

Oude en nieuwe rituelen voor Moral Injury

Tine Molendijk*

Summary

'Moral Injury' is a relatively new concept, dealing with the wounds resulting from confrontations with morally critical situations. Currently, studies on moral injury predominantly focus on war veterans. However, while systematic research on moral injury is new, the idea that war can be morally compromising is literally as old as sin. Many societies knew institutionalized rituals to cleanse returning warriors from their dirty hands and morally 'polluted' souls. In this contribution I discuss the approach of these rituals with respect to 'moral pollution' and 'guilt', and their two-fold objective of purification and reintegration. Also, I discuss the ways in which Dutch veterans create comparable rituals themselves. The fact that present-day western veterans do so, I argue, shows the lack and importance of a nuanced approach – in words as well as in actions – towards moral injury, both for veterans and for any other person struggling with moral conflict.

Inleiding

Tijdens een patrouille benadert een oude man Niels' eenheid, op sandalen door de sneeuw. Hij draagt een klein jongetje bij zich met ontstoken brandwonden. De man, die de grootvader van het kind blijkt te zijn, is zichtbaar wanhopig. Hij heeft de hele nacht met zijn kleinzontje rondgelopen op zoek naar medische hulp. Niels dient het kindje zuurstof toe door een masker en brengt een infuus in, maar ziet al snel dat het kindje het zo niet gaat redden. Niels vertelt zijn commandant dat het kind naar een ziekenhuis gevlogen moet worden. Hoewel dit verzoek de originele plannen van de commandant in de weg staat, probeert deze toch een helikopter voor het kind te regelen. Echter, hun wordt verteld dat vanwege hevige sneeuwval slechts een beperkt aantal helikopters beschikbaar is. Niels vertelt me:

* Tine Molendijk is cultureel antropoloog en als promovenda verbonden aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Haar interdisciplinaire proefschrift richt zich op de morele, politieke en maatschappelijke dimensies van Moral Injury onder veteranen van Dutchbat (Srebrenica, Bosnië) en TFU (Uruzgan, Afghanistan).

Ze zeiden, er zijn niet genoeg helikopters voor ISAF-personeel [ISAF = de NAVO-troepen in Afghanistan]. Dus dat werd vertraagd. En toen kwam er een militaire opdracht: we moesten een Talibanstrijder gaan vinden. Dan moet je dat kindje weer loskoppelen van het zuurstof en van zijn infuusje. Als verpleegkundige is dat niet te rijmen met elkaar. 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. (...) Ik neem mezelf dat achteraf kwalijk. Ik denk dat als we dat kind hadden geholpen – één van de doelen was winning hearts and minds. Stel dat we hadden geholpen, als we dat kind hadden gered, dan zouden die families anders naar ons hebben gekeken.

Enkele jaren na zijn uitzending besluit Niels een boek te schrijven over zijn ervaringen. Hierin beschrijft hij dat hij na thuiskomst frequent begon te dromen over de vele heftige gebeurtenissen die hij in Afghanistan had meegemaakt. ‘Er spookten allerlei vreemde ideeën en gedachtes door mijn hoofd. Ondanks alles had ik in Afghanistan mijn stinkende best gedaan en gehandeld uit zuivere idealen, maar in bed kon ik niet met mezelf in het reine komen’ (Veldhuizen 2014, 55).

Het verhaal van Niels is één van confrontaties met moreel kritische situaties. De verwonding die zulke ervaringen kunnen veroorzaken wordt tegenwoordig aangeduid met het Engelse concept ‘moral injury’. ‘Moral Injury’ is een relatief nieuw conceptueel model (zie e.g. Litz et al. 2009; Shay 2014). Echter, het idee dat deelnemen aan oorlog een morele impact kan hebben is eeuwenoud (Shay 1994; Verkamp 1993). In veel samenlevingen bestonden (en bestaan) dan ook geïnstitutionaliseerde rituelen om terugkerende krijgers te verschonen van hun zogeheten vuile handen en moreel ‘vervuilde’ ziel (Shay 1994; Verkamp 1993). In deze bijdrage bespreek ik de benadering van deze rituelen met betrekking tot ‘morele vervuiling’ en ‘schuld’, en hun tweeledige doel van purificatie en re-integratie. Ook bespreek ik kort, op basis van mijn eigen onderzoek, hoe Nederlandse veteranen zelf gelijksoortige rituelen creëren, om zowel het gemis als belang van dergelijke rituelen in de huidige Nederlandse samenleving te illustreren.

PTSS en Moral Injury

De directe aanleiding voor het ontstaan van het begrip ‘moral injury’ is het feit dat steeds meer wetenschappers en therapeuten beperkingen zagen in

het huidige begrip ‘post-traumatische stressstoornis’ (zie e.g. Litz et al. 2009; Shay 2014). ‘Post-traumatische stressstoornis’ is het heersende begrip voor uitzendgerelateerde problematiek, en inmiddels zo bekend dat het vaak simpelweg aangeduid wordt met het acroniem PTSS. De oorzaak van PTSS wordt gedefinieerd als blootstelling aan ‘een feitelijke of dreigende dood, ernstige verwondingen, en/of seksueel geweld’ (DSM 5 2013, 390). Voorbeelden uit de militaire praktijk zijn het meemaken van heftige vuurgevechten of het rijden op een bermbom en de destructieve en dodelijke gevolgen hiervan. Klassieke symptomen van PTSS zijn herbeleving van de situatie, vermijding van situaties die doen denken aan de traumatische ervaring, negatieve stemming en/of verandering in ‘arousal’ en reactiviteit (DSM 5 2013). Denk hierbij aan levensechte nachtmerries, depressieve klachten en opspringen bij het horen van harde geluiden.

In huidige modellen van PTSS ligt de focus op angstgerelateerde klachten. Dit vormt echter precies een belangrijk kritiekpunt. Door deze focus op angst, zo luidt de kritiek, is er geen of nauwelijks aandacht voor zogeheten morele aspecten van militair trauma (bijv. Drescher et al. 2011; Litz et al. 2009; Maguen & Litz 2012). Militairen kunnen immers ook last krijgen van het feit dat zij zelf anderen doden, zij kunnen problemen ontwikkelen wanneer zij gewonde mensen niet kunnen of mogen helpen en zij kunnen blijven worstelen met morele dilemma’s waarmee zij tijdens hun uitzending zijn geconfronteerd (Litz et al. 2009; Maguen & Litz 2012). Dit soort ervaringen gaan niet altijd gepaard met levensdreiging, en de resulterende klachten lijken niet altijd voort te komen uit angst. Hier gaat het om morele conflicten en bijbehorende morele emoties zoals schuld en schaamte (zie ook Rietveld 2009).

Zowel psychiater Shay (1994) als veteraan en filosoof Bica (1999) worden genoemd als degenen die de term ‘moral injury’ voor het eerst hebben gebruikt, en psychologen Litz en zijn collega’s (2009) hebben een (preliminair) conceptueel model van ‘moral injury’ ontwikkeld. PTSS wordt omschreven als het gevolg van een (levens)bedreigende gebeurtenis; ‘moral injury’ gedefinieerd als een psychische beschadiging veroorzaakt door het zien, begaan of ondergaan van handelingen die diepgewortelde morele overtuigingen en verwachtingen schenden. De resulterende psychische klachten kunnen overigens overlappen met PTSS-gerelateerde symptomen (bijvoorbeeld nachtmerries en depressieve klachten), maar centraal bij ‘moral injury’ staan diepe gevoelens van schuld, schaamte en/of boosheid (Litz et al. 2009; Litz, Lebowitz, Gray & Nash 2015; Nash & Litz 2013).

De ontwikkeling van een concept dat specifiek aandacht geeft aan morele worstelingen van veteranen lijkt relevant, echter, het concept ‘moral injury’

lijkt nog verfijning te vereisen. Uit mijn eigen onderzoek onder Nederlandse veteranen blijkt dat ‘moral injury’ complexer is dan een eenduidig gevoel dat er *onmiskkenbaar* een morele code is overtreden (zie ook Molendijk et al. 2017). Het waardestelsel van een persoon is niet een eenduidig en geheel samenhangend geheel, en daarmee zijn moreel verwondende ervaringen dat ook niet altijd. Zoals Niels’ verhaal ook laat zien, is de moreel verwondende ervaring vaak niet een kwestie van onmiskkenbaar morele misstappen, maar van morele dilemma’s en van de wreedheid van oorlog als zodanig. Uit de verhalen van Niels en vele anderen bleek dat dit soort ervaringen kan leiden tot diepe verwarring over wat ‘goed’ en ‘kwaad’ überhaupt inhoudt, en dat deze morele verwarring juist een deel is van de ontreddering van deze veteranen. Echter, zowel in het huidige concept van ‘moral injury’ als in westerse samenlevingen als geheel is een dergelijke complexiteit niet terug te zien. In plaats daarvan wordt veelal gesproken in simplistische termen, alsof de handelingen van militairen alleen *of goed of fout* kunnen zijn (vgl. Verkamp 1993).

Oude rituelen voor Moral Injury

Zoals gezegd in de inleiding: het concept ‘moral injury’ is dan wel relatief nieuw, maar het idee erachter was eeuwenlang een vanzelfsprekendheid – en dat is het in sommige samenlevingen nog steeds. Om die reden bestonden/bestaan in deze samenlevingen geïnstitutionaliseerde rituelen ter purificatie en re-integratie van terugkerende militairen. Interessant genoeg blijkt uit deze rituelen juist een benadering van de morele impact van oorlog die in het huidige concept ‘moral injury’ nog ontbreekt, namelijk een verfijnde benadering waarin de morele complexiteit van oorlog erkend wordt.

Laat ik beginnen met een samenleving dichtbij huis, ten minste wat betreft religie: het christendom van het eerste millennium. 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). Voorbeelden van deze rituelen zijn het dagelijks reciteren van boetepsalmen voor een bepaalde tijd, vasten voor een bepaalde tijd, en het wegblijven van de kerk voor een bepaalde tijd. De tijd die hier voor stond werd 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: oorlog werd in deze periode 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 onder meer graan mee fijn te stampen). Deze stamper staat niet voor een wapen, maar voor de familie en het huis. Het naspelen dient 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 terugverwelkomd 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).

Dergelijke rituelen bestonden en bestaan in vele andere samenlevingen: bijvoorbeeld in het oude Rome (baden onder begeleiding van Vestaalse maagden), onder *Native Americans* (zweethutrituelen), en de Masai (delen van verhalen) (O'Donnell 2015). 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 eerder richten op vervuiling en dus purificatie. Maar, wellicht is het interessanter te kijken naar de vele overeenkomsten tussen de twee rituelen, en tussen deze rituelen en die in het oude Rome, onder *Native Americans* en de Masai. Ten eerste: al deze rituelen richten zich op de morele dimensie van oorlog. Ten tweede: al deze rituelen hanteren 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 een complete ‘restauratie’ van ‘de oude zelf’ van de militair en van de wereld zoals die daarvoor waren, maar eerder 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; de rituelen zijn zowel reinigingsrituelen als re-integratierituelen.

Nieuwe rituelen voor Moral Injury

Geinstitutionaliseerde rituelen zoals in de vorige paragraaf besproken, kennen we niet in onze huidige samenleving. Echter, interessant genoeg blijkt dat veel veteranen die worstelen met problemen hun eigen ‘rituelen’ en verhalen creëren. Voor mijn onderzoek naar ‘moral injury’ verzamelde ik 80 interviews met Nederlandse veteranen die hebben gediend in Srebrenica (huidig Bosnië) en/of Uruzgan (Afghanistan). (Hiervan nam ik 40 zelf af en waren de andere 40 bestaande interviews van het Veteraneninstituut, afgenomen in het kader van een levensverhalenproject.) Veel van de veteranen die ik sprak ontplooiden activiteiten die hen hielpen om met hun oorlogservaringen om te gaan, en deze activiteiten doen denken aan bovengenoemde rituelen.

Veel veteranen (zoals Niels) besloten om publiek te spreken over hun ervaringen en/of om een boek te schrijven over hun ervaringen. Sommigen bewerkten hun dagboek of maakten een Facebookpagina die alleen bedoeld was voor vrienden en familie, anderen schreven een boek dat voor de Nederlandse samenleving als geheel was bedoeld. Sommigen besloten om over hun ervaringen te spreken voor Nederlandse schoolklassen, als onderdeel van een initiatief georganiseerd door het Veteraneninstituut (‘Veteraan in de klas’), anderen besloten hun verhaal te delen met journalisten of onderzoekers – zoals ik. De redenen die zij hiervoor noemden lopen uiteen. Zo werd genoemd: de eigen ervaring verwerken; een vorm van ‘biechten’; anderen helpen dit soort ervaringen beter te begrijpen; erkenning krijgen voor uitzendgerelateerde problematiek. Veel veteranen noemden al deze redenen.

Een andere activiteit, waarover een aantal Dutchbatveteranen vertelden, was een zogeheten terugkeerreis. Sommige Dutchbatveteranen waren teruggekeerd naar Srebrenica om daar de jaarlijkse Vredesmars (‘Marsa Mira’) te

lopen. In deze mars liepen zij, in tegenovergestelde richting, de route die duizenden vluchtelingen hadden genomen na de val van Srebrenica. Wederom noemden veteranen uiteenlopende redenen: een beter beeld krijgen bij wat ze nu precies hadden meegemaakt; een manier van de eigen uitzending 'overdoen' maar nu met een beter einde; solidariteit tonen met de lokale bevolking; verantwoordelijkheid afleggen en spijt betuigen naar de lokale bevolking toe (Hetebrij 2017).

Net als bij de meer traditionele rituelen die eerder zijn besproken, richten de nieuwe 'rituelen' van Nederlandse veteranen zich op de zogeheten morele verontreiniging van de oorlog. Ze maken het mogelijk deze verontreiniging in al haar complexiteit te benaderen en bieden veteranen een manier om met anderen (vrienden en familie; de lokale bevolking) een hernieuwde band en balans op te bouwen. Deze 'rituelen' doen dit door fysieke, psychologische en sociale elementen te combineren. Bovendien lijken veteranen deze 'rituelen' niet uit te voeren met de verwachting dat ze hun verloren onschuld en hun eerdere morele overtuigingen zullen terugkrijgen. Deze 'rituelen' lijken eerder een stap in de richting van een nieuwe manier om zich tot zichzelf en de wereld te verhouden, met de onomkeerbare pijnlijke kennis die hun ervaringen hun hebben gegeven.

Conclusie

De nieuwe 'rituelen' die veteranen zelf uitvinden hebben overeenkomsten met de eerdergenoemde meer traditionele rituelen. Echter, ze verschillen ook op een belangrijk punt daarvan. Bij de meer traditionele rituelen speelde de gemeenschap een cruciale rol, terwijl bij deze nieuw uitgevonden 'rituelen' geen sprake is van automatische betrokkenheid vanuit de Nederlandse samenleving. Het aspect 're-integratie' vereist herkenning en erkenning van zowel de veteraan zelf als van de gemeenschap, en deze herkenning en erkenning ontbreekt in deze nieuwe 'rituelen'. Zoals eerder opgemerkt hebben veel hedendaagse westerse samenlevingen geen rituelen en verhalen (meer) zoals de eerdergenoemde samenlevingen. Hedendaagse samenlevingen kennen wel rituelen maar dan gaat het om speeches, medailles, een jaarlijkse Veteranendag en medische nazorg. Echter, en zonder de waarde van dit soort inspanningen te ontkennen, ontbreekt het bij deze geïnstitutionaliseerde rituelen aan maatschappelijke aandacht voor en erkenning van de complexe morele dimensie van oorlog.

Dit gemis lijkt verband te houden met de moeite die de huidige samenleving heeft om met thema's als schuld om te gaan. Zoals gezegd lijkt men er veelal in zwart-wit termen over te denken: een handeling was *of* goed *of* fout. Het feit dat veteranen zelf nieuwe 'rituelen' uitvinden, lijkt het belang aan te tonen van een genuanceerde benadering – in woorden en praktijken – van morele verwonding, en dit lijkt zowel voor veteranen te gelden als voor ieder ander die worstelt met moreel conflict.

Literatuur

- Bica, C. C. (1999),
A Therapeutic Application of Philosophy. The Moral Casualties of War: Understanding the Experience, in: *International Journal of Applied Philosophy*, 13 (1), 81–92.
- Drescher, K. D., D. W. Foy, C. Kelly, A. Leshner, K. Schutz & B. Litz (2011),
An Exploration of the Viability and Usefulness of the Construct of Moral Injury in war Veterans, in: *Traumatology*, 17, 8–13.
- DSM 5. (2013),
The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, (Fifth Edition: DSM 5), Arlington, VA: American Psychiatric Association.
- Granjo, P. (2006),
Back Home: Post-War Cleansing Rituals in Mozambique, in: Nicolini B. (ed.), *Studies in Witchcraft, Magic, War and Peace in Africa (19th and 20th Centuries)*, Lampeter: Mellen Press, 277–294.
- Hetebrij, B. (2017),
Veteranenterugkeerreis als pelgrimage, lezing gehouden op 23-09-2017, Vredesweek Zwolle.
- Honwana, A. (1999),
The Collective Body: Challenging Western Concepts of Trauma and Healing, in: *Track Two*, 8 (1), 30–35.
- Kinghorn, W. (2012),
Combat Trauma and Moral Fragmentation: A Theological Account of Moral Injury, in: *Journal of the Society of Christian Ethics*, 32 (2), 57–74.
- Litz, B. T., N. Stein, E. Delaney, L. Lebowitz, W. P. Nash, C. Silva & S. Maguen (2009),
Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy, in: *Clinical Psychology Review*, 29 (8), 695–706.
- Litz, B. T., L. Lebowitz, M. J. Gray & W. P. Nash (2015),
Adaptive Disclosure: A New Treatment for Military Trauma, Loss, and Moral Injury, New York: Guilford Publications.

- Maguen, S. & B. T. Litz (2012),
Moral Injury in Veterans of War, in: *PTSD Research Quarterly*, 23 (1), 1–6.
- Molendijk, T., E.H. Kramer & D. Verweij (2017),
Moral Aspects of ‘Moral Injury’: Analyzing Conceptualizations on the Role of Morality in Military Trauma, in: *Journal of Military Ethics*, te verschijnen.
- Nash, W. P. & B. T. Litz (2013),
Moral Injury: A Mechanism for War-Related Psychological Trauma in Military Family Members, in: *Clinical Child and Family Psychology Review*, 16 (4), 365–375.
- O’Donnell, K. (2015),
Help for Heroes: PTSD, Warrior Recovery, and the Liturgy, in: *Journal of Religion and Health*, 54 (6), 2389–2397.
- Rietveld, N. (2009),
De Gewetensvolle Veteraan, (Proefschrift), Tilburg: Tilburg University.
- Shay, J. (1994),
Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character, New York: Simon and Schuster.
- Veldhuizen, N. (2014),
Oorlog in mijn kop: Erfenis uit Uruzgan, Amsterdam: Nieuw Amsterdam.
- Verkamp, B. J. (1993),
The Moral Treatment of Returning Warriors in Early Medieval and Modern Times, Scranton: University of Scranton Press.