

Palmyre Oomen

Natuur, mens en God: een bijdrage van het procesdenken

Is de christelijke theologie per se natuur-onvriendelijk of is het haar mogelijk rekenschap te geven van een eigen waarde van de natuur? En wanneer dat laatste het geval is, kan ze dan toch ook een kritische theologie zijn? Dat zijn de vragen die ons hier bezighouden. De proces-theologie wordt gepresenteerd om te zien wat de betekenis van die wijze van theologiseren kan zijn ten aanzien van deze problematiek.

PROBLEEMVERKENNING

Twee ideeën of ‘waardestructuren’ zijn in onze westerse cultuur aanwijsbaar die de ecologische problematiek in de kaart spelen, te weten: *de ontgoddelijking van de natuur*, oftewel de scheiding tussen God en natuur, en *het antropocentrisme*, de scheiding tussen mens en natuur.¹ Bij beide scheidingen krijgt de natuur de hiërarchisch laagste plaats toebedacht.

Lynn White² stelt dat deze waardestructuren kenmerkend zijn voor de joods-christelijke traditie, waartoe hij ook de islam en het marxisme rekent, en dat in deze traditie de historische wortel ligt voor onze ecologische crisis. White geeft daarbij wel twee nuanceringen: ook buiten deze joods-christelijke traditie komt technologische ontwikkeling voor, en binnen de genoemde traditie zijn ook goede, natuurrespecterende visies aanwezig. Arnold Toynbee³ verscherpt White’s these door de nuanceringen weg te laten.

Er zijn verschillende kritieken geleverd op deze stellingen, onder andere met betrekking tot hun historische en exegetische juistheid.⁴ Deze kritieken zijn zeer relevant waar het het beschuldigende aspect van de these van White c.s. betreft – de joods-christelijke traditie als wortel van alle milieu-kwaad –, maar mij interesseren ze nu minder dan een ander aspect. White heeft gewezen op waardestructuren in onze westerse christelijke traditie, zoals bovengenoemde scheidingen God-natuur en mens-natuur, die funest zijn voor een goede houding ten opzichte van het milieu. Mij interesseert nu niet de vraag waar de wortel en dus de schuld hiervan ligt, maar wel de vraag: *Is er een christelijk theologische visie mogelijk, die de ecologische crisis niet op deze wijze in de kaart speelt, waarin de scheidingen God-natuur en mens-natuur niet op deze kwalijke wijze aan de orde zijn?*

Op een bepaald niveau is deze vraag heel simpel te beantwoorden: in het oosters christendom *is* een andere visie op de natuur aan diezelfde bijbel ontsproten, en in een onderstroom van de westerse traditie komen we die ook tegen: De natuur mag dan wel niet God zijn, ze is wel schepping Gods. Daarom is de natuur wel onze eerbied waard. Deze traditie stoelt ook op de bijbel maar dan meer op de priester-

lijke gedeelten (i.t.t. de profetische), en daarnaast op een andere meer kosmische richting binnen het Griekse denken waarin de mens meer als onderdeel van, dan als een wezen tegenover de natuur werd gezien (i.t.t. de rationalistische stoïcijnse richting die meer doorwerking had op het westers christendom).⁵

Toch zijn we zo nog niet uit de problemen. In de laatste 'oosterse' visie die voor de ecologische problematiek op zich misschien wel beter lijkt te zijn, schuilt een ander gevaar. Het gevaar dat de theologie de 'status quo' gaat bevestigen. Immers, juist omdat de bestaande werkelijkheid gezien wordt als voortkomend uit God, en daarbij niet het accent gelegd wordt op het 'dus niet God zijn', maar op het 'van God zijn', bestaat de neiging om de bestaande orde als goed te beschouwen, als bron waaraan onze normen ontleend moeten worden. De beruchte afleiding van normen uit feiten, kenmerkend voor wat technisch aangeduid wordt met termen als 'ontokratie' of 'natuurlijke theologie', in kwalijke zin.⁶

Als kritische theologen, dat wil zeggen: als theologen die niet zondermeer de 'status quo' als expressie van Gods wil wensen te zien, zitten we dus met een probleem. We zijn dan genoodzaakt de distantie van God ten aanzien van het bestaande – Gods transcendentie – te benadrukken, maar met het benadrukken van die distantie, dus met de ontgoddelijking van de wereld, duikt het gevaar op van de geringschatting van de natuur. Als we omgekeerd benadrukken dat de natuur 'van God' is, dat ze schepping is van God en expressie is van diens heilswil – en daarmee de nadruk leggen op Gods immanentie –, dan dreigt het gevaar dat we in een systeembevestigende theologie verzeild raken.

Vandaar de bijgestelde vraag: *Is er een christelijk theologische visie mogelijk waarin de natuur een intrinsieke waarde kan hebben, terwijl toch niet de bestaande orde als sacrosanct wordt beschouwd? Anders gezegd: waarin Gods immanentie in de wereld zijn transcendentie niet uitsluit, en vice versa.*

PROCESDENKEN

In veel literatuur die rond deze problematiek verschijnt, wordt gewag gemaakt van de procestheologie als een theologie die op dit punt misschien iets te bieden heeft.⁷ Ik wil dat in deze bijdrage graag wat nader toelichten.

Om de gedachten te bepalen: 'procestheologie', in de toegespitste zin waarin het woord hier wordt gebruikt, is de naam voor een hedendaagse, hoofdzakelijk Noordamerikaanse, theologische stroming die voor de verheldering van het christelijk geloof gebruik maakt van de filosofische inzichten van Alfred North Whitehead (1861-1947) en Charles Hartshorne (geboren 1897). Die filosofie wordt alom aangeduid als 'procesfilosofie', al is dat niet de benaming van Whitehead zelf – die sprak van *philosophy of organism* – en al is die aanduiding niet helemaal gelukkig ook. Niettemin, om die reden wordt de genoemde theologische stroming aangeduid als 'procestheologie'.

Uit de filosofie van Whitehead spreekt een andere visie op de subject-object-relatie, op de relatie mens-natuur en op de relatie van God tot de wereld, dan in de tot dan toe dominante metafysica, die teruggaat op ondermeer Aristoteles en

Descartes. Vandaar het mogelijk belang ervan in verband met de ecologische crisis.

Allereerst zal ik nu kort stilstaan bij de figuur Whitehead en de aard van zijn filosofie (1), vervolgens zal ik aanduiden wat volgens Whitehead de karakteristieken zijn van de werkelijke zijnden, dus indirect ook van mens en natuur (2), om zo uit te komen bij zijn visie op God (3).

Op grond daarvan valt een balans op te maken en kan gezien worden wat dat alles nu oplevert aan inzichten die dienstig kunnen zijn voor de theologische verwerking van de milieuproblematiek.

1. Whitehead startte zijn loopbaan als wiskundige. Hij werd hoogleraar wiskunde aan een instituut voor natuurwetenschap en technologie, en hield zich bezig met grondslagenonderzoek niet alleen van de wiskunde maar ook van de natuurwetenschap. Dat mondde uit in een natuurfilosofie, en nog later – hij was toen al 68 jaar – in de ‘proces’ metafysica die de theologie nu zo interesseert.

In kritische theologische milieus heerst niet zonder reden wantrouwen wanneer het woord ‘metafysica’ valt. Daarom is het goed hier te vermelden, hoe eigensoortig *Whiteheads metafysica* is, niet alleen qua inhoud maar ook qua opvatting van wat metafysica is. Metafysica, zegt hij, is de poging om een – aan bepaalde eisen voldoende⁸ – systeem van algemene ideeën te ontwikkelen, in termen waarvan ieder element van onze ervaring kan worden geïnterpreteerd. Dat wil zeggen, verduidelijkt hij: alles waarvan we ons bewust zijn, alles wat we genieten, waarnemen, willen of denken, moet met dit schema geïnterpreteerd kunnen worden, moet dus het karakter hebben van een particuliere instantie van het algemene schema. Is dat niet het geval, dan deugt het schema niet en moet het gereviseerd worden. En het schema zal nooit volledig deugen, alleen al niet omdat de werkelijkheid blijft veranderen. De metafysica wordt door Whitehead dus niet primair als deductief beschouwd, maar primair als empirisch-hypothetisch. Whiteheads metafysica is dus een zoeken naar de mogelijkheidsvoorwaarden van onze ervaring, en in die zin Kantiaans (Van der Veken), al noemt hij zichzelf in een ander verband pre-Kantiaans.⁹

In zijn poging te zoeken naar een nieuwe metafysica, die ondermeer de nieuwste inzichten uit de natuurwetenschap verwerkt, maar die ook recht doet aan ethische, esthetische en religieuze ervaringen, neemt Whitehead afstand van de mechanistische visie die dominant was in de zestiende/zeventiende eeuw, en nu nog steeds *common sense* is. In deze mechanistische visie wordt de natuur gezien als ten diepste bestaande uit permanente dingen gevormd uit dode *stuff*; dingen waarvoor de relaties tot andere dingen extern en dus accidenteel zijn, dat wil zeggen niet meebepalend voor wat ze wezenlijk zijn.

Whitehead grijpt, om van die visie afstand te nemen, terug op het Griekse natuurbegrip (*physis*), waarin de natuur niet gezien wordt als dode doelloze *stuff* – speelbal van externe krachten –, maar primair als een zichzelf producerend gebeuren. Anders gezegd, niet de ‘natuur’ van de biljartbal, maar de ‘natuur’ van de plant, van het organisme neemt hij als uitgangspunt. Vandaar zijn eigen benaming voor zijn filosofie als *philosophy of organism*.

2. Vanuit dat Griekse natuurbegrip als uitgangspunt stelt Whitehead dat de ‘werkelijke zijnden’, die men in de metafysica immers tracht te omschrijven, *zichzelf-scheppende gebeurtenissen* zijn. Deze elementaire gebeurtenissen, die als bouwstenen gelden van al wat is, karakteriseert hij als volgt:¹⁰

Ten eerste heeft zo’n zichzelf-scheppende gebeurtenis een zekere *subjectieve onmiddellijkheid*; een zeker *self-enjoyment*. Het gebeuren verhoudt zich op een bepaalde eigen manier tot heel de gegeven werkelijkheid. Dat wil zeggen: de vele gegevens die door de voorafgaande processen of gebeurtenissen van de natuur als relevant gepresenteerd worden, eigent het zich toe. Whitehead noemt daarom zo’n elementaire gebeurtenis niet alleen een ‘werkelijk zijnde’ (*actual entity*), maar ook een ‘ervaringsgebeurtenis’.

Enkele nadere opmerkingen bij dit punt:

Het proces – de gebeurtenis, de actuele entiteit – *is* het samengroeien van die toeëigeningen tot een complexe eenheid. Zijn relatie tot het ‘gegevene’ in de wereld is derhalve intern, zoals een waarnemer een interne relatie heeft tot het waargenomene.

De verleden, gegeven, gebeurtenissen functioneren als limitering van wat mogelijk is; ze functioneren dus als conditionering. Zij zijn de ‘werkoorzaken’, doch in bepaald opzicht zijn ze passief. De wordende gebeurtenis is het ‘effect’, doch ze speelt ten aanzien van haar eigen wording voornamelijk de actieve rol. Ze heeft ten aanzien van die eigen concreetwording of verwerking een zekere vrijheid als subject. Voor gebeurtenissen in wat wij de ‘dode natuur’ noemen is die vrijheid praktisch nihil, doch daarom nog niet verwaarloosbaar, zoals nog zal blijken. Voor mensen is die principiële vrijheid van groter invloed. Die vrijheid betreft overigens niet óf de gegeven feitelijkheid in de zelfwording opgenomen wordt, maar hóe die niet te negeren feitelijkheid wordt opgenomen.

Een tweede karakteristiek is, dát er telkens zo’n nieuwe samengroeiing gebeurt. Dat drukt Whitehead uit met het begrip *creativity*, als meest uiteindelijke karakteristiek van alle werkelijkheid.

Ook hier is enige uitleg op zijn plaats:

Deze karakteristiek is manifest in twee verschillende soorten processen: (1) dat er steeds een nieuwe samengroeiing gebeurt van de vele gegevens naar een nieuwe eenheid; en (2) dat iedere zo ontstane eenheid zich weer aanbiedt als een mogelijkheid voor een nieuw gebeuren. ‘Het vele wordt één en vermeerdert zich met één’, zo vat Whitehead deze twee manifestaties bondig samen.¹¹

Ondanks niet onbelangrijke verschillen heeft Whiteheads *creativity* nogal wat overeenkomsten met het zijnsbegrip bij Thomas, begrepen als ‘the act of

existence' (Gilson). Echter, bij Whitehead vallen God en *creativity* niet samen, juist om het kwaad als kwaad te kunnen blijven denken.

Als derde karakteristiek van een werkelijk zijnde, van een elementair gebeuren, noemt Whitehead dat het een *doel* heeft. Een doel hebben betekent: uitsluiting van de grenzeloze hoeveelheid van alternatieve mogelijkheden, en insluiting van die bepaalde mogelijkheid die als richtsnoer voor deze specifieke gebeurtenis/samengroeiing geldt.

Wederom enkele opmerkingen:

Met 'doel' bedoelt Whitehead níet een bewust doel – al kan het dat, bijvoorbeeld bij de mens, soms wel zijn –, maar een interne, meestal onbewuste, gerichtheid op de voor dat gebeuren beste mogelijkheid.

De samengroeiing/concreetwording is de realisering van dit doel in meerdere of mindere mate. Hoe complexer de actuele entiteit of ervaringsgebeurtenis, des te meer kan de uiteindelijke realisering van het aanvankelijke doel afwijken. Wanneer de samengroeiing voltooid is, het gebeuren dus volledig concreet en bepaald geworden is, dan verdwijnt de subjectieve onmiddellijkheid van het gebeuren. Het gebeuren verstart tot objectief niet te negeren feit. Whitehead noemt dat de 'objectieve onsterfelijkheid' van een actuele entiteit.

Het doel van de samengroeiing hangt ten nauwste samen met haar voorgegeven werkelijkheid; met de wijze waarop de verschillende gegevens zich als relevant presenteren. Dus, alhoewel het doel een zekere distantiëring inhoudt met betrekking tot de gegeven situatie – zonder zo'n distantiëring zou er sprake zijn van 'gewoon mechanisme'! –, is het niet onafhankelijk van die situatie: het is een realiseerbare mogelijkheid, en wel 'de beste voor die impasse'.¹² Het doel is dus geen contextloze utopie of blauwdruk.

Bij wat wij de 'dode natuur' noemen, is het doel vaak min of meer een reproductie van de voornaamste gegevens. Vandaar: een atoom blijft lang 'hetzelfde' atoom. Bij complexere entiteiten zoals de mens, kan het doel een grotere distantie ten opzichte van de gegeven wereld inhouden, en kan er, zoals gezegd, vanwege de grotere subjectieve vrijheid tevens een groter verschil zijn tussen dit doel en de feitelijke concretisering.

Je ziet dus in Whiteheads metafysica een doorbreking van het mechanistisch wereldbeeld op drie punten: subjectieve onmiddellijkheid, creativiteit en doelgerichtheid.

3. Precies hier wordt het noodzakelijk *Whiteheads Godsconcept* ter sprake te brengen. Volgens Whitehead wordt namelijk dat subjectieve doel – althans in zijn beginstadium – ontleend aan God.

God functioneert in Whiteheads visie op meerdere wijzen:

Als *degene die nieuwe mogelijkheden bemiddelt* doordat ze in hem reeds conceptueel gerealiseerd zijn. Whitehead deelt Hume's inzicht dat ideeën alleen van ervaren feitelijkheid afleidbaar zijn. Anders gezegd, dat ideeën geen vrij zwevende op zichzelf bestaande zijnden zijn. Toch kunnen wij een kleur blauw wensen die we niet gezien hebben, of vrede nastreven terwijl er geen vrede is. Dat kan, zegt Whitehead, omdat deze voor ons nieuwe mogelijkheden in God reeds conceptueel gerealiseerd zijn.

Als *concretiserings- of limiteringsprincipe*. Want een aanbod van mogelijkheden met daarbij creativiteit als principe van realiseringsdrang is wel een noodzakelijke maar geen voldoende voorwaarde voor creatieve voortgang. Er moet, zegt Whitehead, een principe zijn dat het enorme aanbod van mogelijkheden voor een concrete situatie inperkt.

Als *bron van orde*. De genoemde limitaties zijn namelijk niet zomaar willekeurig, maar vertonen een onderlinge samenhang. De mogelijkheden zijn in God verenigd, zegt Whitehead, op zodanige wijze dat ze in een 'ordering van onderlinge relatieve relevantie' zijn gebracht overeenkomstig Gods eigen doel.

Wat die 'ordering van relatieve relevantie van mogelijkheden' betekent, kan zeer gesimplificeerd zo toegelicht worden: Als bijvoorbeeld mogelijkheid A gerealiseerd is, dan is mogelijkheid B weinig gewenst, mogelijkheid C niet gewenst, mogelijkheid D het meest gewenst, et cetera; en dat zo voor alle mogelijkheden ten opzichte van elkaar.

Op grond van deze aan alle feitelijkheid voorafgaande ('primordiale') ordening van alle pure mogelijkheden ten opzichte van elkaar, ontvangt iedere actuele entiteit, binnen haar feitelijke situatie, de voor haar meest relevante mogelijkheid: het aanvankelijk doel. Het gaat hier om méér dan zomaar ontvangen: de entiteit in kwestie wordt door dat krijgen van haar doel *geconstitueerd*, zegt Whitehead.

Deze drie functies – bron van nieuwheid, limiteringsprincipe en bron van orde/doel/waarde – zijn alledrie functies van God naar de wereld. Dit noemt Whitehead de 'eerste kant' van God.¹³ Zou het verhaal hier stoppen dan was Whiteheads keuze om hier van 'God' te spreken zeker aanvechtbaar. Maar het verhaal stopt hier nog niet, want ook voor GóD, juist voor God, geldt dat hij innerlijk gerelateerd is aan de rest van de werkelijkheid door die in zich op te nemen. Dit noemt Whitehead de 'tweede kant' van God.¹⁴

Het is theologisch niet onbelangrijk op te merken, dat voor God dit vatten of ervaren van de feitelijkheid niet primair is, maar secundair. In plaats van een aanpassing van het doel aan de feitelijkheid, zoals bij ons, is het bij God andersom: een transformatie van de feitelijkheid in overeenstemming met zijn doel.

Overeenkomstig Gods 'tweede' natuur kent Hij ons, heeft Hij weet van ons doen en laten, neemt hij ons lukken en mislukken in zich op, getransformeerd overeenkomstig zijn wijsheid.

De wereld ontvangt van God nieuwe (waarde-)mogelijkheden; God ontvangt van de wereld nieuwe feitelijkheid, c.q. nieuwe realisering van waarden. Nieuwe feitelijkheid kan dus binnen deze visie niet direct door God bewerkstelligd wor-

den. Dat laatste geschiedt 'via' de creativiteit van de wereld met haar 'lukken' en 'mislukken'.

Vanwege Gods 'tweede' natuur is het gebruik van het religieuze woord 'God' eventueel pas te verdedigen. Toch is in dit verband ook over Gods 'eerste kant' nog wat meer te zeggen. Kenmerkend voor Whiteheads visie is dat hij Gods werkzame invloed op de wereld thematiseert als een lokken, een overreden: God geeft (waarde-)mogelijkheden/doelen niet zomaar van buitenaf, maar zodanig dat het onze eigenheid constitueert. De realisering daarvan wordt echter nooit afgedwongen of gedetermineerd. Volgens Whitehead klinkt ook in de 'kortdurende Galilese visie' de suggestie door, dat er een alternatief is voor de drie gangbare beelden van God – God als heerser, God als moralist, God als ultiem filosofisch principe –, namelijk dat God te maken heeft met de tedere elementen in de wereld die langzaam en gestaag opereren door liefde.¹⁵

Bij deze zeer summiere weergave moet ik het hier laten. Ze is natuurlijk volstrekt onvoldoende om te kunnen begrijpen waarom Whitehead op deze manier de werkelijkheid beschouwt, en hoe hij daarbij de menselijke ervaring methodisch als toegangsweg benut. Ze is hooguit inhoudelijk juist voldoende uitgebreid geweest dat we dat overstap kunnen maken naar waar het ons in dit artikel om te doen is.

RELEVANTIE TEN AANZIEN VAN DE ECOLOGISCHE PROBLEMATIEK?

Hierboven heb ik vooruitlopend gezegd dat Whiteheads filosofie vernieuwend is op drie voor ons belangrijke punten: de subject-object-verhouding, de relatie mens-natuur, en de relatie van God tot de natuur. Ik zal nu wat verder ingaan op die eerste twee gecombineerd, en vervolgens op die derde relatie, om te zien of de belofte klopt.

Maar vooraf wil ik u deelgenoot maken van een probleem mijnerzijds met Whiteheads filosofie dat in het kader van het denken over de ecologische problematiek niet onbelangrijk is, een probleem dat ik overigens tot op heden nergens in de vakliteratuur genoemd zag: ik meen dat het '*behoudsaspect*', of anders gezegd het '*schaarste-aspect*' slecht verdisconteerd is in Whiteheads filosofie. Het, ook in verband met de ecologische crisis, zo belangrijke aspect dat dingen 'op' kunnen raken lijkt me niet goed terug te vinden in Whiteheads visie. Zijn hele model van 'toeëigeningen' is gebaseerd op waarneming als voorbeeld. Het heeft daarom iets van informatie in zich opnemen (al wil Whitehead dat het meer is dan dat). Informatie of waarneming is echter niet onderhevig aan de behoudswet; wij kunnen met honderden dezelfde aardappel zien, maar wij kunnen niet met honderden dezelfde aardappel eten. Op dit punt lijkt me Whiteheads visie aan revisie toe, een revisie die mijns inziens overigens wel mogelijk is.

Over dan nu naar de genoemde verhoudingen.

De subject-object- en de mens-natuur-verhouding. Puntsgewijs wil ik een aantal zaken die voor onze thematiek relevant kunnen zijn onder de aandacht brengen:

Allereerst is hier sprake van wat je zou kunnen noemen een 'ecologische' visie op de werkelijkheid. Entiteiten worden niet als losse, geïsoleerde individuen gezien, maar als wezenlijk staande in een netwerk van gerelateerdheid.

Het is volgens deze zienswijze niet zo dat alleen de mens subject kan zijn en de rest van de werkelijkheid enkel object. Nee, feder werkelijk zijnde is – enigszins gesimplificeerd weergegeven – (eerst) subject en (vervolgens) object.

Al thematiseert Whitehead zeker een onderscheid tussen de mens en de rest van de werkelijkheid, dit onderscheid is een *gradueel* onderscheid. Dat graduele verschil hangt – ondermeer – samen met de organisatiestructuur en met de mate waarin het doel, waarvan zojuist sprake was (het doel van de samengroeiing/concreetwording) distantie kan inhouden ten opzichte van de voorgegeven werkelijkheid. Tevens hangt dat verschil samen met de mate waarin de feitelijke realisering af kan wijken van het gegeven doel. Er is bij Whitehead dus een groot gradueel verschil tussen hogere organismen (de mens bijvoorbeeld) en de rest van de natuur, doch geen essentieel verschil.

Dat betekent ook dat de, in de theologie nogal eens optredende, scheiding tussen *geschiedenis* en *natuur* vervaagt. Als je natuur opvat als het domein van de wetmatigheden en van de werkoorzakelijkheid, terwijl je de geschiedenis ziet als het domein van bewustzijn, vrijheid en doelloorzakelijkheid, dan wordt zo'n scheiding onvermijdelijk. Maar binnen Whiteheads visie geldt dat er zowel op menselijk als op niet-menselijk vlak sprake is van (werkoorzakelijke) beïnvloeding door de voorafgaande werkelijkheid, én dat die beïnvloeding niet voor honderd procent determinerend is omdat in beide gevallen de wordende entiteit een zekere vrijheid heeft hoe zij haar doel verwerkelijkt. Ook de mens komt als subject deels voort uit de voorgegeven 'objectieve' werkelijkheid (vgl. noot 9 over Kant). Terwijl omgekeerd volgens Whitehead ook de niet-humane entiteiten doelloorzakelijkheid kennen.

God heeft niet alleen bemoeienis met de mens. Nee, zowel ten aanzien van de natuur als ten aanzien van de mens functioneert God als Lokstem die ieder gebeuren lokt naar de voor dát gebeuren realiseerbare beste mogelijkheid.

Maar wel kan bij de mens de distantie tussen doel en voorgegeven werkelijkheid groter zijn, en ook kan bij de mens de distantie tussen doel en feitelijke realisering groter zijn. Daarom kan van het onderscheid mens-natuur gezegd worden: 'The difference... is only a question of degree; but it is a difference of degree which makes all the difference'.¹⁶

Whiteheads filosofie verschaft op deze manier de mogelijkheid het verschil tussen natuur en mens te zien als een uitermate belangrijk, maar toch gradueel verschil, en niet primair als een tegenstelling. En zeker kan, zoals werd aangegeven, binnen zijn visie niet de mens-als-subject tegenover de natuur-als-object geplaatst worden.

De relatie tussen God en de natuur. Vanuit het boven geschetste beeld van Whiteheads filosofie kunnen we nu het volgende zeggen over de relatie tussen God en wereld (natuur):

God is de grond van de waarde-oriëntatie voor ieder gebeurend gebeuren. We zeiden het boven al: het doel dat God aanbiedt, houdt een distantiëring in ten aanzien van de gegeven werkelijkheid. Het *ought* dat God presenteert – waartoe hij verlost – is niet afleidbaar uit het *is* van de feiten, al is het daar wel op betrokken. Het gevaar van ‘ontokratie’ speelt hier duidelijk niet. Gods transcendentie komt in deze visie volop tot zijn recht, en daarmee zowel de distantie van God tot de natuur als tot de gebeurde geschiedenis.

Toch is er ook, en sterk, sprake van Gods immanentie. Ieder proces, iedere gebeurtenis is namelijk geconstitueerd door het aan God ontleende doel. Dat doel maakt de eigenheid van de gebeurtenis uit. Het van God ontvangen doel is de diepst eigen eros van iedere gebeurtenis. Er is hier sprake van een schitterende vervlechting van Gods transcendentie en Gods immanentie.

Willen we echter de vraag beantwoorden of de zienswijze van Whitehead aanzetten biedt om te spreken over de intrinsieke waarde van de natuur, zonder dat daarin de bestaande orde als sacrosanct wordt beschouwd, dan moeten we nog wat verder doordenken op de wijze waarop Whitehead de verhouding van God en wereld ziet; op hoe volgens hem waarde en feit samenhangen.

Het gebeurde gebeuren, de ontstane natuur, de voorbije geschiedenis, is niet alleen ‘feit’ en als zodanig gescheiden van God als ‘waarde’. Het nu tot feit verstarde gebeuren was ooit gebeurend gebeuren, dat zich concretiseerde in relatie tot Gods specifieke waarde-aanbod. René Munnik formuleert het zeer kernachtig: ‘alles wat we als “botweg gegeven” feitelijkheid – c.q. als “natuur” – aantreffen, ... valt (niet) te abstraheren van de oorsprong daarvan, dat wil zeggen dat het ooit “te maken” geschiedenis was; een “te maken” geschiedenis die zónder een uiteindelijke oriëntatie *nergens* op had kunnen uitlopen.’¹⁷ Met andere woorden, een feit (de natuur) is tot op zekere hoogte een gestolde waarde-realisering en daarom iets dat ook een intrinsiek waarde-aspect in zich heeft.

Maar als dat zo is, waarom zijn waarden dan niet aan de feiten te ontleen? In de slotzin van de vorige alinea staat niet voor niets ‘tot op zekere hoogte’. Een gebeurtenis is in de visie van Whitehead wel geconstitueerd door het goddelijk doelaanbod, dat als eigen verlangen het concretiseringsproces

richting geeft. Maar dit betekent allerminst dat het uiteindelijke resultaat een volmaakte realisering van dat aanvankelijke doel is. Want, zoals gezegd, alle entiteiten hebben de (marginale of grotere) vrijheid om van dat doel af te wijken. Afwijkingen – ook heel veel kleine – hebben echter een doorwerkend, cumulatief, effect: door een afwijking zijn voor een volgende gebeurtenis bijvoorbeeld bepaalde mogelijkheden niet meer realiseerbaar, en dus ook niet door God als doel aan te bieden. Doch dat impliceert dat de ontstane wereld, ondanks Gods niet aflatende richtinggeving, niet beschouwd kan worden als ondubbelzinnige expressie van Gods waarden. Vandaar dat Munnik het bovenstaande citaat terecht afsluit met: ‘God is schepper van deze feitelijke wereld, en is nochtans uit de hoedanigheid ervan niet af te lezen.’

We stelden ons tot doel een christelijk theologische visie te vinden waarin de onderscheidingen mens-natuur en God-natuur zodanig gedacht worden dat de natuur een intrinsieke waarde kan hebben, terwijl toch niet de bestaande orde als sacrosanct wordt beschouwd.

Op die laatste aspecten zijn we boven ingegaan, echter nog niet op de kwalificatie ‘christelijk theologisch’. Daar is hier nu ook niet de plaats voor, maar iets wil ik daar toch nog wel over melden. Doch niet dan na er op gewezen te hebben, dat er natuurlijk veel meer *procestheologie* is dan deze hier geschetste filosofisch-theologische Godsleer!

Er worden (vanuit ‘traditioneel’ theologische hoek) vragen gesteld aan de *procestheologie*: waar blijft de notie van God als Schepper uit het niets? hoe is de verhouding van God en *creativity*? wat blijft er zo over van de almacht van God? hoe is het mogelijk te spreken van een veranderlijkheid van God en van een afhankelijkheid van God van de wereld?

Mij lijkt te verdedigen – al moet de argumentatie hier nu dus achterwege blijven – dat op al deze punten Whiteheads Godsvisie de toets van de kritiek goed kan doorstaan; en dat bovendien veel klassiek theologische noties binnen de *procestheologie* meer intact blijven dan veelal door critici en verdedigers wordt verondersteld.¹⁸

Er worden andere vragen aan de *procestheologie* gesteld (vanuit ‘kritische’ hoek): bijvoorbeeld of het geen ‘natuurlijke theologie’ is in voornoemde kwalijke zin. Ondanks dat de *procestheologie* nogal eens zo wordt aangeduid lijkt me dat onjuist. Het is wel – ondermeer – een theologie van de natuur, maar dat is niet hetzelfde. (Over dat verschil gaat het tenslotte juist in dit artikel!) Het is reeds aangegeven en behoeft hier enkel herhaald te worden: Whiteheads visie houdt geen ontokratie in, en dat hangt fundamenteel samen met het feit dat hij het ‘zijn’ – of beter: de *creativity* – niet gelijk stelt aan God. Voor Whitehead vertegenwoordigt God juist het waardeperspectief, niet het zijnde.

Maar er worden meer kritische vragen gesteld: of het geen liberale, in de zin van conservatieve theologie is; of het als metafysische theologie wel genoeg vertrekt vanuit de ervaring; of de ambiguïteit van het bestaan er wel genoeg in door-

klinkt. Mijn antwoord is hier wat aarzelender. Whiteheads filosofie is zeer genuanceerd, tweezijdig. We zagen dat hierboven, waar gezegd werd dat ‘de feitelijkheid’ wel intrinsieke waarde heeft, terwijl Gods wil er toch niet uit af te leiden valt; of ook aan Whiteheads inzicht dat God bron is van orde én nieuwheid. Die tweezijdigheid maakt dat navolgers al snel de balans meer naar de ene of meer naar de andere kant laten doorslaan. De genoemde kritieken zijn dan ook minstens ten dele terecht, maar ze wijzen mijns inziens niet op een onontkoombaar gegeven. Dat blijkt ook uit het feit dat er een kritischer processteologie aan het ontstaan is uit de confrontatie met onder andere de feministische theologie en de politieke en bevrijdingstheologieën.

Whiteheads God staat op veel punten dichter bij de God van de bijbel dan het technisch filosofisch jargon mogelijk doet vermoeden. Zijn Godsconcept verschilt wezenlijk van de ‘God van de (verlichtings)filosofen’; juist doordat hij *creativity* en God niet gelijk stelt. Hij slaagt er zo in een filosofisch Godsconcept te geven dat recht kan doen aan veel bijbelse noties. Ik noem slechts enkele punten: God is bij hem universeel werkzaam (zonder God geen wereld), maar zó dat die werkzaamheid voor iedere particuliere situatie anders is. God is bij hem de tegenkracht die temidden van chaos mogelijkheden voor orde geeft, en temidden van verstar-ring mogelijkheden voor vernieuwing; die onmanipuleerbaar de wereld vooraf gaat, en volledig raakbaar het lukken en lijden van de schepselen volgt.

Voorzover de processteologie er in slaagt Whiteheads ‘tweezijdigheid’ te benutten in haar theologiseren – dus niet alleen zijn visie op Gods immanentie overneemt, maar ook die op Gods transcendentie, op de disconformiteit van de wereld met God – meen ik dat ze zeer goede mogelijkheden heeft om de bijbelse traditie op vele en belangrijke punten goed te kunnen vertolken.

Ik wil daarom afsluiten met de stellingname dat uit de Whiteheadiaanse theologie blijkt dat er een christelijk theologische visie mogelijk is die zonder ontokratisch te zijn toch intrinsieke waarde kan toekennen aan de natuur, en waarbinnen de onderscheidingen God-natuur en mens-natuur niet de gevreesde voor het milieu kwalijke rol spelen.¹⁹ En dat was de kwestie die ons hier bezig hield. Dat er overigens nog genoeg stof tot filosofische en theologische discussie overblijft zal duidelijk zijn.

NOTEN

1. Met ‘natuur’ bedoel ik in deze bijdrage steeds het niet-humane deel van de werkelijkheid. Waar je zoekt naar een visie waarin de mens gezien wordt als deel van de (totale) natuur, zou het beter zijn te spreken van ‘de rest van de natuur’ wanneer het niet-humane deel bedoeld wordt. Maar het schrijf- en leesgemak wil ook wat!
2. Lynn White, Jr., ‘The historical roots of our ecological crisis’, in: *Science*, 1967, blz. 1203-1207.
3. Arnold Toynbee, ‘The religious background of our environmental crisis’, in: *International Journal of Environmental Studies*, 1972, blz. 141-146.
4. Zie voor een weergave van het debat: Nico van der Perk, *De aarde en haar kruis: Over christendom en milieukrisis*, Kampen: Kok Agora, 1988, blz. 14-56.

5. Zie Van der Perk, *o.c.*, blz. 25-36.
6. Lang niet alle theologie die 'natuurlijke theologie' wordt genoemd, wordt gekarakteriseerd door deze afleiding van normen uit feiten, die uiteindelijk een afleiding van God uit de wereld betekent. Thomas van Aquino bijvoorbeeld die zegt dat wij vanuit de schepselen komen tot kennis van God, stelt niet voor niets dat deze kennis gekenmerkt wordt door ontoereikendheid (verwerkt ondermeer in het analogie-begrip) vanwege het kwalitatieve verschil tussen Schepper en schepsel. De toevoeging 'in kwalijke zin' staat er dus niet voor niets.
7. Zie bijvoorbeeld: Nico van der Perk, *o.c.*, blz. 61 en 76-77; Hans Opschoor, *Na ons geen zondvloed: Voorwaarden voor duurzaam milieugebruik*, Kampen: Kok Agora, 1989, blz. 168; Gerrit Manenschijn, *Geplunderde aarde, getergde hemel: Ontwerp voor een christelijke milieu-ethiek*, Baarn: Ten Have, 1988, blz. 153-159.
8. Die eisen zijn 'coherentie', 'logische consistentie', 'toepasbaarheid' en 'adequaatheid'. Zie A.N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology (corrected edition)*, New York: Free Press, [1929] 1978, blz. 3. Naar deze editie wordt verder verwezen met het siglum 'PRc'.
9. Voor Kant geldt, aldus Whitehead: 'The world emerges from the subject', terwijl voor hemzelf geldt: 'The subject emerges from the world' (PRc 88). Het zal onder nog duidelijk worden hoe hij dat bedoelt. Maar in ieder geval bedoelt hij ermee, dat er naast van een subjectivistisch principe ook sprake moet zijn van een objectivistisch principe. Anders gezegd, hij wil de externe, 'gegeven' wereld weer expliciet opnemen in zijn filosofie, maar met behoud dus van ook een subjectivistisch principe.
10. Zie A.N. Whitehead, *Modes of Thought*, New York: Free Press, [1938] 1968, blz. 148-169 ('Nature Alive').
11. Zie PRc, blz. 21.
12. Zie PRc, blz. 244.
13. In het Engels: 'primordial nature of God' of 'primordial side of God's nature'.
14. In het Engels: 'consequent nature of God' of 'consequent side of God's nature'.
15. Zie PRc, blz. 342-343.
16. Vgl. PRc, blz.179. De uitspraak heeft daar betrekking op het verschil tussen een levend organisme en het anorganische milieu.
17. René Munnik, 'God en de natuur', in: Frans Vosman (red.), *God en de obsessies van de twintigste eeuw*, Hilversum: Gooi en Sticht, 1990, blz. 81-102, blz. 102.
18. Zoals boven uiteengezet bijvoorbeeld, betreft Gods veranderlijkheid wel zijn weethebben van de wereld – en daarmee wie hij concreet is –, maar niet zijn doel. God kan zich dus wel veranderen aan de wereld, maar kan niet door de wereld gemanipuleerd worden (vgl. Schoonenberg). In mijn proefschrift, dat in voorbereiding is, hoop ik aan de genoemde argumentatie die hier nu achterwege moet blijven, uitgebreid aandacht te besteden.
19. Zie ook Niek Wiskerke, 'Procestheologie en de ecologische crisis (over de theologie van J.B. Cobb, Jr.)', in: D. Croonenberg en R. van der Zwan (red.), *Theologie van overzee*, Nijkerk: Callenbach, 1988, blz. 168-208. Wiskerke gaat vooral in op het aspect van het antropocentrisme.