenspraak met de houding, uitspraken en gedragingen van Japanse politici.¹⁴

In Australië hebben vooral de excuses aan de zogenaamde ‘gestolen generatie’ van de *aboriginals* de aandacht getrokken. Het gaat hier om kinderen die ten onrechte in opvoedingsgestichten werden ondergebracht om ze te verwesteren. Deze verontschuldigen zijn niet gevolgd door echte compensatie voor de groep van oorspronkelijke bewoners als geheel en ze zijn dan ook opgevat als een rookgordijn waarachter onrechtmatige handelingen, bijvoorbeeld inzake landrechten en delfstoffen, gewoon voortgang vonden.¹⁵ In Argentinië heeft de verwerking van de burgeroorlog in de jaren 1970 geleid tot conflicterende interpretaties over die oorlog. In de opeenvolgende narratieve raamwerken van respectievelijk de ‘vuile oorlog’, ‘staatsterrorisme’ en ‘genocide’ werd de schuld bij steeds weer verschillende daders gelegd. Dit voortdurende historiografische conflict over de verantwoordelijkheid voor het massale geweld in het verleden heeft de vijandigheid tussen groepen in de Argentijnse samenleving eerder verscherpt dan verzacht. Het heeft zelfs geleid tot een herleving van repressieve praktijken, in dit geval ook weer ten aanzien

13 Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York, Londen 1997) 19.

14 Marrus, *Official Apologies*, 6.

15 Damien Short, ‘When Sorry isn’t Good Enough: Official Remembrance and Reconciliation in Australia’, *Memory Studies* 5 (2012) 293-304.

van gestolen kinderen, die – nadat ze eerder ontvreemd waren van hun ‘linkse’ biologische ouders – nu soms met geweld uit hun ‘rechtse’ pleeggezinnen worden gehaald.¹⁶

De Italiaanse excuses aan het Libië van Khadaffi vormen een voorbeeld van een verzoeningsdiscours dat de regering Berlusconi zich volledig heeft toegeëigend. Het reparatieverdrag van 2008 verbloemde actueel onrecht in Italië tegen immigranten uit Noord Afrika. Het Italiaans-Libische vriendschapsverdrag was bedoeld om de herinnering aan het Italiaanse kolonialisme af te sluiten, voordat die echt aandacht en erkenning had kunnen krijgen. Dit is wat Avishai Margalit zou kwalificeren als een waardeloze oplossing (*rotten compromise*): een praktische regeling, die ten koste gaat van menselijke waardigheid.¹⁷

Deze mislukkingen stellen de vraag naar de invloed die het proces van excuses, reparatie en verzoening heeft op postapologetische samenlevingen. Eigenlijk is er weinig bekend over de sociale en politieke gevolgen die onderhandelingen over verontschuldigingen en compensatie op de lange termijn hebben. Sluiten zij het verwerkte verleden op bevredigende wijze af zodat het te ruste gelegd kan worden of wekken ze het pijnlijke verleden juist tot nieuw leven, door discussies in het heden te heropenen? In hoeverre is de politiek van berouw eigenlijk doelmatig? Het antwoord op die vraag hangt erg af van de gewekte verwachtingen en de concrete mogelijkheden. Uiteindelijk is de uitkomst van deze processen nogal eens onbevredigend. Slachtoffers zien verzoening vaak als het begin van een proces van nieuwe onderhandelingen over erkenning en genoegdoening. Regeringen die de verantwoordelijkheid voor historisch onrecht op zich hebben genomen, zien het liever als een afsluiting van het proces, als een finale kwijting.¹⁸

Er zijn wel algemene speculaties over de helende effecten die het voeren van het discours als zodanig zou hebben voor allen die er aan deelnemen. Slachtoffers, daders en omstanders zouden er wel bij varen. Die opvatting is sterk psychoanalytisch geïnspireerd en berust op de aanname dat freudiaanse inzichten en technieken vertaald kunnen worden naar grotere culturele en politieke verbanden. Die aanname is vooralsnog onbewezen.¹⁹ We kunnen hoogstens vaststellen dat het altijd gaat om voorlopige antwoorden, om tussenstanden in dynamische processen van herinnering en verantwoording.

16 Antonius C.G.M. Robben, 'From Dirty War to Genocide: Argentina's Resistance to National Reconciliation', *Memory Studies* 5 (2012) 305-315.

17 Chiara de Cesari, 'The Paradoxes of Colonial Reparation: Foreclosing Memory and the 2008 Italy-Libya Friendship Treaty', *Memory Studies* 5 (2012) 316-326.

18 Rigney, 'Reconciliation and Remembering', 254.

19 Representatief voor deze school is Dominick LaCapra, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma* (Ithaca, Londen 1994).

De plaats en rol van historici

Historici houden zich meestal wat afzijdig van de praktische, vaak juridische benadering van de politiek van het berouw. Zonder dat ze willen afdingen op het belang van verdragen, van juridische afspraken over rechten en verplichtingen en van reparatie en compensatie, zijn ze in de regel toch meer geïnteresseerd in de emotionele, culturele en politieke kant van historisch onrecht. De rol die historici kiezen wordt bepaald door een menging van beroepsethos en wijdere morele stellingnames.

Sommigen vatten hun taak op als empirische *fact finding*. Heeft het geclaimde onrecht wel plaatsgevonden, was het wel zo groot, wie was de echte verantwoordelijke? In die zin leunen ze aan tegen het juridische métier van de rechter van instructie, maar dan zonder normerend kompas. Dat heeft in debatten over genocide en over de slavernij tot nogal steriele *number games* geleid. Een bekend, ouder voorbeeld is de controverse rond *The Economics of Slavery*; een recenter voorbeeld levert de discussie over (zin en onzin van) aantallen verhandelde slaven, zoals Piet Emmer die hier te lande gevoerd heeft.²⁰

Andere historici hebben de neiging om afstandelijke culturele analyses van verzoeningsdiscoursen te geven om begrip te kweken voor de historisch contingente situatie waarin wat nu onrecht heet naar de normen van de tijd zelf begrijpelijk was. Heeft het zin slavernij in de oudheid te veroordelen? Weer anderen achten dat (historistische) uitgangspunt te afstandelijk, te relativerend en daarmee vergoelijkend. Zij dringen aan op een waardebepaald engagement vanuit expliciete, hedendaagse normen en waarden. De fameuze *Historikerstreit*, die in de jaren 1980 in Duitsland heeft gewoed over de geschiedschrijving van de Holocaust, is een manifestatie van de botsing van die standpunten.²¹

Recent zijn historici op nog een andere manier gaan nadenken over de fundamentele betekenis die de opmars van herinnering, verontschuldiging, vergiffenis en verzoening voor hun vak heeft. Zoals vermeld, zijn deze begrippen eerder theologisch en filosofisch van aard dan geschiedkundig. Het is dan ook de vraag of we in het verzoeningsdiscours wel uit de voeten kunnen met de drie eerder genoemde rolopvattingen van professionele historici. Empirische scherpstijperij wordt al snel als beledigend ervaren door de dragers van door hen gekoesterde herinneringen. Historistische distantie kan respectloos zijn voor de gevoelens van afstammelingen en erfgenamen.

20 Robert Fogel en Stanley Engerman, *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery* (Norton 1995).

21 Voor de *Historikerstreit* is een goede gids Chris Lorenz, *De constructie van het verleden* (Amsterdam 2008).

Blijvend engagement met trauma's uit het verleden verhoudt zich slecht tot het sjabloon van de voortschrijdende tijd die alle wonden heelt.²²

Voorlopig zien historici het veld van erkenning, boetedoening, vergiffenis, verzoening en verontschuldiging als – in ieder geval ook – hun domein. Geschiedbeoefening leeft nu eenmaal bij het bestuderen van de vormgeving van rechtvaardigingen en interpretaties van verleden en heden. De verhalen die daar bij horen zijn de *stuff of history*, de grondstof voor de moderne geschiedbeoefening.²³

Als we in de geschiedkundige bijdragen een gemeenschappelijke noemer proberen te ontwaren, dan valt op dat historici met nadruk wijzen op het langzame en moeizame karakter van processen van historische, collectieve verzoening. Er is volgens de meesten van hen een lange weg te gaan naar wederzijdse erkenning en begrip. Excuses worden gezien als slechts één onderdeel van een wijder proces van het opbouwen van vertrouwen, zelfverzekerdheid en wederzijds respect. En er wordt vaak gewezen op risico's. Onderhandelen over verontschuldigingen en reparaties kunnen mislukken, juist omdat er telkens opnieuw nare vragen gesteld worden en de dialoog niet verder wordt gebracht dan een herhaling van pijnlijke grieven.

Veel historici haken uiteindelijk toch voorzichtig aan bij het dominante verzoeningsparadigma. Ze hopen dan dat het voeren van dit soort discussies aan slachtoffers het vertrouwen zal geven dat er naar hen wordt geluisterd. In en door het proces zelf zouden dan de invloed en aantrekkingskracht van de in de dialoog ingebrachte fatsoensnormen kunnen groeien.²⁴ Dat hoeft niet te resulteren in emotionele verzoening in de zin dat we allemaal goede vrienden van elkaar worden. Verzoening is niet hetzelfde als vergeving; vergevingsgezindheid is nog geen genegenheid. Vaak zijn afstandelijke resultaten alles wat bereikt kan worden. Maar op zijn minst kan een dergelijke verantwoordingsethiek in de praktijk een mechanisme bieden voor de acceptatie van een minimum aan gemeenschappelijke waarden.²⁵

Uiteindelijk komt dat toch weer neer op een combinatie van *Gesinnungs-* en *Verantwortungsethik*. Michael Marrus heeft dit mooi geformuleerd. Ondanks alle moeilijkheden, problemen en risico's kiest hij ervoor om verzoening na te streven. Niet omdat hij verwacht dat het tot perfecte gerechtigheid zal leiden, maar omdat het beter is dan het alternatief, dat neer zou komen op

22 Voor een recent overzicht van deze problematiek kan men goed te rade bij Berber Bevernage en Chris Lorenz, 'Introduction', in: Chris Lorenz en Berber Bevernage (eds.), *Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future* (Göttingen 2013) 7-35.

23 Marrus, *Official Apologies*, 36; Janna Thompson, *Taking Responsibility for the Past: Reparation and Historical Justice* (Cambridge 2002) 47-48.

24 Marrus, *Official Apologies*, 38.

25 *Ibidem*, 37.

het negeren of ontkennen van onrecht. Door slachtoffers erkenning voor hun lijden en ellende te ontzeggen, scheppen we een voedingsbodem voor nieuw ressentiment, wraakzucht en geweld.²⁶ ◀

Ed Jonker (1950) is bijzonder hoogleraar Grondslagen van de Geschiedbeoefening aan de Universiteit Utrecht. Zijn onderzoeksterrein is dat van de geschiedtheorie, de wetenschapsfilosofie en de historische cultuur. Recente publicaties: Ed Jonker, 'Shaping the Discourse on Modernity', *International Journal for History, Culture and Modernity* 1 (2013) 3-20; Ed Jonker, 'Holocaust versus Slavernij? Naar een dialogische geschiedenis', *Academische Boekengids* 96 (januari 2013) 7-10; Ed Jonker, *De geesteswetenschappelijke carrousel. Een nieuwe ronde in het debat over wetenschap, cultuur en politiek* (Amsterdam 2006). E-mail: e.jonker@uu.nl.

26 *Ibidem*, 40.