



GOD, HET WORLD WIDE WEB EN IK

RELIGIEUZE IDENTITEIT IN EEN GLOBALE SAMEN- LEVING¹

Het plaatje kom je overal tegen, zoveel dat het vanzelfsprekend wordt: de blauw-geel oplichtende planeet aarde, gefotografeerd vanuit een satelliet. Het aardbolletje is de icoon van de jaren '90 geworden. Vanaf een afstand die vroeger alleen voor God zelf werd gereserveerd, kijken wij nu met een astronautenblik naar onszelf en de planeet waarop wij wonen. Wie naar CNN kijkt, naar het NOS-, RTL4-nieuws of dat van de BBC, wie inlogt op het World Wide Web via World Acces of Planet Internet, hij wordt de wereld binnengeleid met deze afbeelding: onze planeet aarde, waarvan het blauw van de oceanen en het geel van de continenten helder oplichten in de zon, tegen de achtergrond van een zwart universum. Daar wonen wij dus, daar speelt zich ons leven af. De aarde, er is er maar één. En we prikken voor onze kinderen de plek op de globe waar we wonen, wetende dat vijf miljard anderen dat ook kunnen doen. Het beeld geeft ons een dubbel gevoel van klein- en grootsheid tegelijk: enerzijds het besef dat de wereld een dorp is, een *global village*, of: een kaarsje dat we zuinig met onze handen moeten beschermen, anders dooft het uit (de mediacampagne 'Een beter

milieu begint bij jezelf'); anderzijds: het huiveringwekkende idee dat de aarde slechts een stipje leven zou kunnen zijn in een onmetelijk, dood universum.

We leven in een globale samenleving, het besef dringt zich steeds sterker aan ons op. De tv-kijker (die we allemaal zijn) en de Internetgebruiker (die we wellicht allemaal zullen worden) beseft dat hij deel uitmaakt van een wereldwijd netwerk van communicatielijnen en informatiestromen. Onze samenleving is een *World Wide Web* geworden. Met dat woord wordt het computercommunicatienetwerk Internet aangeduid. Ik wil het woord hier echter in ruimere zin als een metafoor van onze menselijke conditie op de drempel van de 21ste eeuw beschouwen: ook wie zelf niet meedoet aan Internet, leeft in het wereldwijde web van een mondiale samenleving. De communicatiestromen van de media zijn een belangrijk onderdeel ervan, maar zij vormen slechts de bovenstroom van dat netwerk. Het World Wide Web staat voor het wereldomvattend systeem van *onderlinge afhankelijkheid* waarin de mensheid zich organiseert. Kapitalisme en techniek maken onze wereld steeds meer tot een *global village*, een wereldsysteem.² Een World Wide Web, waarin alles met alles samenhangt en iedereen met iedereen *on line* is. Economisch, politiek, militair en ook steeds meer cultureel. Wie in dat web niet wil communiceren, excommuniceert zichzelf. *Interdependentie* is het sleutelwoord. We zijn steeds minder *self-supporting*. We zijn afhankelijk van de koffieoogst in Brazilië, de dollarkoers op Wallstreet, het kankeronderzoek in Parijs, de nieuwsvoorziening van CNN. We leven steeds meer in een situatie van 'gegeneraliseerde verafhankelijkking' (A. de Swaan). De socioloog A. Giddens spreekt in dit verband van de 'dialectiek van het locale en het globale': de agenda en de inhoud van onze privé-wereld wordt voor een belangrijk deel gevormd door wereldgebeurtenissen.³

Niet alleen met andere mensen, ook met de natuur onderhouden we een netwerk van globale afhankelijkheid. Het aardbolletje is niet

alleen het logo van de economen, maar ook van de ecologen geworden. Wie van Postbus 51 hoort dat hij zuinig moet zijn met energie, krijgt het ook te zien. De aarde is onze *oikos*, ons ene en enige huis geworden, niet alleen economisch, maar ook ecologisch. Nadat we eeuwenlang een dualistische visie op de verhouding tussen mens en natuur hebben aangehangen, breekt het inzicht door, dat er een onverbreekelijke samenhang tussen beide bestaat. De mens is product en onderdeel van het wereldwijde 'web of life' (Ch. Darwin), niet een door God uit het niets gedropte kolonisator die een hem vreemde natuur aan zich moet onderwerpen. Wij zijn het product en voorlopige sluitstuk van een miljarden jaren durende biologische evolutie. Wij plukken de vruchten ervan, maar spelen tegelijk een cruciale rol in haar voortgang. Het ecologische evenwicht tussen een verstedelijkte mondiale beschaving en het ecosysteem 'aarde' blijkt een uiterst kwetsbare symbiose te zijn. Maar een symbiose is zij: satellietopnames van de aarde bij nacht tonen de grote vlekken licht die zich als melkwegstelsels op het aardoppervlak verbreiden: Europa vanaf Milaan tot aan Dublin, een zee van een kwart miljard mensen; Japan, Korea, Hong Kong, Singapore, Noord-Amerika van Baltimore tot Montreal, megapolen die zich tot grote plakken samenklonteren. Zij zijn onderdeel van de natuur geworden, er onlosmakelijk aan vastgekoekt, er mee vergroeid, zoals ook de oceanen.⁴ Ecologisch bewustzijn ontwikkelen betekent: deelnemer willen zijn aan het complexe spel van het leven, niet de parasiet ervan; cultuur als een integraal onderdeel van de natuur beschouwen, niet als een afscheid ervan of een opstand ertegen.

De toenemende economische, politieke, culturele en ecologische interdependentie op deze globale schaal is nieuw en ongehoord. Zij brengt allerlei conflicten en spanningen met zich mee. Deze 'wilde wereldvorming' schept ongelijkheid, instabiliteit. Zij roept vragen op, ook religieuze. Het is de taak van de theoloog die serieus te nemen. Theologen toetsen het

spreken van mensen over God, dat is hun *kritische* taak. Ze toetsen het op hun consistentie, aan de christelijke traditie, aan de ervaring. Is dat wat mensen zeggen over God wel zinnig en steekhoudend? Maar zij hebben ook een *constructieve* taak: zij zeggen niet alleen hoe het niet moet, maar ook hoe het wél kan. Dat doen ze o.m. in de preek: aan mensen een mogelijke visie op God aanbieden. Welnu, hoe te spreken over God in een World Wide Web?

Het World Wide Web plaatst ons voor vragen. Die behelzen de professionele identiteit van de theoloog als spreker over God, maar ook zijn of haar persoonlijke, *religieuze identiteit* als gelovige enkeling. Wie ben ik? Wie ben ik voor God? Ook de zielzorger zelf heeft een ziel die verzorgd wil worden. Wat stel ik eigenlijk voor, buiten de maalstroom van rollen en functies die ik in mijn netwerk van relaties vervul? Misschien kent u het gevoel van dat mannetje op die cartoon wel: hij staat alleen op de aardbol (weer die planeet aarde) en roept het uit in de schijnbaar lege, zwarte ruimte: 'Is daar ook iemand?'

God, het World Wide Web en ik. Ik wil de vraag naar onze religieuze identiteit in een globale samenleving van een paar kanttekeningen voorzien. Ik begin nogmaals bij de context van de globale samenleving en vraag mij af welke voorwaarden zij aan ons spreken over God en onze religieuze identiteit in het algemeen stelt. (1. 'World Wide Web') Ik verbind daaraan een paar gevolgen voor onze religieuze identiteit die m.i. van karakter gaat en moet gaan veranderen. (2. 'Ik') Ik sluit af met het overwegen van de consequenties die dit alles voor onze visie op God zou kunnen hebben. (3. 'God')

1. Globale interdependentie

Het World Wide Web heb ik als een metafoor voor de toenemende globale interdependentie opgevoerd. Mensen worden steeds meer afhankelijk voor steeds meer zaken van steeds meer mensen. Maar ook: we zien steeds beter in dat

wij als menselijke soort afhankelijk zijn van en onderhevig zijn aan de natuurlijke processen in de biosfeer. Het groeiende inzicht in het globale karakter van *deze onderlinge afhankelijkheid* van levensprocessen en -structuren is m.i. fundamenteel en onopgeefbaar. Het moet dan ook in elk theologisch spreken over God, mens en wereld in hun onderlinge samenhang worden verdisconteerd. Het bindt de theologie in het algemeen aan een aantal voorwaarden die ik op drie noemers zou willen brengen:

1. Het inzicht in de menselijke afhankelijkheid van zijn natuurlijke omgeving vereist dat de theologie *ecologisch* wordt, of zij houdt op een adequate theologie te zijn.

2. Het besef in de onderlinge afhankelijkheid van mensen wereldwijd maakt dat zij *oecumenisch* moet worden; een theologie voor de gehele bewoonde wereld, als zij tenminste meer wil zijn dan een christelijke clubideologie.

3. In de derde plaats: het inzicht in de beperktheid en de eindigheid van individuele mensen in hun relatie tot hun omgeving resulteert niet alleen in een besef van afhankelijkheid in de ruimte, maar ook in de tijd; wij zijn slechts voor één generatie de koplopers in de estafette van de geschiedenis; een theologie die niet traditiebewust (ik noem dat hier: *hermeneutisch*) wil zijn, is een arrogante en kortzichtige theologie.

Over elk van die drie algemene voorwaarden maak ik een paar opmerkingen. In de eerste plaats: een *ecologische* theologie. Ecologisch inzicht is het inzicht dat elk levend wezen voor zijn wezen, zijn welzijn en zijn voortbestaan afhankelijk is van interactieprocessen met zijn omgeving. Dat besef mag dan sterk geworden zijn in en dankzij de milieubeweging, het is een misverstand te denken dat het alleen levend gehouden zou moeten worden in de natuurbescherming en in het specialisme van de milieuethiek. Niet alleen de verhouding tussen planten, dieren en de menselijke soort, ook de verhouding tussen mensen onderling en mensen en God kan vanuit een ecologisch perspectief opnieuw worden her- en doordacht.⁵ Op

onzelf zijn wij niets. Op zichzelf is God niets. Wij zijn onderdeel van al wat is; God is betrokken op al wat is. Ecologisch inzicht betekent een herziening van het klassieke ontologische denken: het weigert nog langer levende dingen in termen van substantie te beschouwen, maar ziet ze in hun relaties die wezenlijk zijn voor hun identiteit. Op menselijke identiteit toegepast: ik ben niet een wezen (substantie) dat vervolgens externe relaties met zijn omgeving onderhoudt (accidenteel), maar mijn relaties zijn intern, zij maken mij tot degene die ik ben. Op God toegepast: Gods verhouding tot de wereld is niet accidenteel aan wie Hij is, maar zij behoort tot zijn wezen. Heel de biologische evolutie, heel de lijdens- en emancipatiegeschiedenis van de menselijke soort maakt deel uit van zijn geschiedenis.

In de tweede plaats leidt het inzicht in de onderlinge globale afhankelijkheid tot een *oecumenische* theologie. Daarmee bedoel ik niet alleen de kleine oecumene, die tussen de christelijke kerken en confessies onderling, maar vooral ook de grote oecumene: die tussen de wereldreligies. Ook doel ik niet zozeer op de academische, maar meer op de gewone oecumene tussen plaatselijke geloofsgemeenschappen en buurtbewoners in een multi-religieuze cultuur. Geen enkele religie kan meer doen alsof zij de enige is, geen enkele confessie kan God meer voor zich alleen reserveren. God is er voor heel de bewoonde wereld, Hij is geen stamgod of clubmascotte, en als Hij daarvoor wel wordt gebruikt, maakt men zich schuldig aan afgoderij. Of men nu de uniciteit van het christendom wil opgeven ten gunste van een pluralistische wereldtheologie (Hick/Knitter) of men wil de universele claim van de christelijke visie op het heil vasthouden (Newbigin), men zal hoe dan ook een respectvolle plaats moeten inruimen voor hen die een andere traditie aanhangen.⁶ Dat is behalve een religieuze, ook een *morele* eis die de globale interdependentie aan mensheidsreligies stelt. In de Ene Wereld zijn er geen anderen meer. Een vreedzame, geïntegreerde wereldorde is onmogelijk

bij particuliere waarheidsaanspraken die gebaseerd zijn op het onderscheid tussen *in-* en *outgroup*, vriend en vijand. Het christendom is één religie onder meerdere. Hoe meer dit besef doordringt, des te indringender zal het vragen stellen aan een exclusieve visie op God, Jezus en de kerk.

Tot slot zal het inzicht in de fundamentele rol van afhankelijkheidsrelaties leiden tot een *hermeneutische* theologie. Wij zijn voor wat en hoe wij zijn niet alleen afhankelijk van de natuur, van anderen, maar ook van hen die ons zijn voorgedaan, het World Wide Web van de doden. De wereld begint niet met ons en eindigt niet met ons. Het symbolisch universum waarmee de culturele evolutie ons heeft uitgerust, is het product van onze voorouders. Zonder hun taal, hun instituties, hun techniek, hun kennis waarmee wij ons in de wereld kunnen oriënteren zouden we blind, stom en doof zijn. En ook al gaan we nieuwe wegen, we beginnen nooit met onszelf, *ab ovo*, maar met een verhouding tot ons verleden. Leven is allereerst interpreteren, en dan pas creëren. De hermeneutiek (als interpretatiekunst, het gesprek met het verleden) is een antwoord op onze menselijke eindigheid. Eindigheid met betrekking tot God, met betrekking tot de ruimte (we kunnen slechts één perspectief tegelijk innemen) en met betrekking tot de tijd: wij zijn sterfelijk. We ontwikkelen die kunst van het betekenis-verlenen aan de wereld die wij om ons heen aantreffen, om daarmee een gezonde distantie te scheppen tot het verleden en er niet helemaal aan uitgeleverd te worden. Hermeneutisch bewustzijn (de kunst van de toe-eigening van het verleden) kan pas ontstaan als de traditie ons in zekere mate vreemd geworden is. Zij veronderstelt onafhankelijkheid van het verleden en geen slaafse nabootsing ervan. Maar tegelijk zijn we op hermeneutiek aangewezen om het verleden te kunnen begrijpen. We hebben geen andere wereld achter de hand dan die ons is overgeleverd. Wij moeten haar leren vertrouwen om ons er in te leren bewegen. Daarom moeten we er telkens opnieuw vertrouwd mee

worden.⁷ Die dialectiek van vervreemding en toe-eigening geldt ook voor ons omgaan met religie. Ook daarin dient de theologie traditiebewust te zijn. Wij zijn de eersten niet die over de Ene God spreken, maar steunen daarin op vierduizend jaar jodendom, christendom, islam.⁸ Wij zijn ook de eerste christelijke theologen niet, maar steunen in onze ontwerpen op Augustinus en Calvin, Bavinck en Barth. En vooral: op onze vaders en moeders, en op de lokale geloofsgemeenschappen waarin zij ons het ABC van hun geloof hebben geleerd. Traditiebewust is niet per se altijd traditieafhankelijk, zelfs niet traditiegetrouw. De globale interdependentie kan vragen oproepen die de traditie niet beantwoordt. Er moeten misschien nieuwe wegen gezocht worden in niemandsland. Geloofstaal zal ook dan echter nooit *creatio ex nihilo* zijn. Iedereen die aan religie doet is nu eenmaal gebonden aan een particuliere religieuze tongval en grammatica. Mensen zijn 'Anknüpfer', aldus O. Marquard, en dat geldt ook als het om God gaat. Van niemand kan verwacht worden dat hij over zijn eigen schaduw heen springt. Wie dat probeert, komt potserlijk over. 'Think globally, but act locally.'

2. Religieuze identiteit

Wat betekent de ontwikkeling naar de Ene Wereld voor onze religieuze identiteit? Onder *identiteit* versta ik in dit verband het antwoord dat we geven op de vraag: 'Wie ben ik?' *Religie* omschrijf ik als de verhouding die wij aangaan met de voor ons laatste, beslissende werkelijkheid, waarvoor we in de christelijke traditie de naam 'God' reserveren. Onze *religieuze identiteit* wordt dus bepaald door het antwoord dat we geven op de vraag: 'Wie ben ik voor God?'

Zowel onze collectieve als onze persoonlijke religieuze identiteit hebben in een mondiale cultuur veel van hun vanzelfsprekendheid verloren. Enerzijds zoeken velen te midden van de chaotische levensbeschouwelijke pluriformiteit naar de zekerheid van een stabiele identiteit als individuele gelovige en naar een herkenbaar profiel als kerk, anderzijds zijn dezelfde ook

weer bang om zich te veel vast te leggen op de particuliere identiteit van bijv. de gereformeerde confessie of gezindte en wensen zich open te stellen voor het religieuze en levensbeschouwelijke multiversum van vandaag. Men zoekt naarstig naar zijn *roots*, maar tegelijk weigert men, als ze eenmaal gevonden zijn, er onverdeeld naar terug te keren. De religieuze identiteit verkeert daarmee in eenzelfde zweef-toestand als de persoonlijke identiteit in het algemeen. Schelsky sprak in dit verband (al in 1957) van een voortdurende toestand van 'Dauerreflexion': we willen graag iemand zijn, maar willen ons er ook weer niet te veel op vastleggen. Het antwoord op de vraag: 'Wie ben ik?', is voortdurend in beweging. Moderne identiteit is een schip waaraan gebouwd wordt terwijl het al te water gelaten is. Dat schept een onzekerheid, waarachter we ons soms comfortabel terug kunnen trekken ('Ik ben niet zomaar in een hokje te plaatsen'), maar waarvan we tegelijk ook veel last ondervinden. Zij maakt ook stuurloos en biedt niet het houvast dat we ook zoeken.

Er zijn drie mogelijkheden de onzekerheid uit te bannen. Wie afscheid neemt van de twijfel, door zich uit te leveren aan een welomschreven collectieve identiteit, de wereld verdeelt in kinderen van het licht en kinderen van de duisternis, in vriend en vijand, verlorenen en geredden, die hervindt een heldere identiteit. Maar hij is daarmee een *fundamentalist* geworden, die van een globale wereld niet wil weten, behalve dan als potentieel zendingsterrein voor een nieuwe kruistocht of *jihad*. Anderzijds kan men het relativeren van een overvloedige keuze voor een bepaalde identiteit ook eindeloos uitstellen en van zijn eigen besluite-loosheid een frivole flirt maken. De zoektocht naar zekerheid wordt opgegeven. Wie ben ik? Ik zie nog wel wie ik ben. 'Je est un autre' misschien, want ik speel een nooit eindigend, ironisch kiekeboe-spel met mezelf. Dan is men *postmodernist* geworden en ongevaarlijk voor anderen. Maar kan men zich op zo iemand ooit werkelijk verlaten? Het heeft iets puberaals om

niemand te willen zijn, zich niet voor een paar dingen in het leven vast te willen leggen. Bij morele volwassenheid hoort ook dat men op den duur bepaalde 'commitments' aangaat; dat men publiekelijk kenbaar maakt: daar sta ik voor, en daarvoor niet.⁹ Het postmodernisme, dat elke wil om tot een zekere levensbeschouwelijke integratie te komen afzweert als een gewelddadige vorm van eenheidsdrang, is een vorm van filosofische dronkenschap. Mensen hebben om volwassen te kunnen worden een zekere mate van integratie, een vorm van zekerheid nodig. Een derde mogelijkheid tenslotte is de constructie van een nieuwe, individuele religieuze identiteit naar eigen persoonlijke keuze en inzichten, zonder zich te willen wortelen in welke particuliere traditie dan ook. Als *Nieuwe Tijdgelovige* wordt men dan een religieuze wereldreiziger die zijn levensbeschouwing als een cocktail samenstelt (een vleugje christendom, een snufje boeddhisme, een scheut gnostiek). Men construeert een globale spiritualiteit die zich niet meer wil vastleggen op één bepaalde traditie. Maar een boek als *De Celestijnse Beplofte* van James Redfield laat zien tot welk oppervlakkig amateurisme deze religieuze *doe het zelf*-cultuur leidt, als men niet meer met een traditie het ABC van de religie zorgvuldig wil leren spellen, maar op eigen houtje met behulp van al te toeschietelijke leidlieden zijn wijsheid in elkaar knutselt.¹⁰

Hoe nu tot religieuze identiteit te komen, zonder zich in de pluraliteit te verliezen? Hoe heterogeniteit te waarderen, zonder in chaos en relativisme ten onder te gaan? Hoe een globale spiritualiteit te ontwikkelen, zonder de rijkdom en diepgang van de religieuze traditie te verliezen? De theoloog Charles Davies ontleende aan J. Habermas een normatief model voor morele ontwikkeling, dat hij toepast op de vorming van religieuze identiteit in een globale samenleving. Ik geef het (weliswaar vrij geïnterpreteerd en ook geamendeerd) weer op hoofdpunten, omdat ik denk dat het ons verder helpt om de spanning tussen particulariteit en universaliteit in onze religieuze identiteit verder te doorden-

ken.¹¹ Het betreft een historisch model dat zoals alle modellen geen exacte weergave wil zijn van de werkelijkheid, maar een theoretisch raamwerk aanbiedt om haar beter te leren begrijpen. Het model onderscheidt drie stadia in de ontwikkeling van de religieuze identiteit; het laatste stadium is datgene waaraan zich religieuze mensen in onze moderne, globale cultuur het best kunnen spiegelen, al komen beide voorafgaande fasen ook nog steeds voor. Zij zijn echter disfunctioneel en niet langer adequaat binnen de huidige context.

I. Het eerste stadium van religieuze ontwikkeling hoort bij een laag ontwikkelde, weinig gedifferentieerde samenleving, waarin mens en natuur nog een soort symbiose met elkaar onderhouden. Mensen leven in hechte groepen en ontleen aan dat verband hun identiteit. Zij kennen geen uitgekristalliseerde individualiteit. De groeps grens is een soort lichaams grens, die het punt markeert waar het vreemde, het niet-ik, begint. Men kan spreken van een *natuurlijke*, of preconventionele identiteit: het sociale leven wordt volgens de 'natuurwet' van affectiviteit en emoties gereguleerd. De religie is ritueel en mythisch van karakter, waarbij het overleven en het welzijn van de eigen groep centraal staat. Religie is groepsreligie en de goden zijn stamgoden. Deze religieuze identiteitsvorming lijkt ver achter ons te liggen, maar dat is slechts schijn. Ook al domineren in de moderne cultuur de afstandelijke en rationale betrekkingen tussen mensen (we kunnen die samenlevingsvorm met de antropoloog Victor W. Turner *societas* noemen), de geur en nestwarmte van de groep, de *communitas*, gekenmerkt door homogeniteit en individuele anonimiteit, blijft zijn aantrekkingskracht behouden. De religieuze identiteit van fundamentalistische bewegingen vormt zich op basis van deze natuurlijke identiteit.¹²

II. De tweede fase die de religieuze identiteitsvorming in de culturele evolutie heeft meege maakt is de *conventionele* identiteit. Mensen leven nog steeds in groepen en gemeenschappen, maar naarmate deze complexer wor-

den en gedifferentieerder, formaliseren zich de onderlinge betrekkingen. Personen worden dragers van rollen en functies. Rollen verlenen aan mensen een symbolische identiteit. Wie zich aan de regels van de gemeenschap conformeert en de toegekende rollen naar behoren vervult, wordt bevestigd in zijn identiteit. De autoriteit van de groepsnorm wordt toegeëigend en verinnerlijkt; zij gaat deel uitmaken van de persoonlijkheidsstructuur zelf. Ook de religie wordt gecodificeerd in regels. Observantie van de geloofsleer en de ethiek bepalen de religieuze identiteit en markeren de grenzen van de religieuze gemeenschap. Trouwe kerkgang, een gewetensvolle *praxis pietatis*, het innerlijke conformeren aan de confessie en het gezag van de bijbel, dat bepaalt dan of men christelijk is, of niet (meer).

III. Ook deze conventionele religieuze identiteit wordt nog door de sociale groep bepaald. Maar naarmate de samenlevingsbanden anoniemer en complexer, wordt de religieuze gemeenschap zo abstract dat zij soms bijna denkbeeldig wordt, een 'imagined community' (B. Anderson). Toch ervaar ik met een Indiase christen, ook al ontmoet ik hem voor het eerst, een verwantschap, die ik niet ervaar met zijn Hindoe-landgenoot. Wij delen bepaalde conventies (bijbel, gebed, confessie) met elkaar. Door ons daaraan te conformeren zijn wij wie wij tegenover elkaar zijn. Een conventionele religieuze identiteit is blijkbaar in staat mondiale cultuurverschillen te overbruggen. Zij plaatst ons echter steeds meer voor problemen, omdat ze nog steeds in termen van binnen- en buitenstaanders denkt. De politieke samenlevingsvorm die met deze conventionele identiteit correspondeert, het systeem van nationale staten, is in de moderne tijd tot ontwikkeling gekomen. Maar ook haar particularisme is niet meer adequaat binnen de huidige, globale afhankelijkheidsverhoudingen.

Zowel politiek als religieus ervaren we de spanning tussen onze particuliere identiteiten en de universele context. Is er ruimte voor een *globale* identiteit? Dat zou de derde fase zijn in

de religieuze ontwikkeling, passend bij de huidige situatie. Davis, in het spoor van Habermas (die daarbij weer Kohlberg volgt) denkt dat het mogelijk is. Hij noemt deze globale identiteit 'post-conventioneel'. Mensen ontleen hun religieus zelfbesef van wie zij zijn voor God, niet meer uitsluitend aan de regels van de ene traditie waarin zij zijn grootgebracht, maar aan een rationele afweging van de religieuze principes die achter en in de conventies van meerdere tradities verscholen liggen. Ik kan Davis hier slechts gedeeltelijk volgen. Ik ben er met hem van overtuigd dat we toe moeten naar een religieuze identiteit die niet meer door één, maar door meerdere tradities gevoed wordt, maar ik denk dat de idee van een niet door specifieke tradities bepaalde religieuze identiteit een Verlichtingsillusie is. Wie hermeneutisch bewustzijn bezit, weet dat dat niet kan (zie boven). De globale context brengt met zich mee dat je waarschijnlijk niet meer binnen de grenzen van één traditie eindigt, en verrijkende elementen uit andere overneemt; je kunt echter maar met één tegelijk beginnen, en dat is die waarin je opgroeit. In plaats van een post-conventionele, zou ik dan ook liever van een *cross-conventionele* identiteit willen spreken. Zonder conventies gaat het niet. Maar er bevinden zich raakvlakken en ontmoetingspunten tussen de verschillende tradities, die, naarmate ze indringender met elkaar geconfronteerd worden, uitnodigen tot grensverkeer. We wonen weliswaar in een traditie, maar als het goed is vormt zij een huis met open deuren en ramen, geen gevangenis. Eén traditie zal dominant zijn en een integrerende rol vervullen. Een universele religie zal er nooit ontstaan. God zal nooit met een religieus Esperanto geloofd kunnen worden.¹³

Onder dit voorbehoud is het concept van een globale religieuze identiteit als normatief ideaal dat adequaat is aan de huidige situatie, echter wel degelijk vruchtbaar. De drie belangrijkste elementen erin lijken te zijn:

1. De normatieve rol die de *sociale gemeenschap* bij de uiteindelijke bepaling van de reli-

gieuze identiteit speelt, wordt minder sterk.

2. Persoonlijke ervaringen en afwegingen (niet alleen de rationele (zo de Verlichtingsdenkers Habermas/Davies), maar ook de religieuze) worden uiteindelijk doorslaggevend. Wie ben ik voor God?, wordt mij niet meer door min of meer concrete anderen voorgeschreven, maar is het resultaat van mijn persoonlijke geschiedenis met God, die zich in relatie tot de mensen en gemeenschappen waarmee ik in aanraking kom, ontvouwt. De religieuze identiteit verkrijgt daarmee een veel meer *reflexief* en *evaluatief* karakter.

3. Tegenover mensen uit andere tradities wordt een *openheid* in acht genomen, die het contact niet schuwt, maar eerder nog zoekt en bevordert. De interactie wordt een noodzakelijke test en mogelijke verrijking van, een mogelijke correctie op de overtuigingen die in de 'eigen' traditie zijn verworven. Zij bedreigt de religieuze identiteit niet, maar deze verwezenlijkt zich pas in de communicatie met anderen. Terwijl een natuurlijke en een conventionele religieuze identiteit grenzen schuwt door ze te trekken, verkent een cross-conventionele of universele identiteit de grenzen van conventies en tradities door ze juist op te zoeken (N.B. Zij is bepaald niet grenzeloos!!!).

3. Radicaal monotheïsme

Het concept van een cross-conventionele religieuze identiteit is een ideale norm die misschien ook wel altijd ideaal zal blijven. De spanning tussen particulariteit en universaliteit zal voelbaar blijven. Maar duidelijk is in elk geval welke richting het op moet: niet terug naar de stamreligie (I.), evenmin zich blijven opsluiten in de conventionaliteit van de eigen traditie (II.), maar openstaan voor het grensverkeer met anderen in het besef dat er voortaan nog slechts één mensheid op één wereld bestaat. De vraag is wat die verschuiving betekent voor ons geloof in God. Ik kom tot slot toe aan mijn derde punt. Welke opvattingen van God kan men er in het World Wide Web met een goed geweten op na houden en hoe stellen wij

de verhouding voor die wij tot God hebben? En (na alles wat er gezegd is over de noodzakelijke verworteling in één particuliere traditie) zijn er elementen in onze christelijke, gereformeerde traditie, die deze Godsvoorstellingen en deze universele spiritualiteit ondersteunen? Om die vraag te beantwoorden grijp ik terug op de Amerikaanse theoloog H. Richard Niebuhr die in 1943 een klein boekje schreef onder de titel *Radical Monotheism and Western Culture*.¹⁴ De vorm van christelijk geloof die hij daar omschrijft als 'radicaal monotheïsme' lijkt mij een goed uitgangspunt voor onze huidige globale situatie. Niebuhr ontwerpt een typologie waarin hij binnen elke cultuur een aantal algemene vormen van religieus geloof onderscheidt. Religie is voor hem het ultieme vertrouwen dat mensen hoe dan ook ergens in stellen. Hij onderscheidt drie vormen van religie, afhankelijk van het aantal en het soort 'goden' dat wordt aanbeden. In de eerste plaats komt wat Niebuhr de meest primitieve vorm van religie noemt: het *henotheïsme*. Hier gelooft een samenleving in zichzelf of een onderdeel van zichzelf, in zijn eigen vitaliteit, voortgang en glorie en in de collectieve representaties waarmee die worden verbeeld. Niebuhr noemt het voorbeeld van het nationalisme. Maar ook de arbeidersklasse, of het christelijke Westen, de kerk of zelfs de mensheid als geheel kan tot inzet van deze *sociale religie* worden gemaakt. De sociale religie is de religie van gesloten samenlevingen (H. Bergson). Men is zich wel bewust van het bestaan van het andere, het vreemde, maar men sluit zich zo op in zijn rol van uitverkoren groep of volk dat men zichzelf verabsoluteert. Het henotheïsme is een vorm van autoreferentiële religie, een religie die zichzelf als object en als subject heeft. Ik denk dat deze vorm van religie past bij de eerste twee fasen van religieuze identiteit die we hebben onderscheiden, de natuurlijke en de conventionele identiteit. In beide gevallen lopen identiteitsgrenzen parallel aan sociale groepsgrenzen.

Het tweede type geloof dat Niebuhr onderscheidt is het *polytheïsme*. Het is een vorm van

religie die volgt op het echec van het henotheïsme: als de centrerende en unifiserende macht van de sociale religie is gebroken, dienen zich binnen een samenleving opeens vele centra van waarden aan, waaraan men zijn identiteit kan ontlelen, vele zaken waaraan men zijn loyaliteit kwijt kan. Het polytheïsme is een crisissreligie. 'Als de halfgoden het veld ruimen, komen de mini-godjes binnen,' aldus Niebuhr.¹⁵ Als vervanging van de sociale religie in de eigen groep, subcultuur of samenleving verdelen mensen hun toewijding over meerdere goden, waarvan ze hun heil verwachten. In een gesecculariseerde cultuur hebben deze misschien hun bovennatuurlijke status verloren. Maar ook zonder het mythologische pantheon blijft de structuur van het polytheïsme gehandhaafd: de erkenning voor de eigen identiteit dient aan vele instanties te worden ontleend. Rusteloos zoeken mensen naar bevestiging in een chaotische hoeveelheid wisselende vertrouwensrelaties. Niets of niemand ontvangt meer een onverdeelde trouw. Loyaliteit is afhankelijk van de overwegingen en belangen van het ogenblik en kunnen van moment tot moment verschillen. Hooggestemde waarden of laag-bij-de-grondse zaken kunnen worden nagejaagd, maar strijden met elkaar om de voorrang, zonder dat ze tot een rangschikking en integratie worden gebracht.

Het pluralisme onder de goden correspondeert met een pluralisme in het zelf en in de samenleving. Het zelf is geen geïntegreerde eenheid meer, maar verliest zichzelf in zijn verschillende activiteiten.¹⁶ De meeste mensen leven in een soort successieve polygamie, schrijft Niebuhr elders, en proberen een compromis tot stand te brengen met en tussen hun vele geliefden. Iets soortgelijks geldt voor de samenleving: zij is een 'assemblage of associations' geworden, elk toegewijd aan vele verschillende deelbelangen, maar niet meer in een betekenisvolle eenheid, afgeleid van een gedeeld centrum van waarden en toewijding aan een inclusieve zaak, bijeengehouden. Een synthese vindt nooit plaats, integratie blijft uit,

want elke god vraagt om totale toewijding en is jaloers op de andere.¹⁷

Vijftig jaar na dato is Niebuhrs schets van het polytheïsme actueler dan ooit. Het veelgodendom mag zich weer in belangstelling verheugen, m.n. onder postmoderne filosofen. Zo schreef Odo Marquard een 'Lob des Polytheismus', waarin hij aan het monotheïsme een gewelddadige eenheidsdrang verwijt, die het andere, het vreemde negeert en onderdrukt. Zonder mythen leven gaat niet, zegt hij tegen de Verlichtingsdenkers, maar dan liever de chaos en de anarchie van een veelheid van mythen naast elkaar, dan de dwangbuis van het Ene Ware Verhaal. Hij bepleit de onttoverde terugkeer van het polytheïsme vanuit het motto: '...es lebe der Vielfalt.'¹⁸ Marquard lijkt daarmee de bodem weg te slaan onder Niebuhrs derde type godsgeloof, het *radicale monotheïsme*. En inderdaad, het polytheïsme biedt een aantrekkelijke religieuze mogelijkheid voor pluralisten. Maar het luistert hier nauw. Marquard neemt die Westerse godsconceptie op de korrel die geen ruimte heeft gelaten voor pluraliteit. Het monotheïsme als de religieuze ideologie die de centralisering van de politieke macht in Europa heeft moeten legitimeren. Het monotheïsme dat ook het rijke pluralistische trinitarische denken in de christelijke traditie het zwijgen op heeft gelegd,¹⁹ en dat is niet de radicale vorm van monotheïsme die Niebuhr voor ogen staat. Het normatieve, gestileerde karakter van zijn typologie komt tot uitdrukking in het feit dat hij het in de geschiedenis van het Westen meer als een lokkende mogelijkheid dan als een werkelijkheid is tegengekomen. Het onderscheidt zich van de andere, door zijn radicaal transcendente oriëntatie: niet één onder vele, niet de vele werkelijkheden zelf, maar de Ene die alle werkelijkheden (ook die van de religieuze traditie) overstijgt en mogelijk maakt ('the One beyond the many'), is voorwerp van ultieme loyaliteit en wordt beschouwd als hoogste waarde. De Ene God is de integrerende macht die al wat is tot een zekere eenheid brengt, zonder aan veelheid ervan te

kort te doen. Hij is het *principe* of de *bron* van het zijn zelf. God is diegene, die aan heel de werkelijkheid vooraf gaat en haar mogelijk maakt. Hij is er de transcendente mogelikhedenvoorwaarde van. Van Hem is alles afhankelijk. God is de Schepper. In Hem leven wij en bewegen wij. Wij ontlelen ons zijn aan Hem en daarom is Hij ook ons hoogste goed.

Niebuhr benadrukt dat het hier niet om een intellectuele constructie gaat. Wie de transcendente mogelikhedenvoorwaarde van alles wat is, 'god' noemt, legt daarmee nog niet alle vertrouwen ook in Hem. God is er dan wel, maar is Hij ook goed? Van de eerste uitspraak naar de tweede leidt geen vanzelfsprekende weg. Aan Gods hand ontlelen we het voor ons goede, maar het is dezelfde hand, zo ontdekte Job, die ons ook slaat. Deze God uiteindelijk 'goed' noemen en in Hem je ultieme vertrouwen stellen, spreekt dus niet vanzelf. Het is een waagstuk, een risico. Religie is een ander woord voor de strijd om tot deze erkenning te komen.²⁰ Persoonlijk geloof is de individuele strijd om de verzoening met een soms vijandig God.

Wie zich daaraan waagt en wint, wordt lokaal aan God de Schepper, maar tegelijk ook lokaal aan heel zijn schepping. Wie vriendschap sluit met God wordt vriend van alles wat is. In onderscheid tot die van het heno- en polytheïsme is de loyaliteit van het monotheïsme van *universele* strekking. Zij maakt geen uitzonderingen, trekt geen grenzen. De moraal die uit het monotheïsme resulteert, is daarmee ook een globale moraal: de andere mens is mijn naaste, enkel en alleen op grond van het feit dat hij 'my companion in being' is. Het radicale monotheïsme onttoont alle particuliere *absoluta*, behalve de bron van het zijn zelf: God. Het relateert alles. Tegelijk verleent het aan elke relatieve werkelijkheid een waarde. Het impliceert een radicale toewijding aan de wereld in haar pluraliteit. Alles verdient eerbied, alles heeft intrinsieke waarde, omdat het aan God ontspringt en tot God een verhouding heeft.

Het heeft lange tijd geduurd voor dit radicale

monotheïsme als geloofsmogelijkheid wortel schoot in de cultuur. Er is een zeker zelfbesef, en een wil tot integratie van en coherentie in het wereldbeeld voor nodig.²¹ En nog steeds is het inzet van religieuze strijd. Men kan zeggen dat voor het eerst in Israël dit radicale vertrouwen in de Ene en een onvoorwaardelijke toewijding aan het bestaan een concrete expressie hebben gevonden. Maar ook daar lag het geloof in voortdurend conflict met de sociale religie die het volksbestaan zelf tot voorwerp van religie maakte. Het getuigenis van de profeten spreekt in dit opzicht voor zich. In Jezus van Nazaret ziet Niebuhr echter het radicale geloof bij uitstek belichaamd. Hij geloofde onvoorwaardelijk in Gods trouw en wijdde zich zonder voorbehoud aan diens Zaak. Zo kan men zeggen dat in Jezus Gods Woord vlees geworden is. Wat voor Mozes de brandende braambos was, is voor christenen het gebeuren in Jezus Christus: daar wordt onthuld dat de dragende grond van het Zijn zelf goed is en dat zij onze totale toewijding verdient. God blijkt Jezus' onvoorwaardelijke vertrouwen in Hem uiteindelijk te bevestigen.²²

Openbaring is voor Niebuhr het doorbreken van de inzicht van mensen dat de radicale houding van vertrouwen in het bestaan door het bestaan zelf wordt bevestigd. Het hoogst persoonlijke *commitment* van de enkele mens krijgt een echo van het Zijn dat hem draagt. Het Zijn 'antwoordt' in zekere zin. Het krijgt persoonlijke trekken. God wordt een 'ik' dat trouw is aan mij, en zo word ik zelf een 'ik' dat vertrouwt op Hem. Vandaar de antropomorfismen in de bijbelse geloofstaal. Mens en God verkeren op voet van 'ik' en 'gij' met elkaar. De integriteit waarmee een mens zich toewijdt aan de zaak van God, blijkt een antwoord te zijn op de integriteit van het Zijn zelf: mensen kunnen God vertrouwen *schénken*, op basis van de ervaring dat God vertrouwen *wékt*. God blijkt (zo ervaart Israël gaandeweg in haar geschiedenis met Hem) een wezen uit één stuk te zijn. 'Hoor Israël, God is Eén.'²³ In deze ervaring van een vertrouwenwekkende eenheid van

en onder het bestaan wortelt het geloof in de ene God. Hij is degene die aan een verscheurd bestaan toch de ervaring van een *ultieme samenhang* die er aan ten grondslag ligt, kan verschaffen. Aan deze ervaring ontspringt het *monotheïsme*.

Zoals gezegd hebben we hier met een ideaaltypische schets van doen. In de godsdienstgeschiedenis van jodendom, christendom en islam (merkwaardigerwijs noemt Niebuhr de laatste niet) komen we het radicale monotheïsme niet in 'reincultuur' tegen. Een paar consequenties van deze radicale geloofshouding zijn evenwel zichtbaar geworden.

Een paar religieuze praktijken ondergaan een ingrijpende transformatie. Het gebed blijft, krijgt een andere oriëntatie. Het kan geen uiting meer zijn van individueel of groepsmatig wensdenken (zoals in het polytheïsme en sociale henothēïsme), maar laat zich leiden door het vertrouwen in en de loyaliteit aan de zaak van God. Het 'Uw Koninkrijk kome' komt op de eerste plaats. Ook de religieuze leer ondergaat ingrijpende aanpassingen, zodra de radicale oriëntatie op de Ene God het allesbeheersende religieuze motief wordt. Zowel in Israël als in de christelijke kerk bleek hoe moeizaam dat gaat. De Ene die de velen te boven gaat, werd keer op keer verward met de Ene te midden van velen.²⁴ Telkens brak weer de neiging zich baan om van God een clubgod te maken, een groeps-mascotte. M.n. het sociale particularisme van de kerk wordt in een radicaal monotheïsme aan de kaak gesteld. De kerk is als sociale institutie telkens weer bezwaken voor de verleiding om God tot de collectieve representatie van haar eigen particuliere zijn te verheffen, in plaats van Hem als universeel principe van het zijn als zodanig te aanbidden. Zij heeft van Hem een sociale god gemaakt, een speciale macht met wie zij een speciale, bevoorrechte relatie onderhield. Dit *kerkisme* kan worden beschouwd als de kerk-gecentreerde vorm van sociaal henothēïsme. De kerk antwoordt dan op de vraag: 'Wie is God?', met: 'God is degene in wie men in de kerk gelooft en die men in de kerk kan

ontmoeten.' Zo wordt de God van de christenen vereenzelvigd met de christelijke God. Zo wordt de gemeenschap van de kerk (één onder vele andere) de enige ware te midden van de vele. Deze op de kerk gerichte 'ketterij' wordt, aldus Niebuhr, versterkt door een dogmatiek waarin uitsluitend Christus centraal staat. Er bestaat ook een op Jezus gecentreerde tendens tot sociaal henothēïsme. Daarbij wordt niet God, in wie Hij onvoorwaardelijk geloofde, maar de mens Jezus zelf als enige centrum van waarde en als exclusief object van loyaliteit aanbeden. Deze *Jesulogie* roept vaak vormen van kerkelijk particularisme op. Christen-zijn wordt synoniem met lid-zijn van een speciale groep in plaats van de toegangspoort tot het geloof in de universele God.²⁵ Zo worden de dingen omgedraaid: Christus de Middelaar wordt Doel in zichzelf (Van Ruler).

Ik denk dat Niebuhrs radicale interpretatie van het Godsgeloof nog steeds gehoor verdient. Zij wijst enerzijds een weg naar een globale religieuze identiteit, terwijl zij anderzijds herkenbare wortels heeft in de traditie. Wellicht verdient zijn ontwerp wel de nodige amendementen. Zo benadrukt hij sterk de absolute transcendentie van God, ten koste van de radicale immanentie die minstens zo tekenend is voor de christelijke traditie. God is toch niet alleen de God *boven* ons (de Vader), maar tegelijk ook de God *met* ons (de Zoon) en de God *in* ons (de Geest)? Zo duidt hij God in zijnscategorieën aan en fundeert daarmee de Godsvoorstelling in een wat statische ontologie. Er zou daarentegen meer dynamiek in het Godsbeeld komen door 'God is' niet slechts in termen van Zijn, maar ook van Worden te interpreteren. Hoe anders recht te doen aan Zijn beweeglijke trouw? Ikzelf zou God dan ook niet in de eerste plaats als het Principe van Zijn, maar eerder als Bron van Leven willen aanduiden. God gaat aan alle leven vooraf én God is in alle leven aanwezig. Zowel zijn absolute transcendentie als zijn dynamische immanentie worden met metaforen als deze gehonoreerd.²⁶ De balans opmakend kunnen we in elk geval

concluderen dat een radicaal monotheïsme, zoals dat in de lijn van Niebuhr verder zou kunnen worden ontwikkeld, voldoet aan de eisen die een globale samenleving aan theologie en religie stelt. In positieve zin kunnen we constateren dat het ruimte biedt voor een verantwoording van onze onderlinge afhankelijkheidsrelaties met de natuur, met anderen, met onze voorouders. De Ene God als bron en principe van het Leven is de basis voor een vruchtbare ecologische visie; de Ene God is basis voor het gesprek in de oecumene van de wereldreligies; de Ene God is de God die onze vaders en moeders in het spoor van Abraham, Mozes en Jezus hebben aanbeden. Ondanks het feit dat een weloverwogen, persoonlijk geloof in God niet buiten sociale gemeenschappen om kan bestaan, is zij uiteindelijk niet van hun conventies afhankelijk. Niet de kerk is de grond van het Godsgeloof, maar God zelf.

Het radicale geloof in de ene God heeft echter ook kritische consequenties. Het is uitgesproken anti-fundamentalistisch, niet ten aanzien van de belangrijkste geloofsinhoud zelf (God is inderdaad groot, kunnen we met de islam zeggen), maar vanwege zijn status als groepsideologie. Het is ook kritisch tegen een kerkistisch denken, dat de grenzen van Gods waarheid en goedheid laat samenvallen met die van de confessie en het doopboek.

Tot slot denk ik dat er een directe verbinding kan worden gelegd met de gereformeerde geloofshouding. Voor een radicaal monotheïsme kan men vruchtbaar *anknùpfen* bij die traditie. 'Is daar iemand?', riep het mannetje in de cartoon eenzaam vanaf de aardbol in de ijsig lege ruimte. 'Ja', zegt de gereformeerde confessie. Zij doet dat met gevoel voor verhoudingen, de immense afstand peilend tussen God en mens, zijn identiteit en de onze. Ik citeer de Geneefse Catechismus van Calvijn uit 1537:

Dienaar: Wat is de bestemming van het menselijk leven?

Leerling: Dat wij God, door wie wij geschapen zijn, kennen.

Dienaar: Op grond waarvan zegt gij dit?

Leerling: God heeft ons geschapen en in deze wereld gezet om in ons verheerlijkt te worden. En het is zeker terecht, dat wij ons leven, waarvan Hij de Schepper en het begin is, aan zijn glorie ondergeschikt maken.

3. **Dienaar:** Wat is 's mensen hoogste goed?

Leerling: Dit reeds genoemde.²⁷

Een herbronning op de *theocentrische* elementen in de calvinistische traditie zou een vitale bijdrage kunnen leveren aan het geloof in God in die ene wereld waarin mensen zich steeds meer van hun eigen relativiteit bewust worden.

1 Lezing gehouden op de conferentie van de Vereniging van Predikanten van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Nijkerk op 8 oktober 1996.

2 Vgl. bijv. L. Sklair, *Sociology of the Global System*, New York 1991; R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Londen 1992; Th.R. Shannon, *An Introduction to the World-System Perspective*, Boulder/Oxford 1996.

3 A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge 1991.

4 M. Serres, *Le Contrat Naturel*, Parijs 1980, 35 e.v.

5 C. Birch en J.B. Cobb Jr., *The Liberation of Life. From the Cell to the Community*, Cambridge 1981, 98vv.

6 J. Hick en P.F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll 1987; L. Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids/Geneva 1989. Vgl. ook F. de Lange, 'Pluralisme en christelijke traditie', *GTT* 95,3(1995), 110-124.

7 O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 116vv.

8 K. Armstrong, *Een geschiedenis van God. Vierduizend jaar jodendom, christendom en islam*, Amsterdam 1995 (vert. van *A History of God*, Londen 1993).

9 J. Kekes, *Moral Tradition and Individuality*, Princeton 1988, 165vv.

10 Vgl. M. Möring, 'Sample God in Cyber-Space' (Abel Herzberg-lezing 1996), *Trouw* - 4 november 1996: 'De Celestijnse belofte is de MacDonald's onder de spirituele bewegingen. Het vertegenwoordigt in alle opzichten het slechtste van de Amerikaanse cultuur. Het geheim van het leven doe je in twee weken. Je hoeft je er niets voor te ontzeggen, je hoeft er geen ingewikkelde talen voor te leren (hoewel het manuscript waar het in het boek om draait, in het Aramees is, krijgt mijnheer Redfield tijdens zijn 'toevallige' ontmoetingen steeds handige samenvattingen ter grootte van een A4-tje aangereikt). Redfield is niet de enige, hoewel de meest uitgesproken domme. De andere nieuwe vormen van spiritualiteit vragen allemaal even weinig van de geïnteresseerde. Hooguit een bijdrage in de kosten.'

11 Ch. Davies, 'Our new religious identity', in: idem, *Religion and the Making of Society. Essays in Social Theology*, Cambridge 1994, 13-152. Hij baseert zich op het model van Habermas, dat in zijn meest uitgewerkte vorm te vinden is in het opstel 'Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln' in de gelijknamige bundel, Frankfurt am Main 1983, 127-206.

12 Vgl. Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Cambridge 1993, 116vv.

13 Davies ontkent dat ook niet: 'There is need of an organic relation to a particular tradition, both for personal organic growth and for the rich individuality of concrete religious faith. True universality does not abolish, but grounds and sustains plurality' (Ch. Davies, a.w., 149).

14 *With Supplementary Essays*, New York 1943 (1970).

15 Idem, 28.

16 Idem, 30: 'It has become a bundle of functions tied together by the fibers of the body and the brain.'

17 Idem, 121.

18 O. Marquard, a.w., 91-117.

19 Vgl. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 150.

20 H.R. Niebuhr, a.w., 124, citeert Whiteheads omschrijving van religie: '...the transition from God the void to God the enemy, and from God the enemy to God the companion' (A.N. Whitehead, *Religion in the Making*, z.pl. 1926).

21 G.D. Kaufman, *In Face of Mystery. A Constructive Theology*, Cambridge (Mass.) 1993, 71 e.v.: 'For freedom and creativity, self-determination and responsibility to become significant possibilities for humans, the world must have sufficient unity and order to give a certain regularity and predictability to life, and yet be open to and permeable by human decisions and actions. Monotheisms offer more promise than do polytheisms of providing a frame of orientation in which the world will be experienced in this way.'

22 H.R. Niebuhr, a.w., 43.

23 Idem, 47: 'The integrity that is before them here is the oneness of a self; it is the faithfulness that keeps fast self, keeping his word, "faithful in all his doings and just in all his ways."'

24 Idem, 56.

25 Idem, 59 e.v.

26 Vgl. S. MacFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, Londen 1993 en het werk van J. Moltmann, m.n. diens *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985 en *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991.

27 J.N. Bakhuizen van den Brink, *De belijdenisgeschriften volgens artikel X van de Kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk* (tweede, herziene uitgave), 's-Gravenhage 1996, 162.