

# Debat Blasfemie

Johan Goud

## De waarde van spot

*een theologische kijk*

In een kring van christelijke theologen ging een voorbeeld van blasfemische kunst rond. Op de afbeelding stond een sereen kijkende Christus. Naast hem het universeel bekende logo van Coca Cola. De tekst daaronder luidde: 'This is my blood'. Geen van de aanwezige theologen – diverse confessies toegedaan – toonde zich geschokt. De meesten moesten er, integendeel, om lachen. Hoe komt dat? Een andere theoloog, met wie ik enige tijd daarna een gesprekje voerde over de kwestie van de Deense cartoons en de islamitische reacties daarop, liet zich ontvallen dat christenen ten onrechte alles accepteren. Ze zijn, vond hij, zo door het gangbare secularisme geïmponeerd, dat niets hen meer lijkt te raken. Is dat zo?

Laat ik mijn kaarten direct op tafel leggen: ik geloof er niets van. Christelijke theologen in Europa zijn, door de geschiedenis gedwongen, simpelweg wijzer geworden. Tradities van historische kritiek en van godsdienstkritiek hebben hen veranderd. De daardoor gevormde stijl van zelfkritisch theologiseren heeft hun gevoel voor humor bevorderd. 'Niemand liegt méér dan de verontwaardigde', schreef Nietzsche<sup>2</sup>, en hij had deels gelijk. Verontwaardiging, in het bijzonder de met het predikaat 'heilig' getooide, is al te vaak een dekmantel van eerzucht en machtswil. De achterdocht die Nietzsche en de met hem verwante wijsgerige meesters gecultiveerd hebben, helpt om door zulke dekmantels heen te kijken. Daar komt nog iets bij. Typisch voor het waarheidsbegrip van de nieuwe tijd is, dat de waarheid geen consideratie heeft met onze behoefte aan geluk.<sup>3</sup> De waarheid is dikwijls ontmaskerend en doet in veel gevallen pijn. Wie haar wil vinden, zal een eind moeten maken aan zijn bijgeloof in de idolen van het comfort en de publieke erkenning. Voorzover het geloof een '*civil religion*' is die haar rust en geluk aan dergelijke idolen ontleent, kan het dus op de kritiek van waarheidzoekers rekenen. "Het geloof maakt zalig: derhalve liegt het", schreef Nietzsche<sup>4</sup> – en ook daarmee had hij deels gelijk.

### Een bespotten verlosser

Christelijke theologen hebben noodgedwongen en gaandeweg wat meer gevoel voor humor ontwikkeld, beweerde ik. In haar algemeenheid is die stelling natuurlijk onjuist. Ik doel op een aantal hoofdlijnen en cruciale figuren. Zij trokken zich het commentaar van de spotters aan en verinnerlijkten de relativering. Laat ik vier voorbeelden geven.

Eind 18<sup>de</sup> eeuw schreef Friedrich Schleiermacher zijn befaamde 'redevoeringen tot de ontwikkelde verachters van de religie'. Hij richtte zich tot intellectuelen die weigerden de religie serieus te nemen en haar een zaak voor ruwe en ongecultiveerde geesten achtten. Wat hij aannemelijk wilde maken, is dat echte religie het menselijk gemoed in beweging brengt, "alle functies van de menselijke ziel tot een eenheid versmelt ... en alle activiteit oplost in een bewonderend schouwen van het oneindige"<sup>5</sup> Een elegant betoog bracht hem tot de slotsom dat deze innerlijke schouwing op haar zuiverst in het christendom bewaard is gebleven. Deze 'religie der religies' weet als geen andere, dat "het beste bewijs voor haar eeuwigheid gelegen is ... in haar eigen treurige geschiedenis" en dat het oneindige op zeer uiteenlopende manieren aanschouwd en aanbeden kan worden.<sup>6</sup> Opmerkelijk is ook de theologische receptie van het denken van de zelfverklaarde antichrist Nietzsche. Diens hekeling van wat 'menselijk, al te menselijk' is, diens proclamaties van de dood van God en van de boven zich uitstijgende mens of 'Übermensch', werden verwerkt in Karl Barths revolutionaire commentaar op de Brief aan de Romeinen (1922). Omdat Jezus een zuiver natuurlijk en pretentieloos leven leidde, kon uitgerekend hij de mensen bevrijden uit "het vangnet van het menselijke, al te menselijke, dat ons juist in zijn religieuze gedaante het meest verstikkend en wurgend tegemoet treedt". Barth preludeerde op de positie die veel later Bonhoeffer zou innemen, toen hij schreef dat we door deze bevrijding 'vroom' kunnen zijn "als waren we het niet"<sup>7</sup>.

De redevoeringen van Schleiermacher zijn van a tot z serieus, het commentaar van Barth kent een grimmige humor. Ronduit geestig zijn de essays van Gilbert Keith Chesterton (1908). Hij beschrijft daarin ondermeer hoe de atheïsmen van Huxley en Spencer in zijn geest "de eerste wilde twijfel aan de twijfel" zaaiden.<sup>8</sup> In feite bekeerden juist zij hem tot het orthodoxe christendom. Wat hem daarin positief trof, was de wijze waarop het recht doet aan de paradoxen van het menselijk bestaan. Heidenen zoeken hun deugdzaamheid in de superieure balans. Het christendom verklaart daarentegen dat de deugd in het conflict ligt, in de botsing van tegengestelde emoties. Het is de godsdienst van de kruisvaarders en van de heiligen, de eersten buitengewoon krachtig, de anderen buitengewoon zachtmoedig, 'zo zachtmoedig dat het niet passend meer was'. Het is, anders gezegd, de godsdienst van de 'overdreven buitensporigheden die elkaar in evenwicht houden'. "Beide gevoelens zijn vrij omdat ze op hun plaats gehouden worden."<sup>9</sup>

Op zichzelf genomen heeft het redeneren langs de lijn van paradoxen diepe wortels in de geschiedenis van het christelijk geloof. We treffen het aan bij Paulus en bij Tertullianus, om twee van de alleroudeste voorbeelden te noemen. De paradoxaliteit van wet en genade, van vernedering en verhoging, van kruis en opstanding, was van het begin af een obstakel op de weg van theologische systematici. Op allerlei momenten in de geschiedenis van het christendom kreeg het obstakel bijzondere betekenis en kwamen anti-systematische denkpatronen tot bloei. Vooral in de laatste eeuwen zijn vormen van wat ik nu maar 'paradoxale theologie' noem, op de voorgrond gekomen. We

*paradox heeft  
diepe wortels in  
christelijk geloof*

## Debat

zagen er al voorbeelden van in het zich kritisch naar binnen kerende, zowel ja als nee zeggende denken van Schleiermacher, Barth en Chesterton. De paradoxen boden een mogelijkheid om de massieve kritiek die het institutionele christendom te verwerken kreeg, tegelijkertijd te integreren en te weerspreken.

Een fraai voorbeeld van zelfkritische en paradoxale theologie is te vinden in een essay-bundel van de theoloog Erik Borgman (1994). Hij knoopt aan bij het zogenaamde spotcrucifix, uit de eerste eeuw daterend, in de muur van het keizerlijk paleis te Rome gekrast. Het stelt een gekruisigde figuur met een ezelskop voor. Daarnaast zien we een mannetje dat een arm opheft, waarbij de tekst staat: 'Alexamenos aanbidt zijn god'. Borgman vat het op als een sarcastische cartoon die de houding van beschaafde Romeinen tot uitdrukking brengt: geloven in een gekruisigde verlosser is dwaas (I Kor. 1, 23). Hij accepteert het als een uitbeelding van wat het christelijk geloof inderdaad betekent. De geschiedenis van Jezus "vertelt dat voor God de wereld gebouwd is rond degenen die lijden onder de bestaande wereld, die marginaal zijn en daar zonder veel succes tegen protesteren of zelfs dat al hebben opgegeven, rond hen die 'niets' zijn".<sup>10</sup> Aan de maat van dit hyperkritische geloof moet alles gemeten worden, ook en vooral al wat beweerd en gedaan wordt in kerk en christendom.

De teneur van dit kleine overzicht kan duidelijk zijn. In de laatste eeuwen is zelfkritiek een theologisch stijlprincipe geworden. Dit bood een mogelijkheid om kritiek en spot in het eigen theologisch denken te integreren. Het leidde tot ontwerpen van paradoxale theologie, die tegelijkertijd ja en nee zeiden tegen de christelijke en kerkelijke overlevering. Naar de inhoud gezien betekende dit dat op telkens andere manieren het geloof in de gekruisigde herontdekt werd, als een weerlegging – van binnen uit – van christelijk triumfalisme. Dat moest wel gevolgen hebben voor de manier waarop met kritiek, spot en laster 'van buiten' werd omgegaan. De aandacht verlegde zich van de vermeende lasteraar naar de zich belasterd voelende gelovige. Identificeerde hij het feitelijk christendom niet ten onrechte met het oneindige (Schleiermacher); reduceerde hij het geloof niet tot een eigen gemaakte vroomheid (Barth); had hij de niet in eigendom te krijgen buitensporigheid van zijn eigen geloof wel begrepen (Chesterton); wilde hij niet

*'gloria Dei' al te makkelijk instrument van eerzucht en macht*

ten onrechte als een voor het oog van de wereld wijze en verstandige gerespecteerd worden (Borgman)? De vragen tenderden alle in dezelfde richting.

Wie de spot van anderen uitlegt als een lastering van de eer van God en Christus, maakt zich mogelijk zelf aan heiligschennis schuldig. Nauwkeurig zelfonderzoek is nodig. Al te gemakkelijk wordt de 'gloria Dei' tot een instrument gedegradeerd, dat de eigen eerzucht moet helpen doordrijven en de eer van gevestigde machten moet helpen verdedigen.

### Voorbeeld Reve

In het geval van lasterlijk geachte kunstuitingen komt daar nog iets bij. Ook zonder een ver doorgedreven autonomie van kunstuitingen aan te hangen, beseft ieder die weet wat op het spel staat, dat vrijheid een *conditio sine qua non* van de kunst is. De eisen van authenticiteit en eerlijkheid zijn van levensbelang voor kunstenaars. De waarde van hun werk is mede afhankelijk van de mate waarin zij in staat blijken aan die eisen te beantwoorden. Eén van de kenmerken van de vrije ruimte waarin zij zich bewegen, is dat al het ernstige en gewichtige daarin zwevend worden. Aristophanes, Boccaccio, Erasmus en Multatuli hebben de mannen van gewicht in kerk en staat op een nu eens zachteardige, dan weer bijtende

manier van commentaar voorzien. Het werd hun in veel gevallen niet in dank afgenomen. Zij pasten de speelse middelen van hun kunst op de realiteit van de ernst toe: de relativering die de menselijke maat herstelde, de humor die de onontkoombare belachelijkheid naar voren haalde, de ironie die pretenties ontleedde, de spot die de hypocrisie ontmaskerde.<sup>11</sup> Die middelen en de glijdende overgangen tussen het ene en het andere verwarden de kijker en lezer dikwijls. Want waar gaat de humor over in ironie of in spot? Typerend voor het spel van de schrijver en de kunstenaar zijn juist de overlappingsen, de verschuivingen, de dubbelzinnigheden en de raadselachtige effecten die daardoor worden opgeroepen.

Een bekend voorbeeld uit de Nederlandse literatuur zijn twee teksten van Gerard Reve over God als een (muisgrijze) Ezel, waarmee hij de liefde bedrijft. De eerste tekst 'Brief aan mijn Bank' werd in 'Dialogo, tijdschrift voor homofilie en maatschappij' gepubliceerd (1965). De tweede tekst is te vinden in Reve's veelgelezen boek 'Nader tot U' (1966). De eerste tekst luidt:

*....."Als God zich opnieuw in de Levende Stof gevangen geeft, zal hij als Ezel terugkeren, hoogstens in staat een paar lettergrepen te formuleren, miskend en verguisd en geranseld, maar ik zal Hem begrijpen en meteen met Hem naar bed gaan, maar ik doe zwachtels om Zijn hoefjes, dat ik niet te veel schrammen krijg als Hij spartelt bij het klaarkomen."*

De tweede tekst gaat als volgt:

*"En God Zelf zou bij mij langs komen in de gedaante van een éénjarige, muisgrijze Ezel en voor de deur staan en aanbellen en zeggen: "Gerard, dat boek van je - weet je dat ik bij sommige stukken gehuild heb?" "Mijn Heer en mijn God! Geloofd weze Uw Naam tot in alle Eeuwigheid! Ik houd zo verschrikkelijk veel van U", zou ik proberen te zeggen, maar halverwege zou ik al in janken uitbarsten, en Hem beginnen te kussen en naar binnen trekken, en na een geweldige klauterpartij om de trap naar het slaapkamertje op te komen, zou ik Hem drie keer achter elkaar langdurig in Zijn Geheime Opening bezitten, en daarna een present-eksemplaar geven, niet gebrocheerd, maar gebonden - niet dat gierige en benauwde - met de opdracht 'Voor de oneindige, zonder woorden'."*

Laat ik eerlijk zijn: ik beleef geen plezier aan deze teksten. Ze geven mijns inziens niet bepaald blijk van geestelijke finesse of van religieuze diepgang. Maar ze hebben in ons land als 'test-case' gediend voor de omgang met als blasfemisch ervaren uitlatingen. In 1966 leidden ze tot vragen in de Tweede Kamer, van de zijde van de SGP, en tot een aanklacht wegens 'smadelijke godslastering'. De grote vraag in zulke gevallen is natuurlijk, wat onder blasfemie moet worden verstaan, en vooral ook, wie dat bepaalt. In 1968 werd de auteur vrijgesproken. Een belangrijke factor speelde daarbij de vastgestelde meerduidigheid van deze teksten. Getuigden ze van agressief sarcasme, van een subjectiverende ironie, wilden ze de menselijke maat herstellen, of eerder verrassen door een onverwachte exegese van dierbare geloofsuitspraken ('God is liefde')? Zowel in het door Reve in andere verbanden onder woorden gebrachte godsbeeld, als in de interpretaties door lezers, bleken allerlei opties open te blijven. In sommige reacties valt zelfs een tamelijk principiële lijn van argumenteren te bespeuren. Zo meende de gereformeerde theoloog Gerard Rothuizen, dat deze passages in de grond van de zaak 'vertederend willen zijn over God'. En de katholieke filosoof Paul van Tongeren bracht naar voren, dat Reves spot voor de goede verstaander juist de verhevenheid van het goddelijke boven het bestaande accentueert. Ze zou, zo beschouwd, een methode kunnen zijn om de paulinische 'dwaasheid' van het geloof te bewaren. In dit verband

*wat is blasfemie  
en wie bepaalt dat?*

## Debat

verwees hij naar Kierkegaards typering van het geloof als sprong en waagstuk.<sup>12</sup> Overigens lijkt deze laatste interpretatie niet direct in overeenstemming te brengen met Reves eigen onderstreping van Gods immanentie: “Alle narigheid komt hieruit voort, dat God voor mij niet is de gans andere, de emanente, maar het meest eigene, dat wil zeggen: de immanente. Mijn God is kennelijk niet de God van Nederland.”<sup>13</sup>

### Sociaal-ethisch

Twee belangrijke overwegingen die de houding van veel christelijke theologen met betrekking tot de fenomenen van spot en blasfemie bepalen, heb ik nu de revue laten passeren. In de eerste plaats het gegeven dat zelfkritiek een stijlkenmerk van moderne theologie is geworden, in de tweede plaats de brede erkenning, ook in de kring van gelovigen en theologen, van de vrije ruimte waar de kunst – evenals de wetenschap en de media – in onze gesecculariseerde samenleving recht op heeft. Ik voeg er nog een sociaal-ethische overweging aan toe. Ze betreft de waarde van een pluralistische manier van kijken naar de eigen overtuiging en van de vrije en vergelijkende discussie daarover.

In het kader van een door mij gedoeerde cursus christendom op de Islamitische Universiteit in Rotterdam kwam de kwestie van de Deense cartoons over de Profeet ter sprake. In de geest van wat ik hierboven schreef, probeerde ik begrijpelijk te maken waarom veel christenen in kwesties als deze – wanneer bijvoorbeeld Christus het mikpunt vormt – een andere reactie dan die van de verontwaardiging verkiezen. Ook trachtte ik uit te leggen waarom zulke spotprenten door de rechtsspraak en de heersende moraal in onze samenleving niet als onverdraaglijk worden beschouwd. In dat verband bracht ik het verschil ter sprake tussen de Deense prent van Mohammed met een bom in zijn tulband en de door de Arabische Europese Liga in reactie daarop gepubliceerde antisemitische cartoons (ondermeer één van Anne Frank in bed met Hitler). Het elementaire verschil dat hier aan de orde is en door de AEL kennelijk niet als zodanig gevoeld werd, is dat tussen opinie en feit. In het ene geval wordt een opinie, in het bijzonder de extremistische huldiging ervan, geridiculiseerd. In het tweede geval wordt een verschrikkelijke misdaad tot pornografisch materiaal verkleind. De eerste grap is op

*liberale democratie  
vergt ingewikkelde  
denkbewegingen*

zijn ergst als onfatsoenlijk te kwalificeren; tegen de tweede is terecht een aanklacht ingediend.

Een student bracht hier met grote kracht tegenin, dat *zijn* geloofsovertuiging de waarde van een feit heeft, niet die van een opinie. Het maakte me eens te meer duidelijk, hoe ingewikkeld de denkbewegingen zijn die een liberale democratie van ons eist: te begrijpen dat wat voor mij een feit is, in sociaal verband een opinie naast talrijke andere is; private en publieke redelijkheid van elkaar te leren onderscheiden; het religieus pluralisme te kunnen erkennen. In feite moet men, platonisch gesproken, zijn eigen geloof tegelijkertijd als ‘waarheid’ en als ‘mening’ kunnen beschouwen. Men zal er in geen geval publieke reverentie voor kunnen opeisen. Daar kan aan worden toegevoegd, dat de botsing van meningen niet alleen onvermijdelijk, maar ook waardevol is. De vrije markt van ideeën is essentieel voor het proces van waarheidsvinding, stelde John Stuart Mill in zijn klassiek geworden verhoog over de vrijheid (1859). Ook ideeën die evident onjuist zijn, moeten vrijelijk tot uitdrukking kunnen worden gebracht. Zij helpen voorkomen dat op zichzelf genomen ‘ware’ overtuigingen tot dode dogma’s worden, omdat ze niet in een open en onbevreesd debat ter discussie gesteld en uitgedaagd worden.

Tegen dit ideaal van een vrije markt van ideeën worden door ethici en sociaal filosofen soms bezwaren naar voren gebracht. Onder andere dit, dat de (dikwijls onbedoelde) krenkingen die op deze markt hoorbaar worden, tot verschijnselen van uitsluiting kunnen leiden. In het bijzonder sociaal zwakke groepen die een minderheidscultuur vertegenwoordigen, zouden daardoor bij de vorming van de eigen identiteit en bij de door hen gewenste 'inclusie' in de liberale samenleving, serieus gehinderd kunnen worden.<sup>14</sup> Mijns inziens weegt dit nadeel niet op tegen de waarde van een competentie die het leven in een vrije samenleving nu eenmaal vraagt: het vermogen je voordeel te doen met het recht op vrije meningsuiting van anderen, ondanks de krenkingen die dat recht voor jou zelf met zich meebrengt.<sup>15</sup> Natuurlijk neemt dat niet weg, dat alertheid te allen tijde vereist blijft. Er zijn grenssituaties waarin zwak staande minderheidsgroepen beschermd moeten worden, in het bijzonder wanneer van ernstige discriminatie sprake is. Maar in een samenleving waarin ook minderheden het recht hebben zich vrijelijk te uiten, zullen zulke grenssituaties zich niet snel voordoen.

Wanneer wordt de uitwisseling die op de markt van ideeën plaatsvindt onverdraaglijk krenkend? Wanneer gaan de confrontatie, de kritiek, de ironie en de spot over in blasfemie en smadelijke laster? Een enkele conditie daarvan werd zojuist genoemd. In situaties van evidente discriminatie en onvrijheid zal moeten worden ingegrepen. Maar de teneur van mijn betoog tot nu toe was, dat hiervoor in onze cultuur en samenleving vooralsnog onvoldoende goede redenen te vinden zijn. Het hoofdprobleem in deze kwestie is, wie eigenlijk bepalen mag wat blasfemie en smadelijke laster is. Het lijkt me duidelijk, dat het niet de zich beledigd voelende is, die daarvoor in aanmerking komt. Ik herhaal nog eens Nietzsches eerder aangehaalde uitspraak: "Niemand liegt meer dan de verontwaardigde."<sup>16</sup> Te vaak komt het beledigd zijn, gepaard met een beroep op heilige principes en een verondersteld recht op respect, uit geborneerdheid voort en dient het als factor in een machtsspel. In een open samenleving liggen de grenzen niet bij voorbaat vast. Dat geldt in het bijzonder, wanneer de kunst en haar rijk van verbeelding en mogelijkheden ter discussie worden gesteld.

Heel veel verder dan een moreel appèl valt nauwelijks te komen. Maar dat appèl zal zeker moeten klinken. Wie de verontwaardigde partij tot zelfonderzoek maant, zal de partij van de spotters niet buiten schot mogen laten. Want zonder enige twijfel komen ook spot en sarcasme dikwijls uit geborneerdheid en vooroordeel voort. Zinvoller dan het stellen van grenzen, is dan ook een bezinning op wat humor eigenlijk is. Het is de kwaliteit van onze humor, die de waarde van spot bepaalt.

### Humor

Wat is humor? Evenals het geluksbesef of de ontmoeting met het goddelijke behoort humor tot de ervaringen die moeilijk vast te leggen zijn en zich onttrekken aan eenvoudige definities. Aan het eind van zijn indrukwekkende boek over de holocaust-literatuur maakte S. Dresden er enkele verhelderende opmerkingen over. De humor zoekt niet naar rust en berusting, maar creëert een zwevende onzekerheid. Hij verzoent schijnbaar onverenigbare uitersten niet door ze op te heffen, maar door ze samen te belichten "als door een onverwachte flits die snel voorbijgaat"<sup>17</sup> De humor is er niet op uit om feiten te verdonkeremanen of ze rooskleuriger te maken dan ze zijn; hij is er evenmin op uit om andermans overtuiging neer te sabelen en een toornig requisitoir aan te heffen. Hij gaat vluchtig

*verontwaardigde  
kan blasfemie niet  
definiëren*

## Debat

### laat humor stellingen relativeren

voorbij, laat tegenspraken oplichten, relativeert stellingen. Belangrijk is uit welke geest de humor voortkomt. Want die geest beslist over de kwaliteit van het grappige. Een wat mij betreft essentieel kenmerk van deze geest licht ik toe aan de hand van wat twee literatoren – beiden buitengewoon humoristisch in de stijl en inhoud van hun werk – over de humor hebben geschreven. Menno ter Braak wijdde er prachtige bladzijden aan. Humor betekende voor hem veel meer dan alleen grappenmakerij of geestigheid; hij markeerde er zijn levenshouding mee. Hierdoor, en door zijn manier van kritiseren, heeft hij in de Nederlandse essayistische school gemaakt. De humor is spelbreker, merkt hij op. “Hij maakt het handelen onder het motto van een geestelijk ideaal onmogelijk, wijst het op zichzelf terug, geeft het weer prijs aan willekeur, muzikaliteit, barbarie”. De humor geeft het handelen zonder gewetensbezwaar terug “aan de grillen en onberekenbaarheden van het temperament”.<sup>18</sup> Perfectie in stijl en smaak kan Ter Braak allerminst ontzegd worden. Zelfs Pascal en Dostojewski rekenen de hij vanwege hun ver doorgevoerde humor en ondanks hun christelijk geloof, tot de zeer groten. Het is echter door zijn voorkeur voor de barbarie en het grillige temperament, dat ik Ter Braaks typering van de humor uiteindelijk gebrekkig vind. Zijn humor relativeert alles, behalve de willekeur van het eigen temperament. Maar waarom zou ons daaraan zo veel gelegen zijn?

De bescheidener beschrijving van Dresden bevalt me aanzienlijk beter, evenals enkele aanduidingen in een essay van de hand van Amos Oz. Zij omschrijven beiden een type humor dat nadrukkelijk degene die de humor bedrijft – dus die relativerend en ironiserend en spottend aan het woord is – insluit. Amos Oz vraagt zich af hoe een fanaticus te genezen is. Zoekend naar antwoorden, komt hij tot een tweetal. Het eerste is dat mensen meer verbeeldingskracht zouden moeten hebben, dat wil zeggen: meer vermogen zich in te leven in wat in een ánder omgaat. Zijn tweede remedie is de humor. Een fanaticus kan sarcastisch zijn, maar gevoel voor humor heeft hij niet. Humor is het vermogen jezelf te relativeren en om jezelf te lachen, “het vermogen om te beseffen dat los van je gelijk en los van het grote onrecht dat je is aangedaan, het leven een bepaalde kant heeft die altijd een beetje grappig is. Hoe groter je gelijk, hoe grappiger je wordt”.<sup>19</sup> Het is een typering die zowel het subject als het object van de humor zich kunnen aantrekken, zowel de belediger als de verontwaardigde, zowel de spotter als de bespotten.

*Prof. dr. Johan F. Goud is remonstrants predikant in Den Haag en bijzonder hoogleraar wijsgerige theologie aan de Universiteit Utrecht.*

## Noten

1. Zie S. Brent Plate, *Blasphemy. Art That Offends*, Black Dog Publishing, London 2006, p. 47. Het werk is in 2000 gemaakt door de Russische kunstenaar Alexander Kosolapov.
2. F. Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad. Voorspel van een filosofie van de toekomst*, Arbeiderspers, Amsterdam 1979 (oorspr. 1885), aforisme 26, p. 39.
3. Vgl. H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Blumenberg Suhrkamp, Frankfurt a/M 1973, p. 215.
4. F. Nietzsche, *De antichrist. Vloek over het christendom*, Arbeiderspers, Amsterdam 1973 (oorspr. 1888), p. 84.
5. F. Schleiermacher, *Over de religie. Redevoeringen tot de ontwikkelden onder haar verachters*, A.A.Willems (vert. en red.), Meinema, Den Haag 1990, p. 35 (oorspr. Duitse uitgave, p. 26).
6. Idem, p. 193 (oorspr. Duitse uitgave, pp. 310-311).
7. Karl Barth, *Der Römerbrief* (2de druk, 1922), Evangelischer Verlag, Zürich 1978, pp. 220-221.
8. G.K.Chesterton, *Orthodoxie* (1908), Kok, Kampen 2001, p. 113.
9. Idem, pp. 128, 130.

10. Erik Borgman, *Alexamenos aanbidt zijn God. Theologische essays voor sceptische lezers*, De Horstink, Zoetermeer 1994, pp. 48-49.
11. Uitvoerig hierover mijn artikel 'Play and Seriousness', te verschijnen in een bundel over kunst en religie, serie 'Groningen Studies in Cultural Change', Peeters, Leuven, vermoedelijk 2007.
12. Paul van Tongeren, 'Ernst en spot. Over religiositeit in het werk van Gerard Reve', in: V.Hunink e.a. (red.), *Eigenlijk geloof ik niets. Essays over het werk van Gerard Reve*, Cadans, Nijmegen 1990, pp. 87-105.
13. Gerard Reve, *Verzameld Werk*, deel 2, Veen, Amsterdam 1999, pp. 349-384.
14. Een krachtig pleidooi in deze geest is bijvoorbeeld te vinden in Wibren van der Burg, *Over religie, moraal en politiek. Een vrijzinnig alternatief*, Ten Have, Kampen 2005, hoofdstuk 10. Zie mijn commentaar in Mijnke Bosman-Huizinga en Marius van Leeuwen (red.), *Het vrijzinnig alternatief beproefd. Meedenken met Wibren van der Burg*, Remonstrantse Broederschap, Utrecht 2006, pp. 5-7.
15. Vgl. Chr. Baumgartner, 'Inklusion und Meinungsäusserung', in: C.Eckstein e.a. (red.), *Beteiligung, Inklusion und Integration in modernen Gesellschaften. Sozialethische Perspektiven*, Aschendorf, Münster 2007, p. 31.
16. zie hierboven noot 2.
17. S. Dresden, *Vervolging, vernietiging, literatuur*, Meulenhoff, Amsterdam 1991, 2<sup>de</sup> druk, p. 247.
18. Menno ter Braak, *Politicus zonder partij*, Van Oorschot, Amsterdam z.j. (oorspr. 1933), p.170.
19. Amos Oz, *Hoe genees je een fanaticus*, Bezige Bij, Amsterdam 2006, pp. 54-55.