

# Rechtspraak en waarheid in Aischylos' *Oresteia* en Yael Farbers *Molora*\*

Lukas van den Berge

## 1 Inleiding

Wie onrecht is aangedaan, kan zich ernstig ontmenselijkt voelen. Tegelijkertijd ligt ontmenselijking voor onrechtplegers op de loer. In zijn *Se questo è un uomo*, waarin hij vertelt over zijn ervaringen in Auschwitz, beschrijft Primo Levi dit (in Nederlandse vertaling) als volgt:

'De personages van dit boek zijn geen mensen. Hun menselijkheid is bedolven, of ze hebben die zelf bedolven, onder wat hun is aangedaan of wat zij anderen hebben aangedaan.'<sup>1</sup>

Hoe kunnen daders en slachtoffers na een periode van ernstig onrecht hun menselijkheid herkrijgen? Wat kan de rechtspraak daaraan bijdragen? Moet de juridische respons op grootschalig onrecht gericht zijn op vergelding, vergeving of op iets daartussen in?<sup>2</sup> Welke balans zou moeten worden gezocht tussen herinneren en vergeten? En welke ruimte kan eventueel bestaan voor verzoening?<sup>3</sup> Dergelijke vragen staan de laatste jaren sterk in de belangstelling.<sup>4</sup> Herhaaldelijk figureert daarbij de wijze waarop in Aischylos' *Oresteia* (458 v.C.) een einde wordt gemaakt aan jarenlang bloedvergieten als treffend voorbeeld van wat rechtspraak in dit opzicht vermag.<sup>5</sup> Zou de *Oresteia* ons inderdaad tot voorbeeld kunnen strekken? Zo ja, in welke zin? In dit opstel onderwerp ik de beëindiging van bruut geweld in Aischylos' drama aan een nader onderzoek. Vervolgens vergelijk ik het met Yael Farbers *Molora* uit 2008, waarin de *Oresteia* is bewerkt tot een toneelstuk over de werkwijze van de Waarheids- en Verzoeningscommissie in Zuid-Afrika.

\* Veel dank aan dr. mr. R.R. Brouwer, dr. C.L. Caspers, J.J. Valk en een anonieme referent voor hun waardevolle commentaar op eerdere versies van dit opstel, waarmee natuurlijk niet gezegd is dat overgebleven onvolkomenheden niet geheel voor mijn rekening komen.

1 Primo Levi, *Is dit een mens* (Amsterdam: Muntinga, 1997 [1958]), 168. De titel van Frida Vogels' oorspronkelijke vertaling was 'Eens was ik een mens', vanaf 1987 herdrukt als 'Is dit een mens' (met opzet zonder vraagteken).

2 Vgl. Martha Minow, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence* (Boston: Beacon Press, 1998), 9-24.

3 Vgl. Wouter Veraart, *De passie voor een alledaagse rechtsorde* (Den Haag: Boom Juridische uitgeverij, 2010), 6-7.

4 Vgl. Rianne Letschert, *Tussen recht en realiteit. Duurzaam herstel na massavictimisatie* (Tilburg: Tilburg University Press, 2012), 11.

5 Zie o.a. Theodore Ziolkowski, *The Mirror of Justice. Literary Reflections of Legal Crises* (Princeton: Princeton University Press, 1977), 20-26; Antonius Hol, 'Rituelen en symbolen in de rechtspraak,' *Ars Aequi* 55 (2006): 807; Hans Nieuwenhuis, *Orestes in Veghel. Recht, literatuur, civilisatie* (Amsterdam: Balans, 2009), 13-26.

Lukas van den Berge

Daarbij zal ik uitgaan van de opvatting dat het mens-zijn slechts ten volle gestalte kan krijgen in verhouding tot anderen.<sup>6</sup> Een vroege bepleiter van een dergelijke visie is Aristoteles, die in een beroemde passage in de *Politica* uiteenzet dat voor de mens een zinvol bestaan buiten een sociale gemeenschap niet mogelijk is. Als meest primitieve menselijke samenlevingsvorm beschouwt Aristoteles de 'familie' (*genos*) en, in breder verband, het 'huishouden' (*oikos*). Haar natuurlijke vervulling vindt de gemeenschap volgens Aristoteles echter in de 'stadstaat' (*polis*). Aristoteles noemt de mens daarom, in teleologische zin, een 'politiek wezen' (*politikon dzōion*): wie geen deel heeft aan de publieke ruimte kan niet volwaardig leven.<sup>7</sup>

In verband met het recht zijn dergelijke ideeën nader uitgewerkt door, onder anderen, Paul Ricoeur. Geïsoleerd van anderen is een persoon volgens hem slechts een 'schets tot een mens' (*esquisse d'homme*).<sup>8</sup> Wie niet slechts als schets wil bestaan, moet volgens Ricoeur actief deelnemen aan een vorm van maatschappelijk leven. Alleen zo kunnen menselijke mogelijkheden, die in het individu in de kern al aanwezig zijn, ten volle worden ontwikkeld.<sup>9</sup> Inachtneming van bepaalde regels is daarbij volgens Ricoeur onontbeerlijk. Wie bijvoorbeeld met anderen in dialoog wil treden, is sterk afhankelijk van allerlei syntactische en semantische conventies. Verbale communicatie is op die manier te zien als een spel; om zich in verbinding met anderen te stellen zullen de deelnemers acht moeten slaan op het instituut van de taal.<sup>10</sup>

Op het terrein van het recht vindt volgens Ricoeur een soortgelijke wisselwerking plaats. Wie zich aan rechtsregels onderwerpt, komt in een publieke verhouding tot anderen te staan. Wie echter maling heeft aan het recht en het spel niet volgens de regels meespeelt, verbreekt zelf het maatschappelijk contact met zijn medespelers en komt alleen te staan. Een isolement treft bovendien degene die door anderen uit het recht wordt geweerd en daarom niet kan opeisen wat hem toebehoort.<sup>11</sup> Men dreigt dan, in Ricoeurs analyse, te verworden tot een 'schets tot een mens'; een volwaardig bestaan is in dat geval niet mogelijk. Anders gezegd: wie niet de rechtspositie inneemt die hem toekomt, kan geen volledige vervulling geven aan zijn bestaan en valt op die manier ten prooi aan een zekere dehumanisering. Naar ik zal betogen is dit in zowel Aischylos' *Oresteia* als Yael Farbers *Molora* een voornaam thema, dat tot nog toe nog te weinig is onderkend.

6 Vgl. Wouter Veraart, *Ontrechting en rechtsherstel in Nederland en Frankrijk in de jaren van bezetting en wederopbouw* (Deventer: Kluwer, 2005), 15-19.

7 Aristoteles, *Politica*, 1252a1-1253a38; zie ook Aristoteles' *Ethica Nicomachea*, 1169b8-10, 16-19.

8 Paul Ricoeur, *Le Juste* (Parijs: Esprit, 1995), 39.

9 Ricoeur, *Le Juste*, 37: 'Le politique apparaît comme le milieu par excellence d'accomplissement des potentialités humaines.'

10 Zie o.a. Antoine Hol, 'Adjudication and the public realm. An analysis based on the work of Hannah Arendt,' *Utrecht Law Review* 1 (2005): 45-46 voor gelijksoortige observaties van het recht als strikt gereglementeerd 'spel' in het werk van Huizinga en Arendt.

11 Ricoeur, *Le Juste*, 36-37.

## 2 Oresteia

### 2.1 Inleiding

Moderne ideeën over recht en rechtvaardigheid kunnen natuurlijk niet zonder meer op de Griekse oudheid worden toegepast. Aan Ricoeurs rechtsfilosofie ligt bijvoorbeeld onder andere ten grondslag dat de mens reeds op grond van zijn mens-zijn over bepaalde subjectieve rechten beschikt.<sup>12</sup> Van rechtssubjectiviteit op grond van het mens-zijn als zodanig was in de oudheid nog geen sprake.<sup>13</sup> In plaats daarvan werd 'recht' in de Grieks-Romeinse wereld vooral in objectieve zin opgevat, waarbij rechtvaardigheid met name lijkt te gelden als de bestendinging van een harmonieuze 'orde' (*kosmos*) waarin 'ieder het zijne' krijgt toebedeeld.<sup>14</sup> Wanneer men binnen deze *kosmos* zijn gerechte positie niet inneemt, ontstaat een wanordelijke toestand (*chaos*), waarin menselijk samenleven niet goed mogelijk is.<sup>15</sup> Pas wanneer een als rechtmatig beschouwde objectieve rechtsorde is hersteld, kunnen onderlinge verhoudingen opnieuw vorm krijgen.<sup>16</sup> Net als in de filosofie van Ricoeur kan naar dominante antieke opvatting aan menselijke ontplooiing dus alleen onder de heerschappij van het recht volwaardig gestalte worden gegeven. Dat deze heerschappij volgens de ouden veelal iets anders inhield dan volgens Ricoeur, doet daar op zichzelf niets aan af.<sup>17</sup>

Hoe het ook zij: meteen bij aanvang van Aischylos' driedelige *Oresteia* blijkt dat van het Griekse ideaal van een harmonieuze publieke orde geen enkele sprake is. Bij aanvang van het eerste deel van de trilogie (*Agamemnon*) komt een wachter aan het woord die in opdracht van Agamemnons vrouw Klytaimnestra waakt op

12 Ricoeur, *Le Juste*, 37.

13 Zie o.a. Jacob Giltaij, *Mensenrechten in het Romeinse recht* (Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2011), 5.

14 Zie o.a. René Brouwer, 'Over de klassieke oorsprong van de rechten van de mens,' *NJLP* 2 (2011): 98; David D. Raphael, *Concepts of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 30-42. Zie voor de Griekse wortels van de notie van het recht als 'ieder het zijne' (*suum cuique*; zie *Instituten* 1.1.1 en *Digesten* 1.1.10) o.a. Govaert van den Bergh, 'Jedem das Seine,' in *Recht als norm en als aspiratie*, red. Gio ten Berge (Nijmegen: Ars Aequi Libri, 1986), 260-61.

15 Het verdient hierbij aantekening dat carnavaleske (Dionysus-)feesten waarbij sociale rollen werden omgedraaid juist gezien kunnen worden als een wijze waarop dreigende ondermijning van de sociale orde effectief kan worden gekanaliseerd. Zie hiervoor o.a. Edward A. Tiryakian, 'From Durkheim to Managua,' in *Durkheimian Sociology*, red. Jeffrey C. Alexander (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 70.

16 Interessant is hierbij natuurlijk vooral de positie van slaven, die over het algemeen als medemenssen werden erkend, maar zich desalniettemin in beginsel bij hun lot dienden neer te leggen. Wanneer zij dat zouden doen en als zodanig hun redelijke vermogens zouden ontwikkelen, was er volgens sommigen weinig dat voor hen een goed leven in de weg stond. Zie verder Brouwer, 'Over de klassieke oorsprong,' 106.

17 Voor Ricoeur zelf was dit geen beletsel om in de Griekse tragedie een centrale bron voor zijn denken te zien. Hierbij stemde hij in met o.a. Karl Jaspers' notie van het 'tragische weten', waarbij aan emoties belangrijke epistemologische waarde wordt toegekend. Daarbij verwijst hij onder meer naar *Agamemnon* 177, waarin het koor stelt dat 'inzicht' (*mathos*) voortkomt uit 'leed' (*pathos*). Zie verder Paul Ricoeur, 'Culpabilité tragique et culpabilité biblique,' *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33 (1953): 285-86. Vgl. ook Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 44-45.

het dak van het koninklijk paleis in Argos. Tien jaar geleden voer Agamemnon uit naar Troje. In zijn afwezigheid ligt de feitelijke macht bij Klytaimnestra, die, zoals de wachter al snel benadrukt, beschikt over een 'hart dat mannelijke aspiraties koestert' (*androboulon elpidzon kear*, 11). De *kosmos* in de stad, die zucht onder hoogmoedige tirannie, is daarmee hevig verstoord; van een rechtmatige orde is geen sprake. Dat blijkt ook de situatie van de wachter zelf, die door hem wordt vergeleken met 'die van een hond' (*kunos dikēn*, 3). Daarbij gaat het deels om de voorovergebogen houding die de wachter op het dak aanneemt,<sup>18</sup> maar in overdrachtelijke zin strekt de vergelijking veel verder: zij kenmerkt de wijze waarop Klytaimnestra met haar ondergeschikten omgaat.<sup>19</sup> Haar heerschappij is ronduit despotisch. Wanneer een vuursignaal vervolgens kond doet van Agamemnons ophanden zijnde terugkeer barst de wachter dan ook uit in gejuich. Schijnbaar geschrokken van zijn eigen jubelkreten doet de wachter er echter al snel het zwijgen toe. Van enige vrijheid om te spreken (*parrhēsia*), of iets dat daarop lijkt, is onder Klytaimnestra's tirannieke leiderschap geen sprake: in dit verband spreekt de wachter over een grote os, die op zijn tong zou zijn gestapt (*bous epi glōssai*, 36-37). Maar zelfs met een os op zijn tong is de wachter duidelijk genoeg. In afwezigheid van Agamemnon is er in zijn huis iets grondig mis. Zelfs de vreugde om Agamemnons terugkeer neemt zijn angst voor wat komen gaat niet weg.

Het is een vast thema in rechtstheoretische literatuur dat de *Oresteia* de overgang reflecteert van de Atheense samenleving van een archaische en tribale gemeenschap waarin onrecht is gedefinieerd als geschonden eer en rechtvaardigheid als persoonlijke wraakneming naar een klassieke en geciviliseerde samenleving die zich voegt naar de regels van de rechtspraak.<sup>20</sup> Op zichzelf is deze gedachte, denk ik, volledig juist.<sup>21</sup> Maar de woorden van de wachter laten meteen aan het begin van de trilogie zien dat er meer aan de hand is. Naast een drama over wederzijdse vergelding en, ten slotte, conflicthantering door rechtspraak is de *Oresteia* óók een verhaal waarin wordt onderzocht hoe moet worden afgerekend met een tiran-

18 Zie o.a. Eduard Fränkel, *Agamemnon* (Oxford: Clarendon Press, 1950), 4.

19 De woordelijke herhaling van *kunos dikēn* ('als een hond') door Elektra in *Off.* 446, waarin zij haar onrechte positie beschrijft, is duidelijk genoeg; zie o.a. Alexander F. Garvie, *Aeschylus' Choephoroi* (Oxford: Clarendon Press, 2001), 156 en hieronder, §2.4.

20 Zie o.a. John H. Finley, *Pindar and Aeschylus* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1966), 246 e.v.; Humphrey D.F. Kitto, *Greek Tragedy* (London: Routledge, 1997), 64-95 en Nieuwenhuis, *Orestes in Veghel*, 13-26.

21 Zie voor afwijkende standpunten o.a. Simon Goldhill, *Aeschylus' Oresteia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 31-37; Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley: University of California Press, 1971), 79-104; en Froma I. Zeitlin, 'The Dynamics of Misogyny. Myth and Mythmaking in the *Oresteia* of Aeschylus,' *Arethusa* 11 (1978): 149-84, die een lezing van *Oresteia* als een 'mijlpaal in de beschavingsgeschiedenis van het recht' (Nieuwenhuis, *Orestes in Veghel*, 18) alle als ontoelaatbaar reductionistisch beschouwen. Hun verzet tegen een lezing van *Oresteia* als een eendimensionaal drama over culturele 'voortgang' (voor zover het überhaupt mogelijk is over zo iets te spreken) is in mijn ogen inderdaad problematisch. Maar ook bij een minder progressivistische lezing valt mijns inziens moeilijk te ontkennen dat de instelling van rechtspraak de burgers en de stad in *Oresteia* duidelijk ten goede komt. Zie de bezwaren van Zeitlin en anderen tegen het (vermeend) misogynie karakter van de nieuwe rechtsorde verder hieronder, § 2.5.

niek regime, waarvan de subjecten op hondse wijze worden behandeld. In mijn bespreking van de *Oresteia* zal ik mij daarom concentreren op de manieren waarop in de trilogie de thema's van geschonden eer en vergelding zijn verweven met de noties van onrecht en ontmenselijking. Aan het slot van mijn beschouwing zal ik bespreken hoe aan het slot van het drama de rechtspraak niet alleen een einde maakt aan moord en doodslag binnen een familie, maar ook bijdraagt aan het herstel van een bestaansvoorwaarde voor zinvol menselijk leven: rechtmatige orde in de publieke ruimte van de *polis*.

## 2.2 Vergelding

Maar eerst de vergelding. In *Offerplengsters*, dat het tweede deel vormt van de trilogie, zingt het koor:

Recht schreeuwt om wat verschuldigd is.  
Laat een kwade tong beantwoord worden  
door een kwade tong. Laat op doodslag  
doodslag volgen. De dader betaalt,  
leert ons een aloude spreuk.  
*Offerplengsters*, 306-313

En inderdaad: de dader betaalt. Binnen de familie gaan de wederzijdse wraakoefeningen terug op Thyestes, die Atreus' vrouw verleidde. Om hem dat betaald te zetten doodde Atreus twee van Thyestes' kinderen en zette hen aan hem als maaltijd voor. Op zijn beurt werd Atreus gedood door Aigisthos, Thyestes' zoon. Atreus liet twee zoons na: Agamemnon en Menelaos. Menelaos trouwde met Helena en werd koning van Sparta; Agamemnon huwde Helena's zus Klytaimnestra en volgde Atreus op als koning van Argos. Geschaakt door Paris nam Helena al snel haar intrek in het huis van Priamos in Troje. Agamemnon zette een wraakexpeditie op touw en liet in Troje geen steen op de andere. Voor het zover kon komen moest echter eerst de woede van jachtgodin Artemis worden gestild. Uit wraak voor wangedrag van Agamemnon bij Aulis, waar de Griekse vloot zich had verzameld voor vertrek naar Troje, verhinderde Artemis door voortdurende stormwinden dat de Grieken uit konden varen. Ter vergelding eiste zij dat Agamemnon haar zijn dochter Iphigeneia zou offeren. Dat deed Agamemnon.

Omdat de Grieken bij de inname van Troje hun woede niet konden beheersen en zich te buiten waren gegaan aan allerlei wandaden, werden zij elk afzonderlijk door de goden gestraft met moeizame terugtochten (*nostoi*) naar Griekenland. Alleen Agamemnons thuisreis verliep voorspoedig, maar dat laat zich gemakkelijk verklaren doordat hij onmiddellijk na zijn terugkeer in bad werd vermoord door zijn vrouw Klytaimnestra, die hem het offeren van Iphigeneia betaald zette. Daarnaast nam Klytaimnestra het haar man kwalijk dat hij de Trojaanse zieneres Cassandra vanuit Troje had meegevoerd als minnares. Bij haar wraakoefening werd Klytaimnestra geassisteerd door Aigisthos, met wie zij inmiddels het bed deelde. Na de moord op Agamemnon werd de op dat moment nog jonge Orestes, Agamemnons zoon, door zijn zus Elektra het huis uit gesmokkeld. Enkele jaren later

keerde hij terug naar zijn geboortestad. Op bevel van Apollo, die hij in Delphi had geconsulteerd, doodde Orestes daar (geholpen door Elektra) zijn moeder Klytaimnestra en haar vrijer Aigisthos. Met het bloed nog vers aan zijn handen meldde Orestes zich na deze slachtpartij bij Apollo in zijn heiligdom in Delphi, daarbij gevolgd door de 'Wraakgodinnen' (Erinyen), die namens de schim van Klytaimnestra genoegdoening kwamen opeisen.

Deze hele reeks van wederzijdse wraaknemingen komt in de *Oresteia* aan de orde. De eigenlijke handeling van de trilogie begint pas bij de terugkeer van Agamemnon, maar de rest wordt uitgebreid verteld in de vele (vaak lyrische) passages waarin het koor of een personage terugblijkt op het verleden of, zoals in het geval van de alwetende Cassandra, angstig vooruitblijkt naar de toekomst. De noties van onrecht en ontmenselijking spelen daarbij steeds een prominente rol.

### 2.3 De wraak van Klytaimnestra

Zo vervalt bijvoorbeeld Klytaimnestra herhaaldelijk tot monstrueuze woede wanneer zij vertelt over de pijn die zij bij de geboorte van Iphigeneia heeft moeten ondergaan. In *Agamemnon* noemt zij Iphigeneia bijvoorbeeld 'kind van al mijn barens pijn' (1417-1418; *philtatēn emoi ödina*).<sup>22</sup> Agamemnon heeft Iphigeneia slechts *verwekt* en niet, zoals Klytaimnestra, *gebaard*; van barenspijnen heeft hij dus geen weet. De zeggenschap over Iphigeneia komt volgens Klytaimnestra daarom vooral aan háár toe.<sup>23</sup> Volgens Klytaimnestra is Iphigeneia immers in de eerste plaats háár kind en niet dat van Agamemnon.<sup>24</sup> Nadat Agamemnon Iphigeneia onder het valse voorwendsel van een aanstaand huwelijk met Achilles naar Aulis heeft gelokt en aan Artemis heeft geofferd, voelt Klytaimnestra zich dan ook niet minder dan onteigend. Haar moederlijke woede om de roof van wat, in haar ogen, van háár is, schreeuwt om vergelding.<sup>25</sup>

Bedrog wordt in de *Oresteia* steeds betaald met bedrog.<sup>26</sup> In antwoord op de list van Agamemnon waarmee hij Iphigeneia naar Aulis lokte, is Klytaimnestra daarom dubbelhartig wanneer zij Agamemnon bij zijn terugkeer in Argos met open armen ontvangt. Wanneer hij per wagen arriveert bij het paleis dringt Kly-

22 In Sophokles' *Elektra*, waarin de moord en doodslag in het huis van Agamemnon eveneens centraal staat, is Klytaimnestra nog specifiek (531-533): 'Als enige van de Grieken heeft Agamemnon het gewaagd een bloedverwant / te offeren aan de goden. En dat terwijl hij, die haar heeft verwekt, niet evenveel / pijn leed als ik, die haar verwekte.'

23 Zie Danique van Vliet & Maria Wester, 'Swammerdam, De Graaf en Van Leeuwenhoek over de Voortplanting,' *Geschiedenis der Geneeskunde* 7 (2009): 139 (met verdere verwijzingen).

24 Aan het slot van *Agamemnon* rechtvaardigt Klytaimnestra de moord op haar man o.a. als volgt (Ag. 1523-26): 'Ja, ik zeg dat Agamemnon stierf zoals hij verdiend heeft. Soms niet? / Bracht hij niet een listig noodlot naar ons huis? / Heeft hij niet mijn kind geslacht, aan hem ontsproten? / Mijn verdriet, mijn Iphigeneia?' Betekenisvol is hier vooral het krachtige anaforische gebruik van het bezittelijk voornaamwoord 'mijn' (*emon*) in regel 1526.

25 Vgl. o.a. *Agamemnon* 45-54 (over de verwijzing naar Klytaimnestra's woede middels het indringende beeld van krijsende gieren, wier nesten zijn leeggeroofd), waarover o.a. John J. Peradotto, 'The Omen of the Eagles and the Ethos of Agamemnon,' *Phoenix* 23 (1969): 237-63.

26 Het oog-om-oog, tand-om-tand-principe komt o.a. duidelijk naar voren in *Offerplengsters* 306-313; zie ook hierboven, §2.2.

taimnestra erop aan dat hij zijn huis betreedt over een tapijt van bloedrode kleden. Uit angst zich schuldig te maken aan hoogmoed (*hybris*) weigert Agamemnon aanvankelijk, maar na herhaald aandringen van Klytaimnestra gehoorzaamt hij ten slotte toch, hoewel hij zich bewust is van het grensoverschrijdende karakter van zijn intocht:

Als ik op deze kleden loop, hoop ik dat mij  
niet van omhoog het nijdig oog der goden treft.  
Schaamte vervult mij mijn huis te verwoesten  
mijn rijkdom vertrappend door kostbaar weefsel  
te betreden met mijn voeten.  
*Agamemnon*, 945-949

Zoals Aristoteles opmerkt in zijn *Poëtica* is het niet gebruikelijk dat bij tragedies bloed vergoten wordt op het toneel zelf.<sup>27</sup> Maar in deze scène, die vaak de 'tapijt-scène' wordt genoemd,<sup>28</sup> komt Aischylos aardig dichtbij. De list van Klytaimnestra dwingt Agamemnon ertoe het offer van Iphigeneia in overdrachtelijke zin te herhalen. Door het bloedrode tapijt te betreden kiest Agamemnon ervoor zijn eigen huis te verwoesten (*dōmatophthorein*, 947). Op die manier komt Agamemnons huisverwoestende *hybris* duidelijk vast te staan. Het is van bijzonder belang in te zien dat het volk van Argos, verpersoonlijkt door het op het toneel aanwezige koor, er uitdrukkelijk getuige van is. Agamemnons misdaad wordt zo in de publieke ruimte van de *polis* erkend,<sup>29</sup> het misdadig karakter van zijn handelen blijft voor het oog van de burgers niet verborgen.<sup>30</sup>

Deze herijking van de publieke ruimte, die Klytaimnestra slim afdwingt door Agamemnon het rode kleed te laten vertrappen, is voor Klytaimnestra duidelijk belangrijk. Maar daarmee is haar wraakzucht nog niet gestild. Eenmaal in het paleis duurt het niet lang voordat Agamemnon door Klytaimnestra's bijlslag wordt gedood. Op die manier wordt Klytaimnestra van slachtoffer tot dader en is haar re-integratie in de gemeenschap definitief mislukt. Reeds haar onrechtmatige bewind over Argos plaatste haar buiten de morele orde; na de moord op Agamemnon, weerloos in zijn eigen bad, is voor haar geen plaats meer binnen het verband van haar familie of haar stad. Niet voor niets karakteriseert het koor Klytaimnestra aan het slot van *Agamemnon* als 'stedeloos' (*apopolis*, 1410): hoewel zij heerst vanuit Agamemnons paleis valt zij desalniettemin te beschouwen als bal-

27 Volgens, althans, de gebruikelijke interpretatie van Aristoteles, *Poëtica*, 1454b29. Zie verder Niek van der Ben & Jan Maarten Bremer, *Aristoteles. Poëtica* (Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1999), 56.

28 Het gaat hier nadrukkelijk om een siertapijt dat niet bedoeld is om met de voeten te worden betreden. Zie o.a. P. Groeneboom, *Aeschylus' Agamemnon* (Groningen: Wolters, 1944), 267-74.

29 Zie o.a. Desmond J. Conacher, *Aeschylus' Oresteia. A Literary Commentary* (Toronto: University of Toronto Press, 1987), 33-39.

30 Vgl. Heideggers analyse van waarheid (*alētheia*) als onverborgenheid. Nu Agamemnons misdadige gedrag zich in de publieke ruimte ontvouwt, kan het direct als 'waar' worden aangemerkt. Zie o.a. D. Lohmar, 'Truth,' in *Encyclopedia of Phenomenology*, red. Lester E. Embree e.a. (Dordrecht: Kluwer, 1997), 708-12.

ling. Nu zij niet langer deel uitmaakt van de publieke gemeenschap, existeert zij, naar Ricoeur, nog slechts als 'schets tot een mens' (*esquisse d'homme*). Hoewel zij heerst over Argos, is zij verstoten uit elk wezenlijk samenlevingsverband. Menselijk leven is voor haar daarmee niet ten volle mogelijk.

#### 2.4 De wraak van Orestes en Elektra

Maar Klytaimenstra raakt niet als enige ontmenselijkt. Een vergelijkbaar lot treft haar slachtoffers. Zoals gezegd: de woorden van de wachter, die de trilogie openen, wijzen er reeds op dat haar tirannieke regime leidt tot ernstig onrecht voor haar onderdanen. Wellicht het pijnlijkst is de situatie voor Orestes en Elektra. Na de dood van haar vader leidt Elektra als koningsdochter het eerloze leven van een slavin. Net als de wachter in *Agamemnon* vergelijkt Elektra in *Offerplengsters* (het tweede deel van de trilogie) haar situatie als 'honds' (*kunos dikēn*, 446), waarbij zij zichzelf bovendien omschrijft als eerloos (*atimos*, 445). Vaak wordt beweerd dat de term 'eerloosheid' (*atimia*) een strikt formeel-legale straf aanduidt waarbij aan iemand bepaalde burgerlijke en politieke rechten worden ontzegd.<sup>31</sup> Een dergelijke uitleg is echter volstrekt anachronistisch. Zoals Lina van 't Wout in haar recente proefschrift uitvoerig en overtuigend betoogt, kan het begrip *atimia* in de antieke context onmogelijk worden ontkoppeld van zijn sociale en morele betekenis; elke andere uitleg berust volgens haar op een fundamentele misconceptie van de aard van het klassiek-Atheense rechtssysteem.<sup>32</sup> Evenzo signaleert de Italiaanse oud-historica Elisabetta Poddighe dat juridische en morele exclusie onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. De grondwaarde van het begrip lijkt gelegen in verstoting: wie *atimos* is, wordt niet langer gezien als onderdeel van een sociale gemeenschap.<sup>33</sup>

Het lijkt daarom niet overdreven Elektra te beschouwen als een balling in eigen paleis. In die zin deelt zij haar lot met haar broer Orestes, die noodgedwongen het paleis heeft verlaten en elders, verstoken van zijn eigendom, is opgegroeid. In *Offerplengsters* komt duidelijk naar voren dat Elektra het door haarzelf en haar broer ondergane onrecht als volstrekt dehumaniserend beschouwt. Zijzelf en Orestes zijn volgens haar zelfs letterlijk 'tot ding gemaakt' (*pepragmenoi*, 132). Gedegradeerd van eerzaam mens tot verhandelbare zaak: zo voelt Elektra zich dus. Nu zij haar gerechte plaats in de familie niet meer inneemt en haar broer

31 Om welke rechten het daarbij precies zou gaan is omstrede, maar in ieder geval omvat *atimia* het verlies van actief en passief stemrecht; daarnaast verliest een persoon die *atimos* is verklaard zijn klagerecht voor de volksrechtbank (*heliaia*). Zie verder o.a. Mogens H. Hansen, 'Apagoge', 'endeixis' and 'ephegesis' against 'kakourgoi', 'atimoi' and 'pheugontes' (Odense: Odense University Press, 1976), 75.

32 Lina van 't Wout, *Harbouring Discontent. The pragmatics of atimia-terminology in the legal sphere of classical Athens* (diss. Utrecht, 2013), *passim*; zie ook Lina van 't Wout, 'Neglected evidence for the nature of *atimia*: Agora P 17615 and DTA 107,' *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 176 (2011): 126-28.

33 Elisabetta Poddighe, 'L'*atimia* nel diagramma di Cirene,' *Aevum* 75 (2001): 38: 'Il termine *ἀτιμία* definisce la condizione morale e anche giuridica, dell' individuo che, per ragioni diverse, abbia cessato di fare parte di una comunità.'



Orestes uit de stad wordt geweerd, beschouwt zij hun beider leven als volstrekt zinloos.

Op zoek naar rechtsherstel meldt Orestes zich in *Offerplengsters* als vreemdeling aan de poort van zijn eigen paleis. Bij wijze van list vertelt hij Klytaimnestra dat hij Orestes' dood komt melden. Voor angst voor wraak is aan de kant van Klytaimnestra daarom geen reden meer. Toch reageert Klytaimnestra minder verheugd op het nieuws dan Orestes wellicht had verwacht; als gevolg van het bericht is zij zelfs (althans ogenschijnlijk) hevig ontzet.<sup>34</sup> Van (al dan niet geveinsde) moedergevoelens getuigt bovendien de emotionele passage waarin Klytaimnestra haar zoon op het laatste moment van moord probeert af te houden:

'Je bent mijn zoon. Bedenk je. Voel je geen ontzag  
voor deze borst, waaraan je vaak halfslapend met  
je zachte lippen melk dronk, toen je nog moest groeien?'  
*Offerplengsters*, 896-898

Deze passage veroorzaakt aan de kant van Orestes een moment van aarzeling. In twijfel richt hij zich in de aansluitende versregel tot zijn vriend en helper Pylades, die gedurende het hele stuk zwijgend op het toneel heeft gestaan ('Pylades, wat moet ik doen? Moet ik wagen mijn moeder te doden?').<sup>35</sup> In de enige versregels die in het gehele stuk voor hem zijn gereserveerd herinnert Pylades Orestes eraan dat de moedermoord een gebod van Apollo betreft.<sup>36</sup> Pylades' aanmaning neemt Orestes' twijfel meteen weg; zonder aarzeling sleurt hij zijn moeder het paleis in en doodt haar.

Apollo's gebod maakt Orestes' moedermoord nog niet zonder meer moreel aanvaardbaar. Klytaimnestra's al dan niet oprechte, in het openbaar betoonde moederliefde voor Orestes draagt aan het problematische karakter ervan wezenlijk bij. Aan de sociale verstoting (*atimia*) van Orestes en Elektra is daarom slechts schijnbaar een einde gekomen. Orestes en Elektra hebben opgeëist wat hun toekomt, maar veranderen daarmee van dolende slachtoffers tot monstrueuze daders. Van herkrijging van hun menselijkheid is geen sprake; van herstel van een harmonieuze orde evenmin. Vooral Orestes, die de bijl hanteerde, krijgt het zwaar te verduren. Aan het slot van *Offerplengsters* wordt hij door de Wraakgodinnen (Erinyen) uit zijn zojuist herwonnen huis gejaagd. Opnieuw is hij dus balling. En aldus is hij opnieuw veroordeeld tot een doelloos leven buiten de sociale gemeen-

34 Zie o.a. *Offerplengsters* 691-94: 'Wee mij! (...) / De vloek van dit paleis (...) / rooft met feilloos pijlschot wat mij lief is weg. / Nu ook Orestes! / Ach, ik ongelukkige.' Garvie (*Aeschylus' Choephoroi*, 233) stelt, mijns inziens terecht: '[T]here is not a word in the reaction that need be taken as anything other than the sincere and natural reaction of a mother who has lost her son.' Voor een andere visie, zie o.a. Kitto, *Greek Tragedy*, 62.

35 De aarzeling aan de kant van Orestes wordt benadrukt doordat hij hier voor de eerste keer in het stuk Klytaimnestra zijn moeder (*mêtêr*) noemt. Zie verder Garvie, *Aeschylus' Choephoroi*, 293.

36 *Offerplengsters*, 900-902: 'Hoe zou het anders verder moeten met Apollo's woord, / zijn Delphische gebod, zijn plechtige beloften? / Maak iedereen tot vijand, maar de goden niet.'

schap. Het koningschap, waartoe hij als zoon van Agamemnon gerechtigd is, moet hij noodgedwongen laten waarnemen door Agamemnons broer Menelaos.

Juist door wraak te nemen slaagt Orestes er op die manier niet in te verkrijgen wat van hem is. Dit keer is het onrecht hem niet aangedaan door Klytaimnestra, maar door hemzelf: de brute moord op zijn moeder, die hem voor de ogen van het volk nog om genade smeekte, plaatst hem buiten het morele verband van de *polis*. Herstel van een rechtmatige orde is daarmee voorlopig onmogelijk. De roep om wraak richt zich nu op Orestes zelf. Als 'zwerfer' (*alētēs*, 1041), aan zijn eigen land vervreemd geraakt (*tēsde gēs apoxenos*, 1041), is hij, nu hij geen politiek wezen meer kan zijn, gedoemd tot het leven van een dode (*dzōn kai tethnēkōs*, 1042).

### 2.5 Rechtspraak en rechtsherstel

Pas in *Wraakgodinnen*, dat het laatste deel vormt van de trilogie, komt aan onrecht en ontmenselijking een einde. Achtervolgd door de Wraakgodinnen zoekt Orestes bescherming van Apollo in zijn heiligdom in Delphi. Aldaar neemt Apollo hem gastvrij op. Maar Orestes' stedeloze positie is nog niet beëindigd. Voorlopig, zo drukt de god hem op het hart, zit er niets anders op dan het zwerversleed (*alōmenos*, 98) te accepteren. Pas in Athene zal Orestes naar Apollo's voorspelling verlossing vinden. Naast Orestes is ook Klytaimnestra nog altijd zwerfende. Zelfs onder de doden blijft zij, nu als schim, uit elke daadwerkelijke sociale gemeenschap verstoten.<sup>37</sup> Woedend om wat haar is aangedaan zet de schim van Klytaimnestra de Wraakgodinnen daarom aan tot vergelding.

Belust op wraak als zij van nature zijn, geven de Wraakgodinnen aan de oproep van Klytaimnestra graag gehoor. Uiteindelijk arriveren zij in Athene, waar Orestes, aan wie de Wraakgodinnen geen moment rust gunnen, zich naar Apollo's opdracht wendt tot Athenes oude cultusbeeld. In antwoord op zijn smeekbede arriveert Athene daarop zelf. Wanneer Athene de Wraakgodinnen aanbiedt de zaak tot een einde (*telos*, 434) te brengen door recht te spreken, kunnen de Wraakgodinnen niet weigeren. Athene is immers de dochter van Zeus en beschikt over oneindige wijsheid. Ook Orestes legt zich neer bij Athenes rechterschap. Vervolgens gaat Athene over tot de mythische stichting van de Areopagos, waarin de oorspronkelijke toeschouwers van de tragedie het uit oude, geheel uit aristocraten bestaande hoge rechtscollege zullen hebben herkend dat in hun eigen tijd waar-

37 Zie o.a. *Wraakgodinnen*, 96-99: 'Tussen de andere schimmen in het dodenrijk / laat mij de vloek, dat ik vermoord heb, niet met rust. / Ik zwerf in schande. Bij de doden word ik nog / het meest veroordeeld.'

schijnlijk nog dienst deed als rechtbank voor de behandeling van moordzaken.<sup>38</sup> Zelf zit Athene de zaak voor. Op deze manier is de formele structuur ontstaan die voor gerechtelijke beëindiging van een conflict benodigd is; Ricoeur spreekt in een soortgelijk verband van een onmisbaar 'cadre institutionnel'.<sup>39</sup> Gedurende de zitting past Athene nadrukkelijk het principe van hoor en wederhoor toe. Ook aan procesvertegenwoordiging is gedacht; de Wraakgodinnen spreken namens Klytaimnestra en Apollo vertegenwoordigt Orestes.

Merkwaardig genoeg is de discussie over de vraag of Orestes zijn moeder terecht heeft gedood vooral biologisch van aard; vermoedelijk is dit de weerslag van een sofistich debat dat ten tijde van de oorspronkelijke opvoering van de *Oresteia* in Athene werd gevoerd over de voortplanting. Volgens de Wraakgodinnen is Orestes vooral de zoon van zijn moeder en pas in tweede instantie een nakomeling van zijn vader; zijn loyaliteit met Agamemnon, die zijn moeder uiteindelijk fataal werd, zou daarom misplaatst zijn geweest. Wanneer Orestes, die het grootste deel van zijn jeugd in ballingschap heeft doorgebracht, te kennen geeft dat Klytaimnestra wat hém betreft zijn moeder niet is, beroepen de Wraakgodinnen zich op wat in Aristotelische termen als *causa materialis* zou worden beschouwd: de grondstof voor het embryo wordt aangeleverd door de vrouw. Daarom, zo stellen zij, behoren kinderen vooral de moeder toe.<sup>40</sup> Hiertegenover wijst Apollo op wat in Aristotelische zin als *causa efficiens* geldt. Het beginsel dat stof tot leven kan wekken, is in Apollo's visie aanwezig in het zaad van de man. In de woorden van Apollo: de vader zaait (*sporon*, 659), de moeder voedt (*trophos*, 659). In de voortplanting wordt de vader opgevat als de actieve partij, terwijl de vrouw passief blijft. Alleen de vader kan daarom met recht worden aangeduid als 'verwekker' (*tokeus*, 658).<sup>41</sup>

38 De geschiedenis van de echte Areopagos is in nevelen gehuld. Door sommigen wordt de oprichting ervan geassocieerd met de legendarische wetgever Draco, maar anderen voeren het bestaan ervan terug tot de bronstijd (dat wil zeggen: tot vóór 1200 v.C.), toen Athene nog geregeerd werd door koningen. Ook over de precieze functies van de Areopagos bestaat grote onzekerheid. In ieder geval was het in de vijfde eeuw voor Christus nog een rechtbank voor moordzaken; in bepaalde gevallen had de Areopagos mogelijk de bevoegdheid recht in hoger beroep te spreken. In 462, enkele jaren vóór de oorspronkelijke opvoering van de *Oresteia* in 458, werden op instigatie van de politicus Ephialtes bepaalde democratiserende hervormingen doorgevoerd die enigszins afbreuk deden aan de Areopagos als eeuwenoud bolwerk van Atheense aristocratie. Hoe (en of) in de *Oresteia* precies naar deze hervormingen wordt verwezen is een zaak van telkens terugkerend (en verhit) debat; in dit stuk ga ik er niet op in. Zie verder o.a. Alan H. Sommerstein, *Aeschylus. Eumenides* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 13-18, met verdere verwijzingen.

39 Ricoeur, *Le Juste*, 186.

40 Het is opvallend dat de Wraakgodinnen hier een argument herhalen dat al eerder door Klytaimnestra is gebruikt. Zoals hierboven reeds uiteengezet, wees Klytaimnestra er bijvoorbeeld in *Offerplengsters* op dat Orestes uit háár melk was grootgegroeid. En zoals we ook al eerder zagen, kan dit stoffelijke argument nog worden aangevuld door een emotionele overweging; zo wees Klytaimnestra er in *Agamemnon* op dat alleen vrouwen de pijn van het baren doorstaan.

41 Een goede en invloedrijke studie over antieke opvattingen van biologische verschillen tussen mannen en vrouwen en hun respectievelijke bijdragen aan de voortplanting is Lesley A. Dean-Jones, *Women's Bodies in Classical Greek Science* (Oxford: Clarendon Press, 1994); zie voor haar behandeling van *Eumeniden* bijvoorbeeld de eerste alinea's van haar conclusie op pp. 225-27.

Door veel moderne (vaak feministisch geïnspireerde) commentatoren is op deze discussie met veel onbehagen gereageerd.<sup>42</sup> En natuurlijk: het sofistieke debat over voortplanting in Aischylos' *Eumeniden* kan worden gezien als de weerslag van een strikt patriarchale cultuur. Zoals reeds naar voren komt in de woorden van de wachter waarmee *Agamemnon* begint (zie hierboven, § 2.1) is de rechtmatige heerschappij in de *polis* naar algemeen gedeelde Griekse visie strikt in mannelijke handen. Vrouwen met politieke ambities vormen voor deze patriarchale orde een ernstige bedreiging. Ook in bredere zin wordt vrouwelijke hartstocht en elk daaruit voortspruitend initiatief als groot gevaar beschouwd.<sup>43</sup> Uiteindelijk is het dan ook niet verbazingwekkend dat Athene, die als godin van de wijsheid alle hartstocht schuwt en zelf moederloos geboren werd uit het hoofd van haar vader Zeus, het sofistieke debat beslecht in het voordeel van de man. Wanneer de stemmen staken, is haar stem in het voordeel van Orestes beslissend. Sommigen zien hierin slechts een treurig voorbeeld van vrouwenonderdrukking.<sup>44</sup> In mijn ogen gaat het echter te ver deze woorden van Athene en de biologische argumenten van Apollo slechts als een vorm van archaisch discriminatoir primitivisme te zien.

In plaats daarvan denk ik dat de voorkeur voor een mannelijke heersershand een diep verlangen representeert naar herstel van een als natuurlijk beschouwde orde (*kosmos*; zie hierboven, § 2.1), die is ontaard in *chaos* nu vrouwen worden gedreven door harstocht en zich het initiatief van mannen aanmeten. Het (vermeend) tegennatuurlijke optreden van Klytaimnestra, die beschikt over een 'hart dat mannelijke aspiraties koestert' (*androboulon elpidzon kear*; zie hierboven, §2.1) verstoort de orde in haar huis (*oikos*) en in de stad (*polis*) in haar geheel; op die manier brengt zij beide in ernstig gevaar. Uiteindelijk wijkt dit gevaar pas wanneer Athene de vrouwelijke hartstocht, in het laatste deel van de trilogie belichaamd in de wraakzucht van de Erinyen, beteugelt en ten goede keert.<sup>45</sup> Deels doet Athene dat door Orestes vrij te spreken. Orestes' zwerfende bestaan komt daarmee ten einde. Nu hij op die manier in zijn familie en zijn stad is gere-integreerd, kan hij eindelijk volwaardig mens zijn. In beide kringen herstelt hij een patriarchale orde door rechtmatig heerser te zijn.

Daarmee is de zucht om vergelding van de Wraakgodinnen weliswaar beteugeld, maar van ten goede keren is nog geen sprake. Integendeel; de Wraakgodinnen zijn woedend om wat hun is aangedaan. Nu hun roep om wraak door Athene is miskend, concluderen de Wraakgodinnen dat hun positie vergaand is gemarginaliseerd. Vanaf nu gelden zij, naar eigen zeggen, als 'eerloos' (*atimos*, 780), waarbij opnieuw (zie hierboven, §2.4) wordt bedoeld op volstreekte exclusie. Om de zaak

42 Zie, bijvoorbeeld, voor een verzameling artikelen rondom dergelijk onbehagen Harold Bloom (red.), *The Oresteia. Modern Critical Interpretations* (New York: Chelsea, 1988). Zie verder o.a. Zeitlin, 'The Dynamics of Misogyny', en Goldhill, *Aeschylus' Oresteia*, met een kort overzicht van feministische interpretaties op pp. 97-99.

43 Zie o.a. *Offerplengsters*, 599-601: 'Hartstocht die vrouwen beheerst / verbreekt bij mens en dier / de band waarin men samenleeft.'

44 Zie o.a. Zeitlin, 'The Dynamics of Misogyny,' 160.

45 Vgl. o.a. Helene P. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 201-34.

ten goede te keren, is dus meer nodig. Na Athenes oordeel is het stuk dan ook nog lang niet afgelopen. Eerst moet de woede van de Wraakgodinnen nog in goede banen worden geleid. Hiervoor heeft Athene al haar overtuigingskracht nodig. Uiteindelijk overtuigt zij de Wraakgodinnen ervan dat zij niet 'eerloos' (*atimos*, 824) zijn, maar juist 'plechtig geëerd' (*semnotimos*, 830), op de strikte voorwaarde dat zij zich naar de uitspraak van de door Athene ingestelde rechtbank schikken. Uiteindelijk doen de Wraakgodinnen dat ook. Hun woonplaats zal de Areopagos zijn: een steile rotsheuvel tegenover Athenes heiligdom op de Akropolis. Na de erkenning van het gerechtelijk vonnis zullen de Wraakgodinnen de Attische bodem niet meer met venijn vergiften. In plaats daarvan dragen zij voortaan bij aan voorspoed en welvaart. Dankzij hun genade, zo verzekeren zij, zal 'de wind geen bomen schaden, wordt dit grondgebied ook niet door knoppenvretend vuurgeweld verwoest en tast ziekte niet de oogsten aan' (937-942). Voortaan staan zij daarom niet meer te boek als 'Wraakgodinnen' (Erinyen), maar als 'Welgezinden' (Eumeniden).

De gedachte hierachter lijkt te zijn dat vrees voor het recht voor een samenleving onmisbaar is. Een gerecht dat zijn rechtssubjecten geen angst inboezemt, heeft immers nauwelijks recht van bestaan. Athene verwoordt dit in *Wraakgodinnen* het best wanneer zij zich na de oprichting van haar rechtbank tot de Atheners richt. De Areopagos, zo stelt Athene, dient een plek te zijn die 'vrees en vreesverwant ontzag inboezemt' (690-691). In beginsel zetelt de rede er, maar in geval van nood kunnen de Eumeniden worden ingeroepen. De woorden van Athene zijn op die manier duidelijk: wraak en vergelding voeren in goede rechtspraak niet de boventoon, maar zijn nooit geheel vreemd aan het recht. Daarom is het van het grootste belang de dreiging die van de Wraakgodinnen uitgaat naast het zuivere verstand, dat door Athene wordt belichaamd, in de rechtspraak in te bedden. Het is verkeerd de vrees die zij aanjagen de stad uit te bannen (*exō poleōs balein*, 699-700), omdat hun bijdrage aan rechtshandhaving onontbeerlijk is.

### 2.6 *Scheiding en vereniging*

Op deze manier laat Aischylos' *Oresteia* ons zien, hoe rechtspraak kan bijdragen tot een bestendige vorm van rechtsherstel, waarbij zowel slachtoffers als daders (vaak verenigd in dezelfde personen) hun gerechte positie binnen hun familie en hun stad kunnen herkrijgen en zo weer volwaardig mens kunnen zijn. Aan hun zwerfende bestaan wordt een einde gemaakt door hen te re-integreren in dezelfde natuurlijke orde. Op die manier onderscheidt de rechtspraak niet alleen verschillende partijen, maar vervult zij op een hoger niveau een belangrijke integratieve functie. Dit kan verhelderd worden aan de hand van de ideeën van Paul Ricoeur, die onderscheid maakt tussen de bijdrage van de rechtspraak aan een 'finalité courte' en een 'finalité longue'.

Op de voorgrond staat bij rechtspraak volgens Ricoeur de 'finalité courte': op korte termijn kan de rechtspraak behulpzaam zijn bij het beëindigen van conflicten door de partijen rigoureuus van elkaar te scheiden. Maar op een dieper niveau biedt de rechtspraak naar Ricoeurs opvatting aan haar rechtssubjecten een

Lukas van den Berge

‘finalité longue’, die de verschijningsvorm heeft van een bestendige ‘paix sociale’.<sup>46</sup> Door zich te houden aan de regels van de rechtspraak is het voor de partijen mogelijk in conflict te treden met anderen zonder zich te onttrekken aan de geciviliseerde gemeenschap. De rechter fungeert hierbij in eerste instantie als *scheidsrechter*, die voorkomt dat de partijen elkaar ook letterlijk in de haren vliegen. Maar op een dieper niveau brengt de rechter de partijen ook samen: door het gerecht en zijn uitspraak te erkennen blijft zowel de verliezende als de winnende partij immers deel uitmaken van hetzelfde geciviliseerde gemeenschapsverband.

Met verzoening (‘réconciliation’) heeft dit alles volgens Ricoeur overigens niets van doen; met vergeving (‘pardon’) zelfs nog minder. In plaats daarvan pleit Ricoeur slechts voor de erkenning (‘réconnaissance’) van elkaars rechtspositie.<sup>47</sup> Voor de handhaving van een bestendige ‘paix sociale’ is volgens hem onontbeerlijk dat men erkent dat de andere partij óók door het recht wordt beschermd. Pas dán kunnen beide partijen zich verenigen in dezelfde publieke gemeenschap, waarbinnen hun menselijke mogelijkheden tot volle ontplooiing kunnen komen. In Aischylos’ *Oresteia* gaat het net zo: pas wanneer men zich onderwerpt aan rechtspraak, waarbij men de als natuurlijk geldende positie van zichzelf of anderen niet langer ontkent, kan aan eer- en stedeloosheid een einde worden gemaakt en kan een begin worden gemaakt met de opbouw van een nieuwe gemeenschap. Van verzoening of vergeving is echter geen sprake. Integendeel: de blinde woede van de Wraakgodinnen om wat hun is aangedaan, wordt geïncorporeerd in een nieuwe (patriarchale) orde en vervult daarin een belangrijke ontzagwekkende functie.

### 3 Molora

#### 3.1 Inleiding

In *Molora* is de *Oresteia* bewerkt tot een stuk waarin de recente Zuid-Afrikaanse geschiedenis aan de orde wordt gesteld. Onlangs vormde het stuk een van de onderwerpen van het boeiende proefschrift van Astrid van Weyenberg, waarin zij onderzocht hoe thema’s uit de Griekse tragedie literair werden gerecipieerd in postkoloniaal Afrika.<sup>48</sup> Daarbij stelt Van Weyenberg dat de Wraakgodinnen er in *Molora* wel erg bekaaid van afkomen.<sup>49</sup> In het licht van het Griekse origineel en het denken van Ricoeur kan aan die stelling, denk ik, veel worden afgedaan; ik leg hieronder uit waarom.

46 Ricoeur, *Le Juste*, 185.

47 Ricoeur, *Le Juste*, 190.

48 Astrid van Weyenberg, *The Politics of Adaptation. Contemporary African Drama and Greek Tragedy* (diss. Amsterdam UvA, 2011), 117 e.v.; binnenkort verschijnt van Van Weyenbergs proefschrift een handelseditie bij Rodopi Press (Amsterdam/New York).

49 Van Weyenberg, *Politics of Adaptation*, 152.

### 3.2 *Waarheids- en Verzoeningscommissie*

Het decor van *Molora* wordt gevormd door een verhoorruimte van de Waarheids- en Verzoeningscommissie (Truth and Reconciliation Commission; hierna: TRC). In enkele regieaanwijzingen die aan het stuk voorafgaan, dicteert Farber dat het stuk nooit mag worden opgevoerd op een traditioneel schouwtoneel, waarbij het contact van het publiek met wat zich op het toneel afspeelt te afstandelijk zou zijn en zou uitnodigen tot vrijblijvend voyeurisme in plaats van actieve betrokkenheid. Daarom schrijft Farber een toneelopstelling voor die de gebruikelijke werkelijkheid bij verhoren van de TRC zo dicht mogelijk benadert.<sup>50</sup> De bedoeling van deze gang van zaken lijkt duidelijk. Behalve de acteurs heeft ook het publiek een rol: de toeschouwers vertegenwoordigen de gemeenschap, die bij de verhoren in groten getale aanwezig was.<sup>51</sup>

Het belang van de aanwezigheid van een gemeenschap blijkt ook uit Farbers voorwoord bij het stuk. Als verklaring voor de titel ervan schrijft ze:

‘Our story begins with a handful of cremated remains that Orestes brings to his mother’s door. From the ruins of Hiroshima, Baghdad, Palestine, Northern Ireland, Rwanda, Bosnia, the concentration camps of Europe and modern-day Manhattan to the remains around the fire when the storytelling is done. *Molora* (the Sesotho word for “ash”) is the truth we must all return to, regardless of what faith, race or clan we hail from.’<sup>52</sup>

Ten eerste benadrukt Farber op deze manier dat de *Oresteia* universele waarde heeft. In haar ogen kan de trilogie immers relevant zijn voor een beter begrip van de meest uiteenlopende moderne oorlogssituaties. Sterker nog: Farbers herinnering aan onze gezamenlijke stoffelijke bestemming suggereert dat zij de *Oresteia* relevant acht voor doorgronding van de *condition humaine* in het algemeen. Maar ten tweede benadrukt Farbers beeld van nog nasmeulende as van een gezamenlijk vuur dat de *Oresteia*, behalve een drama over wraak en vergelding, óók een stuk is waarin daders en slachtoffers in het openbaar hun verhalen vertellen.<sup>53</sup> Evenals in Aischylos' drama is publieke vaststelling van ‘de waarheid’ in Farbers *Molora* een zeer belangrijk thema. Daarbij lijkt ‘waarheid’, naar antiek-Grieks voorbeeld, vooral te worden opgevat als publieke ‘onverborgenheid’ (*alētheia*);<sup>54</sup> de openbare getuigenissen van slachtoffers en daders spelen daarbij een belangrijke rol.

50 Yael Farber, *Molora* (Londen: Oberon, 2008), 19.

51 Vgl. Astrid van Weyenberg, ‘Rewrite this Ancient End. Staging Transition in Post-Apartheid South Africa,’ *New Voices in Classical Reception Studies* 3 (2008): 34; zie voor een interessante analyse van het sterk theatrale karakter van de verhoren van de TRC verder o.a. Catherine M. Cole, ‘Performance, Transitional Justice, and the Law: South Africa’s Truth and Reconciliation Commission,’ *Theatre Journal* 59 (2007): 167-87.

52 Farber, *Molora*, 8.

53 Zie ook Van Weyenberg, ‘Rewrite this Ancient End,’ 32.

54 Zie o.a. Lohmar, ‘Truth,’ 708-12; vgl. ook hierboven, § 2.3, over de beroemde ‘tapijtsène’ in *Agamemnon*, 945-49.

### 3.3 *Daders en slachtoffers*

#### 3.3.1 *Elektra*

Uit deze getuigenissen komt in *Molora* naar voren dat Klytaimnestra, het enige blanke personage, ooit in afwezigheid van haar man Agamemnon de macht greep en vervolgens met harde hand heerste over een huis dat haar niet toekwam. Inmiddels heeft het tij zich gekeerd en legt zij, aan het begin van het stuk, over haar daden een korte publiekelijke verklaring af voor de TRC, waarin zij onder andere uiteenzet hoe zij Agamemnon doodde bij diens terugkeer. Na Klytaimnestra is het Elektra's beurt om in het openbaar te getuigen. Dat doet zij deels in het Engels en deels in (het inheemse) Xhosa, zodat haar verhaal, waarin zij getuigt van haar leed, voor iedereen te volgen is.

Zowel de openbare bekentenis van Klytaimnestra als de woorden van Elektra verwijzen op die manier naar een belangrijk aspect van de ideologie van de TRC. Zo sprak de commissie in haar eindrapport de hoop uit dat 'public official acknowledgement' van 'untold suffering' voor het nieuwe Zuid-Afrika een bron van nationale cohesie zou kunnen zijn; daarvoor was natuurlijk wel vereist dat daders en slachtoffers, uit welke bevolkingsgroep ook, elkaar in de publieke ruimte zouden ontmoeten.<sup>55</sup> Volgens de antropoloog Feldman beoogde de TRC op deze manier te breken met een publieke cultuur waarin van gedeelde kennis over het onrecht dat veel Zuid-Afrikanen was aangedaan geen sprake was.<sup>56</sup> In plaats daarvan was het de bedoeling in de nieuwe natie een collectief geheugen in het leven te roepen waarin het misdadige karakter van het apartheidsregime en het onrecht dat veel burgers hadden ondergaan een duidelijke plaats zou krijgen. Dit werd met name belangrijk geacht voor de slachtoffers, wier volwaardige deelname aan de nieuwe natie volgens de commissie alleen mogelijk zou zijn wanneer hun slachtofferschap in de publieke ruimte zou worden erkend.<sup>57</sup>

De instelling van de TRC na de val van het apartheidsregime was een politiek compromis; wie als dader aannemelijk kon maken dat zijn misdaden als politiek konden worden aangemerkt en zich binnen een jaar bij de commissie meldde, kon aanspraak maken op amnestie na een openbare getuigenis van zijn aandeel in de politieke misdaden die ten tijde van de apartheid werden begaan. Het is daarom de vraag in hoeverre de slachtoffers daarmee voldoende recht werd gedaan; vergelding in de vorm van straf voor de daders behoorde immers niet tot de procedure. In zekere mate werd dit gebrek echter weggenomen door het openbare karakter van de verhoren, waarin de slachtoffers een zekere controle over hun vroegere onderdrukkers konden herwinnen door hen voor het oog van de natie

55 TRC Report 2003, deel 1, hoofdstuk 5, §2.

56 Zie Allen Feldman, 'Memory Theaters, Virtual Witnessing and the Trauma Aesthetic,' *Biography* 27 (2004): 173; vgl. ook Van Weyenberg, *The Politics of Adaptation*, 121.

57 Zie o.a. TRC Report 2003, deel 1, hoofdstuk 5, §27: 'The Commission's quest for truth should be viewed as a contribution to a much longer-term goal and vision. Its purpose in attempting to uncover the past (...) had to do (...) with helping victims to become more visible and more valuable citizens through the public recognition and official acknowledgement of their experiences.'



van replek te dienen. In *Molora* komt dit aspect van de verhoren herhaaldelijk scherp naar voren. Zo benadrukt Elektra in een emotionele jammerklacht dat de publieke erkenning van het haar aangedane onrecht haar van haar angsten bevrijdt.<sup>58</sup> Vooral nog lijkt ze echter nog lang niet te berusten in Klytaimnestra's amnestie: net als in Aischylos' *Oresteia* verlangt zij naar reciproke wraakneming, waarbij bloed schreeuwt om bloed; volgens haar kan alleen op die manier recht worden gedaan aan het verleden.<sup>59</sup>

### 3.3.2 *Klytaimnestra*

Ook voor Klytaimnestra betekent de openbare hoorzitting een mogelijkheid tot rehabilitatie. Evenals in Aischylos' *Oresteia* is zij in *Molora* behalve dader ook zelf slachtoffer. In het stuk van Farber komt dit zelfs nog nadrukkelijker ter sprake dan in dat van Aischylos. Anders dan in de *Oresteia* komen we in *Molora* bijvoorbeeld te weten onder welke weinig romantische omstandigheden Klytaimnestra en Agamemnon elkaar hebben leren kennen. Voordat hij haar dochter Iphigeneia ombracht, doodde (de zwarte) Agamemnon in Farbers versie ook haar vader ('I met your father the day he opened up my first husband / and ripped out his guts'), waarna hij Klytaimnestra dwong met hem te trouwen.<sup>60</sup> Deze wrede gang van zaken sluit nauw aan bij de complexiteit die voor veel echte verhoren van de TRC kenmerkend was. Van eenvoudige binaire opposities was zelden sprake. Zo wordt ook in het eindrapport gesteld dat slachtoffer en dader vaak verenigd waren in dezelfde persoon.<sup>61</sup>

Een menselijk gezicht krijgt Klytaimnestra met name wanneer zij, opnieuw anders dan in Aischylos' *Oresteia*, de juistheid van haar misdaad enigszins in twijfel trekt. Aanvankelijk is Klytaimnestra in *Molora* over de moord op haar man nog ronduit triomfalistisch. Zo spreekt zij er kort na het begin van het stuk nog over als een 'masterpiece of Justice'.<sup>62</sup> Enkele scènes later lijkt Klytaimnestra echter veel minder zeker van de juistheid van haar daad. Daarnaast heeft zij inzicht verworven in het duistere karakter van de zucht tot eindeloze wederzijdse vergelding:

'I am not so exceedingly glad at deeds I have done.  
But we were a country at war. It mattered only  
that we survived. I had lived so long with the dark figure  
of vengeance beneath the bed ... (...)  
We who have done harm to the fathers of this generation –

58 *Molora*, 24: 'If ever I were freed from my old terrors. / And now I am. / So I pay you back with these words / I could not utter before.'

59 *Molora*, 25: 'You who did this to my father will pay. / For if the dead lie in dust and nothingness, / while the guilty pay not with blood for blood – / Then we are nothing but history without a future.'

60 *Molora*, 44.

61 TRC Report 2003, deel 1, §72.

62 *Molora*, 23; vgl. Aeschylus *Agamemnon*, 1431-32, waarin Klytaimnestra in een even triomfalistische passage stelt dat met de moord op Agamemnon de wil van Dikè (godin van gerechtigheid) werd vervuld.

Lukas van den Berge

we know: consequence will arrive. One dark night – unannounced at the door.’

*Molara*, p. 51

Achteraf ziet Klytaimnestra dus in dat wraak geen bestendige orde biedt, maar in plaats daarvan uitnodigt tot nieuwe misdaden. Daarnaast weet Klytaimnestra, blijkbaar uit eigen ervaring, dat wie een gemeenschappelijke (morele) norm overtreedt, zich daarmee buiten de (morele) gemeenschap plaatst. Evenals in de *Oresteia* (zie hierboven, §2.3 t/m 2.5) lijkt een zwervend bestaan, nagejaagd door bloeddorstige monsters, dan nog het enige alternatief. Op het moment dat Orestes, aan het einde van het stuk, tot moedermoord wil overgaan, voegt zij hem daarom toe:

‘Do not choose to be me. The hounds that avenge all murder will forever hunt you down.’

*Molara*, p. 82

Gedehumaniseerd als zij aanvankelijk is door wat zij heeft meegemaakt en zelf heeft gedaan, herkrijgt Klytaimnestra in de loop van het openbare verhoor op die manier een enigszins menselijk gezicht.

Haar publieke getuigenis van haar eigen slachtofferschap, de morele twijfel aan haar daden en haar inzicht in de heilloosheid van eindeloze wederzijdse vergelding dragen daaraan bij. De ontwikkeling in het karakter van Klytaimnestra in *Molara* lijkt zo mede te verwijzen naar het in opzet behalve voor slachtoffers ook voor daders helende karakter van de openbare verhoren van de TRC. Zo spreekt het eindrapport bijvoorbeeld van de noodzaak de daders de mogelijkheid te bieden ‘to examine their emotional reactions and to reintegrate what has probably been disassociated from their emotional life’.<sup>63</sup> Van een dergelijke heling lijkt aan de kant van Klytaimnestra in *Molara* inderdaad tot op zekere hoogte sprake te zijn.

### 3.4 Wraak?

Gezien de nauwe betrokkenheid van een groot deel van het publiek met de getuigenissen is het niet vreemd dat sommigen zich tijdens de openbare verhoren van de TRC met de gang van zaken bemoeiden door bijvoorbeeld luid en duidelijk van steun of afkeuring blij te geven. In *Molara* wordt het publiek bij de verhoren, behalve door de toeschouwers van de voorstelling, gerepresenteerd door het koor, dat bestaat uit zeven vrouwen die traditionele Xhosa-liederen zingen. Anders dan het publiek tijdens sommige echte verhoren houdt dit koor zich het grootste deel van de voorstelling betrekkelijk afzijdig. Maar op het moment dat Orestes en Elektra tot handelen willen overgaan en Orestes een bijl in de hand neemt om zijn moeder te doden, grijpt het koor in: het maakt het Orestes fysiek onmogelijk toe te slaan. Daarna heft het koor een doordringend lied aan om Orestes op andere

63 TRC Report 2003, deel 1, hoofdstuk 8, §306.

gedachten te brengen. Daarop laat Orestes zijn bijl zakken. Elektra wil echter van geen wijken weten en blijft aandringen op vergelding:

'Orestes: I cannot shed more blood.  
Elektra: But the Furies demand it. They cry out for more.  
Orestes: There is still time, sister. Walk away. Rewrite this ancient end.'  
*Molora*, p. 83

Elektra laat zich echter door de woorden van Orestes niet overtuigen. Ze grijpt de bijl die Orestes heeft laten vallen en rent op Klytaimnestra toe. Het koor grijpt haar echter vast en wiegt haar zachtjes als een klein kind. Dan barst Elektra in tranen uit. Klytaimnestra zegt:

'We are still only here by Grace alone.  
Look now – dawn is coming.  
Great chains on the home are falling off.  
This house rises up.  
For too long has it lain in ash on the ground.'  
*Molora*, p. 87

In *Molora* helpt het koor Orestes en Elektra dus Aischylos' *Oresteia* op een opvallende manier te herschrijven. Volgens Farbers regieaanwijzingen (p. 85) helpen Orestes en Elektra aan het slot van het stuk hun moeder, die gevallen is, zelfs overeind in plaats van haar te doden. Klytaimnestra realiseert zich dat zij haar leven nu nog slechts aan de genade van haar vroegere slachtoffers heeft te danken. Op die manier ligt voor haar huis (en daarmee voor het land dat door dit huis wordt gerepresenteerd), hoe moeizaam ook, eindelijk een verenigde toekomst in het verschiet.

### 3.5 Vergeving

Anders dan in Aischylos' *Oresteia* speelt de notie van vergeving (in de weergave van Klytaimnestra's woorden met hoofdletter: *Grace*, p. 87) in Farbers *Molora* dus een belangrijke rol. Enerzijds past dat goed bij het sterk christelijke karakter van de TRC, waarvan de voorzitter opvallend genoeg geen rechter, maar aartsbisschop was.<sup>64</sup> Anderzijds sluit dit goed aan bij de politieke doelstelling van de TRC. Vergeving werd namelijk onontbeerlijk geacht om tot een nieuwe nationale eenheid te komen; veel, zo niet alles was er daarom op gericht de slachtoffers daartoe te bewegen.

Op deze gang van zaken is scherpe kritiek mogelijk. Jacques Derrida betoogt bijvoorbeeld dat vormen van vergeving die doelen dienen die buiten de daad van vergeving zelf liggen volstrekt inhoudsloos zijn. In dit kader verwijst Derrida naar de TRC als een instantie die de vorming van een nieuwe nationale eenheid en therapeutische verwerking ernstig verwacht met rechtvaardigheid. De werkwijze

64 Vgl. o.a. Van Weyenberg, *The Politics of Adaptation*, 140-141.

van de TRC is daarom volgens Derrida volstrekt onzuiver; tot daadwerkelijk rechtsherstel kan zij volgens hem nooit leiden.<sup>65</sup> In antwoord op dit soort bezwaren brengt Desmond Tutu terecht naar voren dat de TRC nu eenmaal tot stand kwam na intensieve politieke onderhandelingen met de laatste regering van het apartheidsregime.<sup>66</sup> Bovendien beschouwt Tutu de notie van rechtvaardigheid als vergelding ('retributive justice') als van oorsprong westers, terwijl de Afrikaanse opvatting van rechtvaardigheid ('restorative justice') in eerste instantie een helend karakter zou hebben.<sup>67</sup>

Toch is de kritiek van Derrida, vind ik, meer dan gratuit commentaar van een buitenstaander. Echte vergeving kan nooit, hoe en door wie dan ook, door een ander worden afgedwongen. De vraag is daarom of vergeving bij verhoren van de TRC nog wel enige betekenis kan hebben. Zo beschrijft de theaterwetenschapster Catherine Cole bijvoorbeeld dat de getuigen bij de verhoren van de TRC al van veraf werden begroet met spandoeken met opschriften als 'Revealing is healing' en 'The truth will set you free'. Eenmaal binnen bleken de verhooruimtes opgesierd door brandend kaarslicht.<sup>68</sup> Elke uitdrukking van de zucht tot wraak werd daardoor bij voorbaat al overstemd door een therapeutisch discours van heling en verzoening. Mijns inziens terecht betwijfelen sommigen of in een dergelijke atmosfeer nog wel sprake kan zijn van oprechte vergeving.<sup>69</sup> Daarnaast lijkt het de vraag in hoeverre aan een opvatting van rechtvaardigheid als 'retributive justice', voor zover daar onder Afrikanen wellicht tóch behoefte aan mocht bestaan, nog enige ruimte wordt geboden. Gezien de toon van het door de TRC geëntameerde *discours* over waarheid, heling en vergeving lijkt er volgens critici voor de slachtoffers weinig anders op te zitten dan genoeg te nemen met 'restorative justice' en zich op die manier te voegen naar de Afrikaanse identiteit die hun door Tutu en anderen is aangemeten.

Kritiek als die van Derrida berust sterk op een opvatting van rechtvaardigheid als een metafysisch concept, dat een eigen, geheel intrinsieke waarde vertegenwoordigt, die te allen tijde categorisch moet worden beschermd. In haar analyse van de werkwijze van de TRC kiest Martha Minow voor een andere zienswijze; volgens haar valt rechtvaardigheid eerder te zien als een sociaal verschijnsel, waarbij gerechtelijke oordeelsvorming mede in het teken dient te staan van allerlei extrinsieke restoratieve doelen.<sup>70</sup> Natuurlijk: gerechtigheid moet wel geschieden, maar niet *per se* tegen elke maatschappelijke prijs. Met het oog op de zeer complexe en explosieve sociale werkelijkheid in Zuid-Afrika in de nadagen (en kort na de val)

65 Jacques Derrida, 'Le siècle et le pardon,' in *Foi et savoir* (Paris: Points, 2000), 108: 'Le pardon n'est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. Il devrait rester exceptionnel et extraordinaire, à l'épreuve de l'impossible.'

66 Zie, o.a. John Allen, *Desmond Tutu: Rabble-Rouser for Peace* (New York: Free Press, 2008), 356.

67 Zie, o.a. Minow, *Between Vengeance and Forgiveness*, 81.

68 Cole, 'Performance, Transitional Justice, and the Law,' 167-74. Zie ook Van Weyenberg, 'Rewrite this Ancient End,' 32.

69 Zie o.a. Richard A. Wilson, *The Politics of Truth and Reconciliation in South-Africa. Legitimizing the Post-Apartheid State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 17.

70 Zie Minow, *Between Vengeance and Forgiveness*, 52-90.

van het apartheidsregime is nadruk op *restorative justice* eerder dan op *retributive justice*, lijkt mij, op die manier alleszins begrijpelijk. Maar worden de Wraakgodinnen op deze manier nog wel voldoende in ere gehouden? Van Weyenberg meent, zoals gezegd, van niet,<sup>71</sup> maar ik denk dat het, althans wat *Molora* betreft, wel meevalt.

In de eerste plaats (zoals ook Van Weyenberg signaleert)<sup>72</sup> is het in *Molora* alleen Klytaimnestra zélf die concludeert dat zij haar leven aan vergeving heeft te danken (p. 87 en hierboven, §3.3). De leden van het koor, dat het volk representeert, hebben andere prioriteiten. Ter voorkoming van verdere geweldpleging heffen zij een gebed aan dat door een tolk vrijwel simultaan wordt vertaald:

‘Sinqulela abantwana bethu  
[WE PRAY FOR OUR CHILDREN]  
Bayeke ubundobongela nokubulalana  
[THAT THEY MAY STOP CRIME AND KILLING EACH OTHER]  
Sicela umsebenzi lo siwenzayo  
[WE ASK THAT THE WORK THAT WE ARE DOING]  
Siwenze ngempumelelo – sibenamandla  
[MAY WE DO IT WITH SUCCESS – AND POWER]  
Sithete inyaniso.  
[AND SPEAK THE TRUTH.]’  
*Molora*, p. 86

Waar Klytaimnestra spreekt over vergeving, hebben de koorleden het alleen over een einde aan het bloedvergieten. Voor zover wraakgevoelens hen de interesse in hun eigen toekomst ontnemen, vragen zij om beëindiging van de wederzijdse geweldplegingen in het belang van hun kinderen. Orestes en Elektra zwijgen slechts; wanneer zij aan het einde van het stuk hun gevallen moeder overeind helpen (p. 85 en hierboven, §3.3) hoeft dat niet te betekenen dat zij haar voor haar daden hebben vergeven, maar alleen dat zij zich nu richten op een toekomst waaraan zij, of zij het willen of niet, gezamenlijk vorm zullen moeten geven.

Ten tweede: critici van de TRC onderschatten, denk ik, soms het belang van het openbare karakter van de TRC-verhoren, dat het voor slachtoffers mogelijk maakt hun positie in de publieke ruimte te herwinnen en daders de mogelijkheid geeft (c.q. dwingt) in het openbaar voor hun daden verantwoording af te leggen. Evenals in Aischylos' *Oresteia* is erkenning van onrecht in de publieke ruimte in *Molora* een zeer centraal thema; ook de koorleden verwijzen ernaar, wanneer zij in hun gebed de wens uitspreken altijd de waarheid te zullen spreken. De publieke erkenning van deze waarheid, die nu met hulp van de TRC aan het licht is gebracht, mag niet al te zeer vervagen. De *amnestie* voor de daders mag nooit uitmonden in het etymologisch verwante *amnēsia*, dat in het Grieks vergetelheid betekent;<sup>73</sup>

71 Van Weyenberg, *The Politics of Adaptation*, 152.

72 Ibid., 142.

73 Vgl. o.a. Veraart, *De passie voor een alledaagse rechtsorde*, 10.

Lukas van den Berge

alleen zo kunnen daders en slachtoffers vorm geven aan een nieuwe publieke orde, waarbinnen zij zich tot elkaar kunnen verhouden en hun menselijkheid ten volle kunnen ontplooiën.

Bij wijze van een soort *deus ex machina* daalt aan het slot van *Molora* een asregen neer op de personages. Klytaimnestra, die blank is, wordt nu zwartgeblakerd. 'It falls softly, the residue of revenge', mompelt ze.<sup>74</sup> Haar daden zullen niet worden vergeten. Maar de vaststelling en erkenning in de publieke ruimte van haar daden helpt de roep om wraak te beteugelen. De Wraakgodinnen teisteren niet langer het aardvlak, maar hebben een plek gekregen in de bodem, waar zij thuishoren. Dat hoeft echter geenszins te betekenen dat hun rol in de wereld is uitgespeeld. Integendeel: de nieuwe publieke orde berust juist voor een aanzienlijk deel op de voortdurende dreiging die van hen uitgaat.

#### 4 Conclusie

Zowel Aischylos' *Oresteia* als Yael Farbers *Molora* gaat over de ontmenselijking die zich kan voltrekken aan daders en slachtoffers van onrecht. Wie ernstig onrecht pleegt, verbreekt het contact met anderen en komt daardoor in een sociaal isolement terecht. In de *Oresteia* komt dit tot uiting doordat daders een leven leiden waarin zij uit hun gemeenschap zijn gebannen; bij voortdurende herhaling wordt hun positie omschreven als 'zwervend' (*alōmenos*) en 'stedeloos' (*apopolis*), zelfs wanneer zij, zoals Klytaimnestra, heersen vanuit het koninklijk paleis. Het streven van de ontmenselijkte daders is daarom voortdurend gericht op re-integratie in de publieke ruimte. Zo doet Klytaimnestra in *Agamemnon* verwoede pogingen haar morele positie in de *polis* te herwinnen door, ten overstaan van de burgers van haar stad, de moord op Agamemnon te rechtvaardigen.

Net als de daders zijn in de *Oresteia* ook de slachtoffers ontmenselijkt geraakt. Nu hun onrecht is aangedaan en zij binnen de publieke orde niet langer de positie innemen die hun toekomt, existieren zij, in Ricoeurs termen, elk afzonderlijk nog slechts als 'schets tot een mens' (*esquisse d'homme*). Evenals de daders jagen ook de slachtoffers voortdurend re-integratie in de gemeenschap na. Orestes doodt daartoe, geholpen door Elektra, zelfs zijn moeder; op die manier hoopt hij, behalve zijn vader te wreken, ook zijn rechtmatige positie in zijn familie en zijn stad te herwinnen. Door zijn moeder te doden wordt Orestes echter behalve slachtoffer ook dader en wordt hij de stad uitgejaagd door de Wraakgodinnen, die namens Klytaimnestra vergelding eisen.

Aan Orestes' stedeloosheid komt in het laatste deel van Aischylos' trilogie pas een einde. In *Wraakgodinnen* wordt in de vorm van rechtspraak door Athene een institutioneel kader geschapen dat aan de strijdende partijen de kans biedt het conflict op geritualiseerde wijze uit te vechten. Enerzijds worden de partijen daarbij van elkaar gescheiden, maar anderzijds juist met elkaar verenigd: door zich te

<sup>74</sup> *Molora*, 87.

schikken naar het recht herkrijgen de partijen hun lidmaatschap van dezelfde publieke orde, waarin een ieder het zijne ontvangt. Wie zijn gerechte plaats in de gemeenschap heeft herkregeen, kan zijn menselijke mogelijkheden opnieuw ten volle ontplooien. Met verzoening of vergeving heeft dit heel nadrukkelijk allemaal niets te maken. Integendeel: het belang van retributie als integraal onderdeel van rechtspraak wordt in *Wraakgodinnen* sterk benadrukt doordat de Wraakgodinnen (Erinyen) een vaste woonplaats krijgen toegewezen op de plaats waar in Athene voortaan recht zal worden gesproken. Alleen op die manier kan hun wraaklust ten slotte zodanig worden gekanaliseerd dat zij terecht als Welgezinden (Eumeniden) kunnen worden aangemerkt.

Ook in Farbers *Molora* spelen dergelijke thema's een belangrijke rol. Elektra en Orestes zijn in dit stuk de zwarte slachtoffers van de blanke Klytaimnestra, die hun zwarte vader Agamemnon heeft gedood. Jarenlang hebben Elektra en Orestes niet de maatschappelijke positie kunnen innemen die hun toekomt. In *Molora* proberen Elektra en Orestes deze positie te veroveren door voor de TRC in het openbaar getuigenis af te leggen van wat hun is aangedaan; op die manier streven zij naar de publieke erkenning van hun slachtofferschap. Ook Klytaimnestra getuigt in het openbaar. Aanvankelijk zijn haar woorden ronduit triomfalistisch, maar gaandeweg lijkt zij steeds minder zeker van haar morele gelijk. Op die manier hebben de openbare verhoren niet alleen een humaniserend effect op Elektra en Orestes, maar ook op Klytaimnestra.

Evenals in Aischylos' *Oresteia* maakt Orestes in *Molora* aanstalten zijn moeder te doden. Maar anders dan in de *Oresteia* vindt deze moord uiteindelijk niet plaats. Wellicht geïnspireerd door de therapeutische effecten van de verhoorsessies besluit het koor in te grijpen. Op die manier voorkomt het de moedermoord, waardoor het antieke verhaal wordt herschreven. Klytaimnestra gaat uit van vergeving, maar uit de woorden van enig ander personage blijkt daarvan niets. Toch is naar aanleiding van het slot van *Molora* door sommigen de kritiek geleverd dat de Wraakgodinnen er in de aanpak van de TRC wel erg bekaaid van afkomen. Naar mijn idee miskent dergelijke kritiek het grote belang dat in het stuk, maar ook in de werkwijze van de TRC, wordt gelegd op openbaarheid, waarbij daders en slachtoffers publiekelijk getuigen en de geschiedenis voor het oog van de natie blijvend kan worden herschreven.

Op deze manier kan de publieke ruimte als het ware worden herijkt, waarbij daders verantwoording afleggen voor hun daden en slachtoffers de erkenning krijgen die hun toekomt. *Amnestie* hoeft op die manier niet te ontwaarden in *amnesie*; voor gevoelens van wrok om wat hun is aangedaan biedt de herijkte publieke ruimte voldoende (en blijvende) erkenning. Bovendien maakt de herijking van de publieke ruimte het voor slachtoffers en daders mogelijk zich te voegen naar een nieuwe morele orde, waarvan zij (door eigen of andermans toedoen) vervreemd zijn geraakt. Op die manier is het voor hen mogelijk hun menselijke mogelijkheden volledig te ontplooien. In andere woorden: in de nieuwe publieke ruimte hoeven zij niet meer te bestaan als 'schets tot een mens' (*esquisse d'homme*),

Lukas van den Berge

maar kunnen zij hun leven voortaan vormgeven zoals het volgens Aristoteles bedoeld is: als 'politiek wezen' (*politikón dzōion*).