

## Morele verwondingen: Naar een interdisciplinaire benadering van psychische problematiek onder militairen<sup>1</sup>

Tine Molendijk

### Inleiding

“Ik heb eindeloos boeken zitten lezen en documentaires zitten kijken om te begrijpen waarom mijn dilemma’s nou zo bleven knagen”, aldus Philip (een pseudoniem), één van de Dutchbat-militairen die als vredeshandhaver de val van Srebrenica machteloos meemaakte. Hij had er jaren slapeloze nachten van, niet vanwege nachtmerries maar omdat hij “dingen probeerde te begrijpen”.

Hij weigerde zichzelf als onschuldig te zien, want hij voelde tot in zijn vezels dat hij betrokken was geweest bij iets fouts. “Op een gegeven moment kwam ik tot het idee van, nou weet ik hoe het is om als Wehrmachtsoldaat terug te komen na de Tweede Wereldoorlog, en wanneer je erachter komt dat je bij de foute club hebt gezeten”. Maar hij wilde zichzelf ook niet schuldig verklaren, want “ik had zo mijn best gedaan”, net als zijn collega’s, terwijl ze juist “in de steek gelaten waren door Nederland, Frankrijk, de VS” en meer algemeen “de Verenigde Naties die van alles had beloofd”. Ook voelde hij dat als hij vraagtekens bij de onschuld van Dutchbat zou plaatsen, hij “net als de rest van Nederland ongefundeerd Dutchbat aanviel”. Hij ziet nu dat een groot deel van zijn slapeloze nachten en zijn pijn voortkomen uit precies die verwarring over de vraag “welk verhaal klopt er nou?”, een vraag die hij nooit opgelost heeft gekregen. Om die reden blijft hij vastlopen. “Ik vind het een verschrikkelijk woord, maar ik kan het niet afsluiten. En het blijft maar etteren”.

Een decennium later was er de missie in Afghanistan. Op het eerste oog een radicaal andere missie, waar de uitgezonden militairen wél mochten handelen, wél mochten vechten. Maar door de vanuit de regering opgelegde restricties in het mandaat – vanwege bezwaren en gevoeligheden in het parlement en de maatschappij – bleken de mogelijkheden voor militairen om te handelen ook hier gering en werden ze in plaats daarvan op dagelijkse basis met dilemma’s geconfronteerd. Dit gold bijvoorbeeld voor Niels, uitgezonden als militair verpleegkundige. Zo kwam eens op een ochtend tijdens een patrouille een oude Afghaanse man naar de eenheid van Niels toelopen, “met een peutertje, zijn kleinzootje, in zijn armen”. De grootvader was wanhopig; de peuter had grote, flink ontstoken brandwonden. Niels zag al snel dat “het kindje een bezoekje ziekenhuis verdiende”, omdat het anders waarschijnlijk zou sterven. Zijn commandant probeerde nog een helikopter te regelen, maar kreeg van zijn meerderen te horen dat er geen helikopter gestuurd zou worden. Tegelijkertijd kwam er over de radio de opdracht binnen om een vermoedelijke Talibanstrijder te gaan opsporen. Dus ze trokken door, de grootvader met zijn kindje achterlatend, in de wetenschap dat het kindje nu waarschijnlijk zou sterven. Nooit had Niels zo scherp een conflict in hemzelf gevoeld. “Ik had een eed afgelegd als militair, maar als verpleegkundige had ik ook een eed afgelegd. Maar die twee beloftes, die rijmen daar niet, je moet daar kiezen. Uiteindelijk koos ik voor de militair”.

---

<sup>1</sup> Dit hoofdstuk is een samenvoeging en bewerking van delen uit Molendijk, T. (2018). Toward an Interdisciplinary Conceptualization of Moral Injury: From Unequivocal Guilt and Anger to Moral Conflict and Disorientation. *New Ideas in Psychology*, 51, 1–8, Molendijk, T. (2017). Oude en nieuwe rituelen voor Moral Injury [Ancient and New Rituals for Moral Injury]. *Religie en samenleving*, 12(2/3), 221–229, en Molendijk, T. (2020). Moral injury: De psychische impact van moreel-kritische situaties tijdens en na uitzendingen. *Militaire Spectator*, 189(11): 554-567. De twee verhalen uit de introductie staan in meer detail beschreven in Molendijk, T. (2021). *Moral Injury and Soldiers in Conflict: Political Practices and Public Perceptions*. London: Routledge.

Niels zou nog veel meer morele dilemma's meemaken in Afghanistan, wat terug in Nederland resulteerde in flinke psychische problemen. Niels ontwikkelde woede naar de politiek toe, dat hij op een missie was gestuurd waarin het nooit de bedoeling was dat medisch personeel de lokale bevolking zou helpen, en meer algemeen dat hij op een missie was gestuurd met een mandaat bestaande uit allerlei onrealistische compromissen en daarmee onhaalbare ambities. "Heel die *winning hearts and minds* was echt een kontkreet", in Niels' woorden. "Want waarom wilden die mensen dan niet met ons praten? We hielpen ze niet. Het was gewoon één grote farce, een soort schijnveiligheid die we daar creëerden".

Zowel Philip als Niels voelden zich niet alleen verraden door hun politiek leiders, maar ook vervreemd van de Nederlandse samenleving, wat ooit hun thuis was maar waarvan ze de gemakzuchtige kritieken en meningen niet meer aan konden horen. Bovenal ontwikkelden ze boosheid en vervreemding naar zichzelf toe, nachtenlang wakker liggend van de vraag of ze anders hadden kunnen en moeten handelen.

Waar lijden veteranen als Philip en Niels nu precies aan, hoe komt het, en wie is verantwoordelijk? Wie of wat heeft het hier gebeven, waar zit de ontregeling en de oorzaak van die ontregeling? Is er sprake van een psychische stoornis of zien we hier de psychische manifestatie van verstoring op het politieke en maatschappelijke niveau? Verhalen als die van Philip en Niels laten zien dat hun klachten niet alleen een probleem zijn van individuele veteranen, maar potentieel van ons allemaal. Daarmee zijn het ook onbehaaglijke verhalen. Ze maken klachten als die van Philip en Niels niet alleen bedreigend voor de innerlijke psychische orde maar ook voor de sociale orde van de militaire organisatie, het politieke domein en de samenleving als geheel.

In dit hoofdstuk ga ik in op bovengenoemde vragen, op basis van mijn promotieonderzoek naar 'moral injury' onder Nederlandse militairen. Ik beperk mij tot enkele reflecties op 'moral injury' als een concept dat, waar 'post-traumatische stressstoornis' zich vooral richt op intra-individuele psychologische aspecten, kan helpen grip te krijgen op morele dimensies van militaire gezondheidsproblematiek, en zo ook licht kan werpen op de bredere maatschappelijke context ervan.

### **Post-traumatische stressstoornis en morele verwonding**

Post-traumatische stressstoornis is de term die al gauw valt bij veteranen in psychische nood. De term is zelfs zo ingeburgerd dat we het meestal simpelweg over PTSS hebben en niet stilstaan bij de significantie van een dergelijk label. Maar wat betekent het eigenlijk om psychische worstelingen van militairen PTSS te noemen, en meer algemeen om die te classificeren als psychische aandoening? Psychiatrische classificaties lijken neutrale begrippen gebaseerd op wetenschappelijke kennis, ze lijken een objectieve vaststelling van wat er aan schort bij een persoon. Maar een classificatie is nooit alleen maar een feitelijk label. Het is een verklaring, een interpretatie en een oordeel (Kleinman, 1988; Summerfield, 2001). Het is, kan je zeggen, een verhaal in een notendop, een verhaal dat handvatten verstrekt, dat iemand al dan niet sociale erkenning van zijn problemen geeft, dat iemand al dan niet recht op financiële compensatie geeft, en dat op de ene plek verantwoordelijkheid legt en elders wegneemt (Molendijk, 2021).

Het antwoord van de momenteel heersende PTSS-literatuur en PTSS-behandelingen op bovengenoemde vragen is dat klachten zoals die van Philip en Niels in de kern angst-gerelateerde ontregelingen zijn, initieel het resultaat van een ingrijpende gebeurtenis, maar uiteindelijk gezeteld in de psyche van de militair met klachten. Hoewel PTSS formeel niet meer als angststoornis wordt

geclassificeerd, ligt de nadruk nog wel altijd op situaties van levensdreiging en daarmee op klachten die voortkomen uit dat gevoel van dreiging. De meest recente versie van het officiële classificatiehandboek van psychiatrische stoornissen, DSM-5, definieert de aanleiding van PTSS als “feitelijke of dreigende dood, ernstige verwonding of seksueel geweld” (DSM-5, 2013). De symptomen omvatten het herbeleven van de traumatische gebeurtenis (bijvoorbeeld in nachtmerries), het vermijden van traumagerelateerde stimuli (bijvoorbeeld het ontwijken van bepaalde situaties), negatieve gedachten of gevoelens, en prikkelbaarheid (bijvoorbeeld opspringen bij plotse geluiden) (DSM-5, 2013). Gevoelens van schuld, schaamte en boosheid krijgen minder aandacht in het PTSS-begrip. Als ze al worden meegenomen, worden ze al snel benaderd als ontorechte, misplaatste emoties, als het gevolg van “verstoorde cognities”, van irrationele schuldgedachten over wat de militair heeft gedaan of niet heeft kunnen voorkomen, en dus als gevoelens die voor de geestelijke gezondheid van de militair verlicht dienen te worden (DePrince & Freyd, 2002; Litz et al., 2009). Daarmee worden schuld, schaamte en boosheid in het PTSS-narratief al snel een ongezonde ziekte van de individuele militair. En hierdoor is er nog maar weinig ruimte om de innerlijke conflicten van die militair te zien als mogelijk legitieme ethische worstelingen, en evenmin om zijn symptomen te overwegen als mogelijk indicatief voor het falen van het systeem rondom hem.

Tegelijkertijd is in de afgelopen jaren ook het begrip ‘moral injury’, morele verwonding, ontstaan, waar morele conflicten en psychisch lijden samenkomen (Molendijk, 2021). Het begrip verwijst naar de intense wroeging, gevoelens van verraad en sociale vervreemding waaronder een militair kan lijden als gevolg van een situatie, van een daad, die in strijd is met zijn morele overtuigingen en verwachtingen (Litz et al., 2009; Shay, 2014). Daarmee biedt het moral injury-begrip meer dan een individu- en pathologie-gerichte blik om te kijken naar de worstelingen van militairen, het is een multifocale bril die ook zicht biedt op die factoren en actoren die buiten het klinische domein vallen (Molendijk, 2021).

Toch, ondanks dat de meeste studies naar moral injury een perspectief voorbij het klinische en pathologische verkondigen, richten de meeste zich toch vooral op de individuele veteraan en diens gevoelens van schuld en schaamte, en op diagnostiek en therapie als antwoord op deze klachten. De morele dimensie van moral injury krijgt hierbij al snel een mechanistisch en eendimensionaal karakter, en de maatschappelijke context blijft geheel uit beeld. Hieronder zullen nadrukkelijk de morele en maatschappelijke dimensies van moral injury wél onder de loep worden genomen.

### **Morele dimensies van moral injury**

De meeste literatuur over moral injury bevat geen expliciete conceptualisering van moraliteit. Een impliciete notie wordt wel gehanteerd, waarbij de morele overtuigingen en verwachtingen van een persoon worden benaderd als een interne harmonieuze “moral code” of “moral belief system” en de worstelingen van de persoon zijn dan het gevolg van eenduidige schendingen van die code, veroorzaakt door het gedrag van de persoon of zijn omgeving (vgl. Litz et al., 2009, pp. 699–701).

Tegelijkertijd laten de verhalen van Philip, Niels en de tientallen andere veteranen die ik heb gesproken over hun psychische en morele verwondingen juist veel complexere, paradoxale, deels innerlijke morele conflicten zien. Dat is ook niet verbazingwekkend als je bedenkt dat moraliteit niet een eenduidig, harmonieus systeem is maar een complexe constellatie, een rommelig geheel aan normen en waarden die ook met elkaar op gespannen voet kunnen staan (Molendijk, 2021; Zigon, 2008). Dit geldt voor alle mensen, en dus ook voor militairen, en misschien zelfs specifiek voor militairen. Zoals alle mensen maken militairen deel uit van een familie, een vriendenkring,

verschillende subculturen en de samenleving als geheel, en al die sociale werelden kennen hun eigen specifieke waarden en normen die niet per se keurig op elkaar afgestemd zijn. Daarnaast zijn militairen lid van de militaire gemeenschap, met waarden en normen die kunnen botsen met die van de samenleving en bovendien ook onderling kunnen conflicteren: militairen moeten loyaal zijn aan hun broederschap maar ook de veiligheid van burgers waarborgen, en daarbij dienen zij zich te allen tijde aan hun politieke opdracht te houden. Bovendien moeten ze al deze waarden en normen zien te managen in risicovolle contexten, als potentiële doelwitten, getuigen en uitvoerders van geweld.

De extreme omstandigheden van oorlog creëren bovendien extra dubbelheid. Vietnam-veteraan en romanschrijver Tim O'Brien verwoordde dit al treffend.

War is hell, but that's not the half of it, because war is mystery and terror and adventure and courage and discovery and holiness and pity and despair and longing and love. War is nasty; war is fun. War is thrilling; war is drudgery. War makes you a man; war makes you dead.  
(O'Brien, 1990, pp. 86–87)

Oftewel, oorlog is tegenstrijdig.

Als gevolg van dit alles kunnen militairen op uitzending geconfronteerd worden met onoplosbare situaties met verstrekkende consequenties, en met alle psychische gevolgen van dien. Neem weer de verhalen van Philip en Niels. Aan de ene kant moesten zij leven met de wetenschap actief betrokken te zijn geweest bij een kwaad, aan de andere kant wisten zij dat zij weinig anders hadden kunnen doen dan wat zij hadden gedaan; ze moesten kiezen tussen twee kwaden. En zo worstelden zij met nog veel meer tegenstrijdigheden, net als veel van hun collega's die moreel kritische situaties hadden meegemaakt. Velen ontwikkelden een verlangen om mensen te kunnen helpen, als een manier om genoegdoening te krijgen of simpelweg omdat ze onrecht niet meer konden verdragen. Tegelijkertijd werden veel veteranen wantrouwig tegenover mensen; ze dachten al gauw dat mensen onoprecht waren en dat ze slechte bedoelingen hadden. Veel veteranen raakten zo gefixeerd op onrechtvaardigheid dat ze op kleine vermeende onrechtvaardigheden begonnen te reageren met overdreven woede, en soms met agressie. Zo vervielen velen in een patroon van gedrag waarover ze zich achteraf schuldig en beschaamd voelden, waardoor ze weer dingen deden waarover ze zich achteraf schuldig en beschaamd voelden, enzovoort. Zulke mechanismes zijn zowel 'posttraumatische' gevolgen van lijden als een bron van nieuw lijden.

Sommige veteranen uitten expliciet onzekerheid of verwarring over de betekenis van hun uitzendervaringen. Deze veteranen zeiden dat ze "er niet uit komen" en dat ze "het niet kunnen oplossen". Anderen uitten hun onzekerheid of verwarring meer impliciet door over hun ervaringen te spreken met ambivalente of zelfs tegenstrijdige uitspraken. Sommige veteranen wisselden voortdurend tussen "ik heb iets slechts gedaan" en "ik heb helemaal niets verkeerd gedaan". Meer in het algemeen uitten sommigen zowel diepe schuld als grote trots ten aanzien van de dingen die ze hadden gedaan. Sommigen wisselden tussen verontwaardigd spreken over de "achterlijke" bevolking in hun uitzendgebied en "die arme stakkers". Sommigen benadrukten dat er "geen goed of fout is maar alleen overleven in oorlog" terwijl ze ook zeiden dat ze zichzelf of anderen de schuld gaven van wat ze in die oorlogscontext hadden gedaan. Sommigen uitten groot wantrouwen naar de militaire organisatie en de politiek maar stelden ook dat ze alles zouden geven om weer in een missie te dienen. Sommigen waren boos dat veroordelende Nederlandse burgers "er allemaal geen zak van begrepen" maar bekenden ook dat ze zichzelf op dezelfde manier veroordeelden. Sommigen zeiden

dat ze geleerd hadden "te relativieren" maar tegelijkertijd ook dat ze kwaad konden worden over de meest banale dingen. En sommigen zeiden het ene moment dat ze "niet meer tegen onrechtvaardigheid kunnen" en even later dat ze "volkomen onverschillig over alles" waren geworden.

Het kan natuurlijk zo zijn dat de geuite verklaringen van onschuld zijn wat de veteranen zichzelf probeerden te vertellen, terwijl hun verklaringen van schuld zijn wat ze werkelijk geloofden, of omgekeerd. Maar het lijkt eerder zo dat, in veel gevallen, hun uitingen van schuld en niet-schuld beide moeten worden beschouwd als oprechte en ook gepaste uitspraken gezien de contradictoire aard van oorlog, zelfs al conflicteren ze met elkaar. Merk hierbij op dat het hier gaat om een heel ander soort conflict dan het conflict dat in het huidige concept van moral injury wordt beschreven. In het huidige concept, zoals eerder genoemd, wordt moreel conflict opgevat als een strijd tussen iemands interne morele overtuigingen over goed en kwaad en een 'externe' daad die deze overtuigingen schendt. Maar hier gaat het om ervaringen van moreel conflict die noties van goed en fout als zodanig in de war schoppen, omdat ze tot het besef leiden dat morele overtuigingen *onderling en onoplosbaar* kunnen conflicteren.

Zoals de verhalen van veteranen laten zien kunnen mensen geconfronteerd worden met twee onverenigbare waarden, of gedwongen worden te kiezen tussen de waarde om moreel verantwoordelijk te handelen ten opzichte van anderen en een verlangen naar zelfbehoud. Dit impliceert, althans op het niveau van subjectieve ervaring, dat sommige morele conflicten onoplosbaar zijn (vgl. Williams, 1973). Tessman (2014) noemt onoplosbare morele conflicten situaties van "onvermijdelijk moreel falen" (*unavoidable moral failure*). Moreel falen lijkt inderdaad een adequatere term voor onoplosbare morele conflicten dan termen als "schending" of "iets verkeerd doen". Wanneer mensen gedwongen worden te kiezen tussen twee kwaden, is het passend te noemen dat zij zichzelf niet als schuldig beschouwen maar toch het gevoel hebben dat zij moreel gefaald hebben. Zelfs als zij weten dat zij de best mogelijke keuze hebben gemaakt, neemt dit niet het gevoel weg dat zij een belangrijke waarde hebben geschonden, en zelfs als zij weten dat zij überhaupt geen keus hadden, neemt dit niet het gevoel weg dat zij hebben nagelaten naar diepgewortelde morele overtuigingen te handelen.<sup>2</sup> Door zulke tegenstrijdige ervaringen, door te hebben meegemaakt dat onontkoombaar moreel falen kan bestaan, kan bovendien het gevoel zich opdringen dat God of het universum als zodanig heeft gefaald, en dat moraliteit een illusie is.

Een terzijde: er kan uiteraard over gediscussieerd worden (en dat gebeurt ook) of onoplosbare morele conflicten werkelijk bestaan in objectieve zin, en zo ja, of het logisch is om negatieve gevoelens te ervaren na een onontkoombare morele schending. Het moet benadrukt worden dat wanneer ik spreek over moreel conflict en moreel falen, het niet de bedoeling is objectieve of logische uitspraken te doen over moraliteit als zodanig, maar alleen over morele beleving. Dus of onoplosbare morele dilemma's nu wel of niet bestaan in objectieve zin, in de menselijke ervaring is dit wel het geval. En, of negatieve gevoelens naar aanleiding van een moreel dilemma nu onlogisch zijn of niet, dit betekent niet dat ze ongegrond zijn; ze zijn gegrond wanneer ze begrepen worden vanuit het perspectief van de menselijke ervaring.

---

<sup>2</sup> Dit geldt overigens niet alleen bij morele dilemma's, maar ook bij bijvoorbeeld moreel 'afstompen'. Het is een bekend verschijnsel bij militairen – maar ook bij humanitair werkers en zorgverleners – dat de enormiteit van het zien van menselijk lijden in combinatie met gevoelens van machteloosheid en een instinct tot zelfbehoud kan leiden tot onverschilligheid, tot morele blindheid. En hoewel veteranen hun eigen afstomping in het licht van de omstandigheden ook achteraf begrijpelijk kunnen vinden, misschien zelfs onvermijdelijk, toch kan dat de kennis niet wegnemen dat zij daardoor gefaald hebben om op een moreel verantwoorde manier te handelen.

Wanneer veteranen met verwarring spraken over hun ervaringen leken zij iets uit te drukken als moreel falen. Het feit dat zij woorden als "schuldig", "fout" en "schuld" gebruikten kan worden begrepen als een gebrek aan meer adequate terminologie, aangezien er in onze gewone taal geen woorden beschikbaar lijken voor de morele complexiteit van hun ervaringen. Eén veteraan legde uit dat hij zijn vragen had proberen op te lossen door een onderscheid te maken tussen "verwijtbare schuld" en "niet-verwijtbare schuld". Twee andere veteranen zeiden dat zij zich "verantwoordelijk" voelden voor hun daden, maar niet "schuldig", omdat zij hun best hadden gedaan. Ook moraalfilosofen hebben termen proberen te vinden voor het psychologische resultaat van "moreel falen". Williams (1973) noemt het emotionele resultaat van tragische dilemma's een "residu". In het verlengde van Williams' werk stelt De Wijze (2005) de meer specifieke notie van "tragische wroeging" (*tragic remorse*) voor. Tragische wroeging, aldus De Wijze, verschilt van andere wroeging in die zin dat het wroeging is over handelingen – of over het nalaten te handelen, zou je kunnen toevoegen – zonder dat de persoon in kwestie die handelingen ziet als verwijtbaar. Tragische wroeging is wroeging over het feit dat de moreel beste optie, in het beste geval, niet meer dan de minst verschrikkelijke optie was.

Het begrip tragische wroeging lijkt goed van toepassing op de conflicten die veel veteranen beschreven. Wel lijkt het nog een te beperkt begrip. Het roept het beeld op van een individu dat berust in de onmogelijke situatie waarmee hij is geconfronteerd, het miskent dat mensen het bestaan van onoplosbare morele conflicten met vergaande gevolgen meestal niet bereid zijn te accepteren. Veel veteranen spraken over hun daden niet alleen als dingen die ze verkeerd hadden gedaan, maar ook als situaties die hen hadden overweldigd, die "kortsluiting in mijn hoofd" hadden veroorzaakt. Uit hun verhalen bleek niet alleen wroeging, maar ook een existentiële worsteling met de betekenis van goed en fout. Ze worstelden met vragen als: 'Heb ik nou goed of fout gehandeld?', 'Hoe had ik het ooit anders kunnen doen?', en uiteindelijk ook 'Wat is goed en fout überhaupt?' en 'Waar slaan ideeën van goed en fout eigenlijk op?'. Ze ontwikkelden wat ik 'morele desoriëntatie' en een hierop volgende 'ethische worsteling' ben gaan noemen, een diepe verwarring over en pijnlijke strijd met de fundamentele vraag wat goed en fout is en hoe zinvol het eigenlijk is om te spreken over 'goed' en 'fout' in situaties waarin fout-doen onontkoombaar is.

Tragische wroeging is het resultaat van een onmogelijke situatie waarin een persoon niet anders kon dan een waarde schenden. Morele desoriëntatie is de pijnlijke realisatie die daarmee gepaard gaat dat iemands moreel kompas kan "falen". Het houdt in dat al de eigen morele zekerheden onder de voeten weggeslagen zijn, zekerheden die ooit zo onwrikbaar vanzelfsprekend waren dat de persoon zich er niet eens bewust van was. Morele desoriëntatie is ontwrichtend, en gaat dan ook verder dan gewoonweg cognitieve dissonantie. Het is de ervaring dat vroegere cognities en morele oordelen onhoudbare illusies zijn. De ethische worsteling die hierop volgt valt dan ook niet op te lossen zoals cognitieve dissonantie vaak wel op te lossen of ten minste te verkleinen is. Vragen als 'Wat is goed en fout überhaupt?' zijn immers niet op te lossen met antwoorden als 'Ik ben een goed mens maar ik maak fouten'. De terminologie van 'goed' en 'fout' als zodanig is onhoudbaar gebleken. Om deze reden creëerden sommige veteranen uiteindelijk zelf nieuwe termen zoals 'niet-verwijtbare schuld' en 'verantwoordelijk maar niet schuldig'. Maar hoewel dit hen soms enigszins grip en verlichting bood bleven ze vaak worstelen met het verlies van vroegere morele vanzelfsprekendheden over goed en kwaad (Molendijk, 2021).

## **Maatschappelijke dimensies van moral injury**

Mensen ontwikkelen hun morele overtuigingen en verwachtingen niet in een sociaal vacuüm, maar in de context van de wereld waarin ze leven en de gemeenschappen waar ze lid van zijn. Om die reden kan een morele verwondende gebeurtenis ook grote desoriëntatie en vervreemding ten opzichte van de eigen omgeving veroorzaken.

Militairen, specifiek, doen hun werk per definitie als onderdeel van een groter geheel. Militair ingrijpen is immers een collectieve onderneming, militairen worden uit naam van de samenleving met het geweldsmonopolie gegeven door de staat, op missie gestuurd. Politiek leiders beslissen waar zij naartoe gaan en wat ze daar moeten doen, en de samenleving als geheel debatteert erover of een missie gelegitimeerd is en of het optreden van militairen gerechtvaardigd is.

Dit alles gebeurt publiekelijk maar ook in de huiskamer. Als militairen op verjaardagen en vergelijkbare gelegenheden vertellen wat voor werk ze doen, zo zeiden verschillende militairen me, krijgen ze haast standaard de volgende vragen op hen afgevuurd: “Ben je al eens op uitzending geweest?”, “Heb je al wel eens iemand gedood?” en “Heb je er last van”? Vervolgens, afhankelijk van de specifieke missie – en met name de maatschappelijke beeldvorming over die missie – kunnen zij rekenen op grofweg één van de drie volgende reacties: “Jullie hadden daar helemaal nooit moeten zijn, dat was een verkeerde missie”, “Zo cool dat je uitgezonden bent geweest, je bent echt een held!” of “Wat rot voor je dat je zulke heftige dingen hebt meegemaakt, jij bent ook maar een slachtoffer”. Om dergelijke vragen en reacties te voorkomen zijn sommige militairen bij nieuwe ontmoetingen gaan liegen over hun werk. Met name veteranen die worstelden met diepe gevoelens van schuld, schaamte of verraad zeiden dergelijke uitingen en de onderliggende aannames als vervreemdend te ervaren, als miskennis van hun uitzendervaringen. In hun ervaring zijn het intrusies die normaal alleen “aapjes in de diertuin” te verduren krijgen en worden zij hiermee specifiek tot schurk, of juist tot held of slachtoffer gemaakt.

De miskennis waarover zij spraken gaat niet zozeer, of niet alleen, om een gebrek aan gevoelde waardering. Natuurlijk raakt het veteranen als de media negatief rapporteren over hoe zij hebben gehandeld op een missie, zeker wanneer hierdoor hun naaste omgeving gaat denken dat zij ‘fout’ zijn geweest. Maar, ook heldenbeelden en verhalen waarin veteranen als slachtoffers van trauma worden geportretteerd blijken vaak problematisch, want veteranen die tegen hun eigen waarden in hebben gehandeld voelen zich nu eenmaal niet heldhaftig of zielig. Sommigen hadden gedwongen door dilemma’s vuile handen gemaakt, anderen hadden fouten gemaakt. Het hielp hen niet als ze alle schuld kregen van hun daden, maar aan de andere kant, om hen van alle verantwoordelijkheid te ontslaan bleek even onbehelpzaam (zie ook Litz et al., 2009). De veteranen die ik sprak worstelden vaak met diep tegenstrijdige gevoelens, zoals hierboven genoemd, ze ervoeren conflicten waarvoor ze geen woorden hadden, en waar ze dus geen grip op konden krijgen. Beelden als schurk, held en slachtoffer hielpen hen niet om de juiste woorden te vinden – integendeel. Ze maakten dat veteranen zich verder vervreemd voelden van de samenleving, en bovendien vervreemd raakten van zichzelf.

Het ongemak van veel veteranen met verhalen van heldendom of slachtofferschap is dan ook niet gewoonweg Nederlandse nuchterheid; het wordt ook door Amerikaanse militairen beschreven (Bica & Thomas, 2016; Farnsworth, 2014; Lifton, 2005). De gemeenschappelijke noemer is ontmenselijking. Verhalen van heldendom maken van bloed en geweld een romantisch offer van moreel voortreffelijke supermensen, ze maken van een ‘dirty job’ een opgeschoond verhaal. Verhalen van eenduidig slachtofferschap doen iets gelijksoortigs, door veteranen tot patiënten met ziektes zonder eigen verantwoordelijkheid te maken. Anders gezegd, niet alleen in het geval van beschuldiging, maar ook in het geval van heldendom en slachtofferschap wordt dubbelheid, tragiek en tegenstrijdigheid niet erkend. Integendeel, de complexiteit van oorlog wordt omgezet in een

eenduidig verhaal. In dit verhaal zijn veteranen of slecht of prijzenswaardig of beklagenswaardig – niet allemaal tegelijk, en niet iets er tussenin. Categorieën van schurk, held en slachtoffer maken allemaal iets helder wat troebel is. Ze maken van complexe vragen over goed, kwaad, agency en verantwoordelijkheid een zwart-witverhaal.

De maatschappelijke miskennen die veteranen beschrijven houdt dus in dat ze worden gereduceerd tot eendimensionale karikaturen en ontmenselijkt. Het doet denken aan de manier waarop Honneth (1997, 2005) miskennen en de impact ervan beschrijft. Hij karakteriseert erkenning als een morele relatie, als een betrokkenheid bij de ander en het aanvaarden van andermans ervaringen als valide, ook als die ervaringen niet aansluiten bij de eigen ervaringen. Wie nalaat om dit te doen, om wat voor reden dan ook, miskent andermans ervaringen en kan de ander zo morele schade berokkenen, aldus Honneth. Een interessant toeval is dat, hoewel Honneth zich niet bezighoudt met het concept morele verwonding zoals hier wordt besproken, hij ook enkele malen de term moral injury hanteert. Zo schrijft hij dat het miskennen van andermans pijn zorgt dat diens fysieke of psychische wond ook een 'moral injury' wordt (Honneth, 1997, p. 23).

Hoe moeten we de relatie tussen miskennen en morele verwonding nu precies zien? Misschien kunnen we morele verwonding in het algemeen formuleren als een ervaring die geweld doet aan de beleving van een rechtvaardige wereld, ofwel, als het psychische gevolg van onrecht zien, begaan of ondergaan. De relatie tussen erkenning en morele verwonding kan dan als volgt geformuleerd worden. Erkenning betekent *recht* doen aan een ander en diens ervaringen, terwijl miskennen inhoudt dat een persoon en diens ervaringen *onrecht* worden aangedaan.

Het werk van Das (1996, 2007) over de rol van taal in de communicatie van pijn biedt nog een aanvullend inzicht. Geïnspireerd door het werk van filosoof Wittgenstein betoogt zij dat het uiten van pijn een claim is: als je tegen iemand zegt dat je pijn hebt, dan geef je niet alleen een beschrijving van je pijn, maar vraag je ook om erkenning van diezelfde pijn. En die erkenning kan gegeven worden of niet. Alleen, zo suggereert Das, het verbaal kunnen uiten van pijn, en dus het kunnen maken van een claim om erkenning, vereist allereerst een gemeenschappelijke basis die het überhaupt mogelijk maakt om je pijn te communiceren. Allereerst is een gedeelde taal nodig, of in ieder geval een gedeelde betekenis van de gebruikte taal. Je moet het in de basis over hetzelfde hebben, iemand moet immers kunnen snappen wat je bedoelt als je zegt dat je pijn hebt. Die gemeenschappelijkheid, zo laten de pijnlijke miscommunicaties tussen veteranen en hun omgeving zien, lijkt momenteel te ontbreken.

### **Reflectie: Een gemis van gedeelde verhalen en rituelen**

Het is bekend dat getraumatiseerde personen vaak veel moeite hebben om over hun ervaringen te praten, dat boosheid en agressie relatief veel onder hen voorkomt en dat velen zichzelf isoleren van hun omgeving (DSM-5, 2013). Dit gedrag wordt vaak begrepen als klassiek vermijdingsgedrag, als een direct resultaat van de traumatische gebeurtenis die iemand heeft meegemaakt, maar bovengenoemde inzichten laten zien dat zwijgen, boosheid en vervreemding ook als mogelijk een probleem in sociale interactie gezien moeten worden. Dat wil zeggen, het lijkt belangrijk om deze problemen niet alleen te zien als het gevolg van een verstoring in de psyche van de persoon – een psychische stoornis – maar ook als het gevolg van een verstoring tussen de persoon en zijn omgeving.

Een militair kan moreel verwond raken tijdens de uitzending, en daarnaast kan die morele wond nog dieper worden als de militair zich hierin miskend voelt in het thuisland, zo bleek uit het voorgaande.



Een belangrijke factor in gevoelens van miskennis lijkt het ontbreken van een gedeelde taal, of gedeelde verhalen, met betrekking tot uitzendervaringen, met als gevolg dat veel veteranen überhaupt nauwelijks ruimte zien om hun verhalen te delen en te vragen om erkenning. Velen liegen over hun werk en zwijgen over hun worstelingen.

Moeten alle veteranen nu vooral maar over hun ervaringen gaan praten? Dat niet, maar het kunnen ontvangen van erkenning lijkt wel heilzaam te zijn, en hoewel hiervoor verschillende manieren bestaan, is taal een belangrijk middel. Maar dan moet er wel een gedeelde taal beschikbaar zijn. Een persoon kan zijn pijn pas uiten en hij kan pas vragen om erkenning als er een gedeelde taal bestaat die überhaupt de mogelijkheid biedt om dat te doen. Wanneer de dominante maatschappelijke verhalen over oorlog en militair ingrijpen in de ervaring van veteranen incorrecte, vertekende verhalen zijn, dan is het voor hen op voorhand al haast onmogelijk om hun pijn te communiceren. Nota bene, het idee van uitzendgerelateerde problematiek als een psychische stoornis is op zich een vertekend verhaal zolang het de rol van de samenleving buiten beschouwing laat en de problematiek van een veteraan reduceert tot een ziekte tussen de oren van de veteraan.

Problematische beperkingen zijn er ook in hoe we geneigd zijn te spreken over vraagstukken van rechtvaardigheid, verantwoordelijkheid en schuld. Waar psychologisch lijden van veteranen in onze huidige samenleving al snel in een strikt klinisch domein worden opgepakt, worden ethische vraagstukken soms vooral gevat in juridische termen. We hebben als gevolg hiervan geen enkel woord voor je schuldig en niet-schuldig voelen op hetzelfde moment, en voor morele complexiteit meer algemeen.

Dit is niet altijd zo geweest. Zo kende het christendom van het eerste millennium geïnstitutionaliseerde rituelen voor de zogeheten purificatie en re-integratie van terugkerende krijgers. Hier werd het als een vanzelfsprekendheid gezien dat oorlog morele impact had op de krijgers die deelnamen aan die oorlog. Als krijgers terugkeerden van een oorlog moesten zij daarom standaard verschillende rituelen van boetedoening ondergaan om zo gereinigd te worden (Verkamp, 1993). Zij moesten bijvoorbeeld dagelijks boetepsalmen reciteren, vasten of wegblijven van de kerk voor een bepaalde tijd, bepaald op grond van het aantal begane daden. Zo kon het zijn dat een krijger per gedode vijand een jaar boetepsalmen moest reciteren. De reden hiervoor was dat oorlog werd gezien als een gerechtvaardigd of noodzakelijk kwaad, dat wil zeggen, als gerechtvaardigd aan de ene kant maar desalniettemin moreel problematisch aan de andere kant. Terugkerende krijgers werden niet gezien als gelijk aan moordenaars, maar wel als mensen die betrokken waren geweest bij zondige handelingen en daarom gereinigd moesten worden (Verkamp, 1993).

Nog altijd bestaan er in verschillende samenlevingen dergelijke reinigingsrituelen en re-integratierituelen, bijvoorbeeld bij verschillende gemeenschappen in Mozambique. Toen de burgeroorlog daar eindigde in 1992 moesten teruggekeerde militairen dergelijke rituelen standaard ondergaan (Granjo & Nicolini, 2006; Honwana, 1999). Hier dienden de rituelen om militairen te ontdoen van de geesten van mensen die zij of anderen hadden gedood, en van de geesten van mensen die op andere manieren door de oorlog waren gestorven. Deze geesten zouden namelijk problemen kunnen creëren binnen de familie en het dorp van de teruggekeerde militair (Granjo & Nicolini, 2006; Honwana, 1999). De rituelen duurden enkele dagen en hielden onder meer in dat militairen hun oorlogservaringen naspeelden met een stamper (normaal bedoeld om graan mee fijn te stampen). Deze stamper stond niet voor een wapen, maar voor de familie en het huis. Het naspelen diende als een vorm van catharsis. Naast reiniging via het naspelen van oorlogservaringen moesten militairen bepaalde reinigende kruidendranken drinken en zich ook van buiten reinigen door bepaalde baden te nemen en zich intensief te wassen. Bij al deze rituelen waren zowel familie als de geesten van voorouders aanwezig, en na afloop van de rituelen werden de militairen feestelijk

onthaald en terug verwelkomd door het hele dorp. Het idee was dat op die manier zowel een spirituele als sociale balans weer was hersteld (Granjo & Nicolini, 2006; Honwana, 1999).

Als we oude christelijke rituelen vergelijken met die in Mozambique, dan valt op dat de eerste gebaseerd zijn op noties van schuld en dus boetedoen terwijl de tweede zich expliciet richten op vervuiling en dus purificatie zonder dit specifiek in termen van schuld en boetedoening te zien. Maar wellicht is het interessanter te kijken naar de vele overeenkomsten tussen de twee rituelen, en overigens ook tussen deze rituelen en die in het oude Rome, onder Native Americans en de Masai (O'Donnell, 2015). Ten eerste: al deze rituelen richten zich op de morele dimensie van oorlog. Ten tweede: ze hanteren alle een genuanceerde benadering van deze morele dimensie, namelijk één die complexer is dan regelrechte schuld of zonde. De terugkerende krijger is niet per se een dader die gestraft moet worden, maar eerder iemand met een vervuilde ziel die gereinigd moet worden. Ten derde: al deze rituelen combineren fysieke, psychologische en sociale elementen in het verwerken van de morele impact van oorlog. Ten vierde: in al deze rituelen is het doel niet het herstellen van het oude zelf ('weer de oude worden') van de militair en van de wereld zoals die daarvoor waren, maar het herstel van een zekere balans. De rituelen zijn zogeheten *rites de passage*, waarbij het doel niet is om de zaken weer te laten zijn zoals ze ooit waren, maar juist om een overgang voor de militair naar een nieuwe status van veteraan binnen de gemeenschap mogelijk te maken. Ten vijfde: al deze rituelen zijn niet slechts gericht op de individuele militair, maar ook op de bredere gemeenschap, die letterlijk en figuurlijk bij het rituele proces betrokken zijn. Misschien is dat iets wat hedendaagse veteranen kan helpen bij het verlichten van wat heden ten dage 'moral injuries' zijn gaan heten: actuele gedeelde verhalen en rituelen voor morele reiniging en sociale re-integratie.

### **Over de auteur**

*Dr. Tine Molendijk is een interdisciplinair georiënteerde cultureel antropoloog gespecialiseerd in geweld, militaire cultuur en geestelijke gezondheid, met name post-traumatische stressstoornis (PTSS) en morele verwonding. Ze promoveerde op onderzoek naar de rol van politieke praktijken en maatschappelijke percepties in morele verwonding onder Bosnië- en Afghanistan-veteranen. Haar proefschrift won in 2021 de Grote van Helsdingenprijs en is als publieksversie uitgegeven als *Moral Injury and Soldiers in Conflict* (Routledge, 2021). Molendijk is als Universitair Docent verbonden aan de Nederlandse Defensie Academie (NLDA) en als Research Fellow aan de Radboud Universiteit Nijmegen.*

### **Literatuurlijst**

Bica, C. C., & Thomas, C. A. (2016). *Beyond PTSD: The Moral Casualties of War*. Gnosis Press.

Das, V. (1996). Language and Body: Transactions in the Construction of Pain. *Daedalus*, 125(1), 67–91.

Das, V. (2007). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. University of California Press.

de Wijze, S. (2005). Tragic-Remorse—The Anguish of Dirty Hands. *Ethical Theory and Moral Practice*, 7(5), 453–471.

- DePrince, A. P., & Freyd, J. J. (2002). The Harm of Trauma: Pathological Fear, Shattered Assumptions, or Betrayal. In J. Kauffman (Ed.), *Loss of the Assumptive World: A Theory of Traumatic Loss* (pp. 71–82). Brunner-Routledge.
- DSM-5. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition*. American Psychiatric Association.
- Farnsworth, J. K. (2014). Dialogical Tensions in Heroic Military and Military-Related Moral Injury. *International Journal for Dialogical Science*, 8(1), 13–37.
- Granjo, P., & Nicolini, B. (2006). Back Home: Post-War Cleansing Rituals in Mozambique. In B. Nicolini (Ed.), *Studies in Witchcraft, Magic, War and Peace in Africa (19th and 20th Centuries)* (pp. 277–294). Mellemn Press.
- Honneth, A. (1997). Recognition and Moral Obligation. *Social Research*, 64(1), 16–35.
- Honneth, A. (2005). Between Aristotle and Kant—Sketch of a Morality of Recognition. *Morality in Context: Advances in Psychology*, 137, 41–56.
- Honwana, A. (1999). The Collective Body: Challenging Western Concepts of Trauma and Healing. *Track Two*, 8(1), 30–35.
- Kleinman, A., K. (1988). *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*. Basic Books.
- Lifton, R. J. (2005). *Home from the War: Learning from Vietnam Veterans: with a New Preface by the Author on the War in Iraq*. Other Press.
- Litz, B. T., Stein, N., Delaney, E., Lebowitz, L., Nash, W. P., Silva, C., & Maguen, S. (2009). Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy. *Clinical Psychology Review*, 29(8), 695–706.
- Molendijk, T. (2017). Oude en nieuwe rituelen voor Moral Injury [Ancient and New Rituals for Moral Injury]. *Religie En Samenleving*, 12(2/3), 221–229.
- Molendijk, T. (2018). Toward an Interdisciplinary Conceptualization of Moral Injury: From Unequivocal Guilt and Anger to Moral Conflict and Disorientation. *New Ideas in Psychology*, 51, 1–8.
- Molendijk, T. (2021). *Moral Injury and Soldiers in Conflict: Political Practices and Public Perceptions*. Routledge.
- O’Brien, T. (1990). *The Things They Carried*. Houghton Mifflin Press.
- O’Donnell, K. (2015). Help for Heroes: PTSD, Warrior Recovery, and the Liturgy. *Journal of Religion and Health*, 54(6), 2389–2397.
- Shay, J. (2014). Moral Injury. *Psychoanalytic Psychology*, 31(2), 182–191.
- Summerfield, D. (2001). The Invention of Post-Traumatic Stress Disorder and the Social Usefulness of a Psychiatric Category. *British Medical Journal*, 322(7278), 95–98.  
<https://doi.org/10.1136/bmj.322.7278.95>
- Tessman, L. (2014). *Moral Failure: On the Impossible Demands of Morality*. Oxford University Press.
- Verkamp, B. J. (1993). *The Moral Treatment of Returning Warriors in Early Medieval and Modern Times*. University of Scranton Press.

Williams, B. (1973). *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge University Press.

Zigon, J. (2008). *Morality: An Anthropological Perspective*. Berg.