

Ruard Ganzevoort

---

Spelen met  
heilig vuur

---

WAAROM DE **THEOLOGIE** HAAR CLAIM  
OP DE **WAARHEID** MOET OPGEVEN

---

— UITGEVERIJ TEN HAVE —

Ruard Ganzevoort

# Spelen met heilig vuur

*Waarom de theologie haar claim op  
de waarheid moet opgeven*

*Uitgeverij*  
**Ten Have**

De hedendaagse theologie verdwijnt steeds meer in de marge van de samenleving, terwijl belangrijke vragen en ideeën voor het oprapen liggen. Ze dreigt daarmee een relikwies te worden van vervlogen tijden, alleen herkend en erkend door geloofsgenoten, maar volstrekt irrelevant voor de rest van de samenleving. De binding aan de kerk die in het verleden haar bestaansrecht was, is voor de hedendaagse theologie een groot risico. Willen theologen een functie behouden in de samenleving, dan zullen zij buiten de kaders van de christelijke kerk moeten treden en zich moeten richten op publieke theologie. Ze zullen hun claim op de waarheid moeten opgeven en binnen de veelkleurige samenleving hun plaats moeten zoeken door het gesprek aan te gaan over levenswijsheden in kunst en cultuur, politiek en economie, zorg en onderwijs, wetenschap en sport.

In dat gesprek hebben we als theologen niet alleen last van het imago van de kerk, andere religieuze instituten en de theologie. We hebben ook last van de religieuze taal en beelden. Veel van de klassieke theologische begrippen zijn be-

tekenisloos geworden. Ze zijn buiten de orde van de wereld waarin we leven komen te staan. Andere zijn zo zwaarbeladen dat ze een sta-in-de-weg vormen voor een zinvol gesprek. Vergeving. Zonde. Het Kwaad. Offer. Heiligen. Schuld. Genade. Voorzienigheid. Bevinding. Geheimenis. Gebod. Gehoorzaamheid. Geloof. Waarheid. Wonder. Heil. Gemeenschap. Eeuwigheid. God.

Veel van deze woorden zijn wat de Duitse socioloog Ulrich Beck ‘zombie-categorieën’ noemt: begrippen die ooit verwezen naar een levende werkelijkheid maar dat nu niet langer doen. Ze zijn alleen vergeten te sterven. Zeker, binnen de slinkende kring van gelovigen van deze of gene snit fungeren ze nog als codewoorden van een religieuze geheimtaal. Als ze überhaupt nog functioneren, zijn ze in de samenleving als geheel in hun diepere betekenis onverstaaanbaar geworden. Ze achtervolgen ons als ‘ondode’ woorden, tenzij we ze radicaal opnieuw gaan invullen. In dat geval is er nog een kans op wederopstanding.

Deze zombie-geloofstaal is voor velen in onze samenleving irrelevant. Ze zou dat voor mij overigens ook zijn als ik niet geleerd had die taal tot in detail te begrijpen. Zonder die kennis is het moeilijk te zien naar welke vragen en ervaringen de woorden verwijzen. Die vragen en ervaringen zijn nog steeds actueel, zowel binnen als buiten de kerk. Ik ben er dan ook van overtuigd dat het nog steeds zinvol is om theologische taal te spreken. Anders dan veel andere talen – psychologische of juridische bijvoorbeeld – zoekt theologische taal naar een hogere of diepere dimensie in de vragen en ervaringen van het leven, naar iets wat ons overstijgt, naar ultieme antwoorden. Maar we moeten die theologische taal dan wel opnieuw ontdekken en ontdoen van haar in kerkelijk-christelijke tradities

verankerde vanzelfsprekendheid. De samenleving en de kerk hebben het nodig dat we veel breder kijken.



Kijk eens naar het optreden van Madonna in haar *Confessions*-tour van 2006, waarin ze zingt over geheimen, waarheden en het schrijven op de muur, terwijl ze aan een groot, spiegeland kruis hangt en een doornenkroon draagt. En wat te denken van het muzikale performancecollectief Pussy Riot? Is hun ‘Punk Prayer – Mother of God, Chase Putin Away’ inderdaad een gebed, een protestactie of allebei? In beide gevallen gaat het om nadrukkelijk religieuze vormen, maar wat betekent dat? Hebben de artiesten een religieuze intentie? Is het voor de toeschouwer van belang om te weten dat Madonna publiekelijk de kabbala aanhangt of is dat een act? Roept de performance religieuze ervaringen op bij het publiek? Bij mijzelf? Hebben de optredens een religieuze functie en zo ja: welke? Wordt hier het religieuze repertoire gebruikt voor niet-religieuze doeleinden zoals commercieel succes of politiek verzet? Gebruiken de artiesten religieuze taal om hun publiek te motiveren maatschappelijke verantwoordelijkheid te nemen en voor de zwakkeren op te komen? En is dat dan – hoe seculier ook – niet juist weer religieus? Of is het een vorm van imperialisme van theologen als ze zo’n cultuuruiting religieus noemen?

Vragen, vragen. Waarom vonden rooms-katholieke instanties de met theologische begrippen spelende comedy *Dogma* (Kevin Smith, 1999) blasfemisch terwijl ze juist een sterk evangelisatiemiddel zagen in *The Passion of the Christ* (Mel Gibson, 2004)? Die laatste film past namelijk vreemd genoeg

aardig in het genre van de ‘splatterfilm’, waarin de nadruk ligt op geweld, bloed, verwondingen en vernietiging van het menselijk lichaam – niet echt een aanbeveling voor pauselijke goedkeuring. Beide regisseurs beschrijven hun film als een religieuze meditatie die probeert de essentie van hun geloof op het spoor te komen. Smith ziet zijn film als ‘a celebration of my faith, a psalm’, en hij laat dat geloof op lichtvoetige wijze zien. Gibson noemt zijn film ‘my own personal meditation (...) a meditation of healing myself’ en hij zoomt daarbij in op het verwonden van Jezus.

*The Passion* speelt met de officiële traditie, en Gibson sluit zich aan bij meer sektarisch-mystieke onderstromen. We zien in *The Passion* het lijden van Jezus in een zwaar getoonzette en nogal clichématige symbolisering, volledig ontdaan van zijn voorgeschiedenis of historische context (al wordt die wel gesuggereerd door de acteurs Aramees te laten spreken). God zelf is onzichtbaar maar op een belangrijk moment aanwezig in het beeld van een uit de hemel vallende traan. De kernboodschap is dat het lijden van Jezus erger was dan wij ons kunnen voorstellen. Dat roept bij mij weerstand op omdat de film het feit negeert dat talloze mensen lijden en niet ingaat op de vraag wat het lijden van Jezus te maken heeft met al dat andere leed. In deze film wordt het volstrekt unieke lijden van één mens grotesk geschilderd, zo grotesk dat het betekenisloos wordt. Het trauma dat dit lijden bij Jezus, bij de omstanders en bij ons als kijkers oproept, blijkt heel erg mee te vallen. Als je Mel Gibson moet geloven, kun je het lijden namelijk zomaar onder ogen zien. Dat idee wordt nog versterkt als we in de slotscène de opgestane Jezus zien met een gaaf en glad lijf. Blijkbaar viel het uiteindelijk allemaal nogal mee, zeggen de beelden. Toch valt deze film in goede aarde

bij de rooms-katholieke en evangelische kerkelijke autoriteiten en zijn er mensen door tot inkeer of bekering gekomen.

Ook de luchtige alledaagsheid in *Dogma* speelt met de kerkelijk-institutionele traditie. De laatste erfgename van Christus blijkt een onvruchtbare jonge vrouw (hoe bijbels), die werkt in een abortuskliniek en op geen enkele wijze van vroomheid kan worden beticht. De dertiende apostel Rufus klaagt dat hij uit het evangelie geschreven is omdat hij zwart is, net als – zegt hij – Jezus zelf. En God zelf zit tijdelijk gevangen in het lichaam van een oude man die in coma raakt, maar niet uit dat lichaam bevrijd kan worden omdat dat euthanasie zou inhouden, iets waartegen de kerk zich verzet. De rooms-katholieke kerk met haar dogma's en gewoonten worden satirisch op de hak genomen. Tegelijkertijd roept de film een luchtig, ruimhartig en liefdevol godsbeeld op. Er is geen ruimte meer voor de wraakengelen Loki en Bartleby, maar wel voor de vaderlijke aartsengel Metatron ('the voice of God'); en God mag verschijnen als een mooie jonge vrouw die met knipoog en blote voeten een handstand maakt. Het geloof van deze regisseur is te luchtig en vrolijk voor de kerkelijk leiders, die kennelijk beter tegen geweld dan tegen humor kunnen. Ironisch genoeg is het in de film juist de figuur van de kardinaal die met een vrolijk-populistische *buddy Jesus* de crucifix vervangt... Hoe dan ook, de rooms-katholieke autoriteiten konden er niet om lachen. Ik wel, maar het zette me tegelijk aan het denken en ontroerde me op een bepaalde manier.



Wat maakt een film of een andere cultuuruiting met religieuze ingrediënten blasfemisch? Dat is in de eerste plaats natuurlijk

een vraag naar een waardeoordeel en niet naar een feitelijke constatering. Sinds het zogenaamde ezelsproces in de jaren zestig beseffen we dat zelfs de rechter zich niet zal uitspreken over ‘smalende godslastering’. Het kan immers niet veel erger worden dan de woorden van Gerard Reve die toen beoordeeld werden: ‘Als God zich opnieuw in 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 schrijver weigerde toe te geven dat deze woorden godslasterlijk zouden zijn, maar eiste juist erkenning voor zijn persoonlijke godsbegrip en het recht daarvan te getuigen. Het geloof van de een is blasfemie voor de ander. Zo was het voor orthodox-protestanten versus rooms-katholieken, zo koesterden de verschillende grijstinten van de bevindelijk gereformeerden uiteenlopende opvattingen, zo staan fundamentalistische moslims tegenover andersgelovigen, en zo is het voor veel conservatieve gelovigen die geconfronteerd worden met de moderne cultuur.

De Britse historicus David Nash heeft beschreven hoe de relatie tussen religie en blasfemie zich in de afgelopen eeuwen in de westerse samenleving heeft ontwikkeld. In de Middeleeuwen zag men blasfemie vooral als een individuele aanval op de gezamenlijke denkwereld van de samenleving. De godslasteraar werd beschouwd als een bedreiging van de heilige orde, en daarom was godslastering vaak nauw verbonden met ketterij. Soms zag men de gevolgen van blasfemie in epidemieën en rampen (‘God straft onmiddellijk’). Of men was wat pragmatischer en maakte zich vooral zorgen over de economische



gevolgen – denk aan de hedendaagse discussies over Geert Wilders' *Fitna*. De straf was vooral gericht op het beschamen en uitsluiten van de godslasteraar om zo de gemeenschap te zuiveren en te beschermen.

Sinds de Verlichting gaat men anders om met blasfemie. Nu wordt godslastering meer gezien als een aanval op de religieuze sentimenten van een bepaalde (dominante) groep. Zo zijn veel wetten in westerse landen vooral gericht op het christendom – en dan vooral de mainstream – en zijn andere religies juridisch vogelvrij. Dat betekent dat blasfemie niet meer gezien wordt als een aanval op de samenleving als geheel, maar als een persoonlijke aanval waar de gelovige een klacht over mag indienen. De straf – als die al wordt opgelegd – heeft vooral te maken met eventueel veroorzaakte schade.

In de moderne tijd, aldus Nash, lijken we in sommige opzichten terug te keren naar de Middeleeuwen. Orthodoxen en fundamentalisten zien in blasfemie eerder een ondermijning van de 'heilige' gronden van de samenleving dan dat ze zich erop beroepen dat ze persoonlijk gekwetst zijn. Want waar komen we uit als we alles maar tolereren? Nash geeft een boeiende analyse van deze beweging, maar ik vraag me af of die derde fase wel een terugkeer is naar de eerste. Een groot verschil met de Middeleeuwen is dat de gemeenschap toen behoorlijk uniform was, terwijl de samenleving nu geglobaliseerd en pluriform is. Bovendien is de maatschappelijke orde niet meer vanzelfsprekend, maar staat die juist des te meer op het spel. Dat betekent dat verzet tegen blasfemie niet meer namens die hele samenleving plaatsvindt; een relatief kleine religieuze groep claimt te spreken voor velen, maar staat feitelijk nogal alleen.

Iets blasfemisch noemen, is dus in de kern geen feitelijke

constatering maar een aanval op een cultuur waartegen men bezwaar heeft. Het is een vorm van identiteitspolitiek, een strategie om aan de eigen unieke identiteit een positieve lading te geven door die af te zetten tegen 'de ander'. Daarmee ontzegt men tegelijkertijd aan die ander de ruimte en het recht om op een eigen manier – met welke motieven ook – te spreken over wat voor een ander heilig is. En daarom klinkt het verwijt van blasfemie meestal van de kant van een dominante, intolerante meerderheid die zich tegen pluraliteit verzet, zoals in Pakistan, of van een religieuze minderheid die op deze manier het alleenrecht eist op een deel van het religieuze veld, zoals in Nederland.

Een paar jaar geleden deed ik een klein onderzoek naar een petitie tegen de als blasfemisch aangeduide reclame van Versatel met een parodie op Maradona's beroemde 'hand van God'-doelpunt uit 1986. Er bleken drie ongeveer even grote groepen ondertekenaars. De eerste groep uitte vooral afkeer zonder nadere omschrijving: 'dit kan echt niet'. Het lijkt erop dat voor hen een taboe werd doorbroken, wat ze met kracht- termen en onderbuikgevoelens bestrijden. Het is in elk geval geen rationeel argument en past waarschijnlijk in het pre-moderne model van Nash. De tweede groep beschreef het bezwaar met woorden als gekwetst of beledigd, waarbij het dus gaat om het persoonlijke sentiment (het Verlichtingsmodel van Nash). De derde groep ging vooral in op theologische aspecten: 'het klopt niet met de Bijbel' bijvoorbeeld, of 'ik wil wel getuigen van wie God echt is'. Alleen al die variatie in motieven maakt duidelijk dat een simpele interpretatie van blasfemiekachten de zaak geen recht doet. Hoe verhouden het beroep op een taboe, persoonlijke gevoelens en theologische argumenten zich tot elkaar? En met welke mix

van motieven probeerde de orthodox-protestantse predikant Groenenboom het optreden van Madonna te verijdelen door een valse bommelding? ‘De act van Madonna is des duivels,’ zei hij tegen de rechter. ‘Ze maakt het christelijk geloof bespottelijk.’ Geeft een dominee met een valse bommelding dan een beter beeld van het christelijk geloof? En een fundamentalistisch-islamitische aanslag uit protest tegen een spotprent van Mohammed met een bom moet zeker bewijzen dat hun islam een vreedzame godsdienst is en dat de cartoonisten het verkeerd hebben? Zouden deze verdedigers van het geloof de ironie van hun eigen handelen doorzien?



De discussie over godslastering roept heel andere vragen op: wat is het nut van blasfemie – en van het verzet ertegen? Waarom steken mensen hun energie in het aanvallen van het geloof van een ander, en waarom maakt die ander zich daar druk om? Wat geeft het als iemand gelooft in iets wat jij onzin vindt of als iemand onzin vindt wat voor jou heilig is? Wat maakt het uit dat de een bomenknuffelaars minacht en de ander het bizar vindt dat je de wet laat voorschrijven door een woestijngod? Wat doet het ertoe als mensen (theologen in dit geval) de Tien Plagen beschrijven als goddelijk terrorisme of de kruisiging als ‘kosmisch kindermisbruik’? En wat geeft je het recht om je dat zo aan te trekken dat je de ander wilt belemmeren in haar of zijn expressie?

Het gaat zoals gezegd vooral om identiteitspolitiek: pogingen van een groep die zich gemarginaliseerd en bedreigd voelt om de eigen identiteit te versterken ten opzichte van de ander. De een neemt zijn toevlucht tot vileine woorden en

beelden ‘omdat de vrijheid van meningsuiting in het geding is’. De ander reageert geschokt op woorden en beelden ‘omdat de godsdienstvrijheid in het geding is’. Beiden spelen een retorisch spel: ze definiëren zichzelf als de kwetsbare partij waarvan de rechten bedreigd zijn en gebruiken dat om de ruimte van de ander in te perken. Daarom zijn juridische processen over godslastering bijna altijd zinloos. Wat er echt op het spel staat, is iets anders: de vraag naar het samen kunnen leven met verschil, of liever gezegd: het onvermogen daartoe. En daarbij moeten blasfemie en verzet daartegen in samenhang worden gezien. Het een kan niet zonder het ander. Ze ontlenen hun bestaansrecht aan elkaar en ze helpen elkaar aan een sterkere identiteit. Pussy Riot en patriarch Kyrill, Madonna en dominee Groenenboom, Wilders en de fundamentalistische moslims – ze dansen een soms bizarre, complementaire en heilloze dans. Wie ruimte kan laten voor verschil hoeft niet in dit strijdperk te treden om de eigen identiteit te verdedigen.

Al is de strijd vaak heilloos, blasfemie kan wel degelijk een vruchtbare kant hebben. Elke hervormingsbeweging werd vroeger of later beticht van blasfemie. Zelfs Jezus kreeg die kritiek omdat hij inging tegen de dominante structuren van zijn tijd. Blasfemie is dan ook niet alleen een maatschappelijk ongemak, het is vaak een religieuze innovatie. En het is bijna altijd verzet tegen de schaduwkanten van een religieuze traditie. Natuurlijk probeert de religieuze leiding dat verzet in de kiem te smoren. Een van de strategieën daarvoor is het beschrijven van kritiek als blasfemie, waarmee de tegenstander wordt weggezet als godslasteraar. Daarmee hoeft men immers de kritiek niet langer serieus te nemen en vervalt de noodzaak om de religie zelf te zuiveren.

Cartoons over Mohammed met een bom, over priesters met kleine jongetjes en verhalen over seks met 'God' in de gedaante van een ezel zijn schokkende maar vaak ook noodzakelijke bijdragen aan religieuze tradities zodat die kunnen meegroeien met de samenleving. De instituties moeten gezuiverd worden van het grijpen naar geweld, het toedekken van misbruik, het onderdrukken van seksualiteit en andere negatieve uitwassen. In essentie zie ik betrokken, gepassioneerde en daarmee – paradoxaal genoeg – vrome uitingen van het geloof in het goede, zelfs als de vorm meer weerstand dan gesprek oproept. Willen religie en samenleving bloeien, dan moet er naast de vrijheid van religie ook ruimte zijn voor kritiek op religie. Sterker nog: het recht op godslastering en het recht niet te geloven maken deel uit van de godsdienstvrijheid. Daarom zou het wettelijk verbod op godslastering moeten vervallen en zouden Reve, Gregorius Nekschot en al die anderen zich beschermd moeten weten door artikel 6 van de Grondwet: 'Ieder heeft het recht zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet.' Een beroep op godsdienstvrijheid om blasfemie te verbieden, is een perverse poging om via de wet de strijd tussen de 'goden' te beslechten. Die strijd is namelijk van belang voor een gezonde en kritische wisselwerking tussen religieuze tradities en de seculiere cultuur, waarbij van beide kanten de aanval kan worden geopend. Uiteindelijk zullen beide kanten daarbij de pluriformiteit moeten – en willen – aanvaarden, maar tegelijkertijd strijden tegen de kwalijke aspecten van zowel de religieuze structuren als de seculiere samenleving. Religieuze tolerantie moet geen onverschilligheid worden voor de misstanden.