

#### **4. God en een autonoom geachte natuur: Probleemverkenning en Whiteheads zienswijze**

Palmyre M.F. Oomen

Wat heeft God met de natuur te maken? Dat is de vraag – in haar meest simpele vorm gesteld – waar ik me in dit artikel mee bezig houd. Op die vraag zijn vele antwoorden mogelijk. Ik noem er enkele die in de geschiedenis gegeven zijn.

(a) ‘God heeft de wereld geschapen en onderhoudt die schepping voortdurend. Bovendien bestuurt God heel het wereldgebeuren, voornamelijk via de eigen oorzaakelijkheid van de wereldlijke oorzaken, ook echter door af en toe te interveniëren’ (Thomas van Aquino bijvoorbeeld).

(b) ‘God heeft de wereld geschapen in den beginne. In zijn voorzienigheid heeft God dat dusdanig gedaan, dat zonder verder ingrijpen heel zijn plan zich ontvouwt via de door hem erin gelegde natuurwetmatigheden’ (‘deïsme’).

(c) ‘Daar is geen antwoord op te geven, omdat er geen kennis van God mogelijk is. ‘God’ functioneert enkel als regulatief idee voor ons denken en moet gepostuleerd worden als mogelijkheidsvoorwaarde voor het menselijke morele handelen’ (Kant).

(d) ‘God heeft niets met de natuur te maken. Er is geen enkele aanleiding aan te nemen dat dat wel zo zou zijn’ (‘secularisme’).

Ieder antwoord brengt zo zijn eigen problemen mee. De eerste twee antwoorden maken het moeilijk de conclusie te vermijden, dat God (minstens indirect) verantwoordelijk is voor het kwaad in de wereld. Het tweede antwoord impliceert bovendien een mate van goddelijke determinering van de natuur die zich moeilijk of niet laat verenigen met de huidige stand van de natuurwetenschappelijke kennis. Aan het derde antwoord kleeft het bezwaar dat de scheiding tussen natuur en mens niet zo strikt te hanteren is als die positie lijkt te suggereren.

En het vierde antwoord (of de atheïstische radicalisering daarvan)? Geen reden een relatie van God tot de natuur te veronderstellen, geen reden het bestaan van God te veronderstellen ... Het zou een vroegtijdig einde van dit artikel kunnen betekenen. Ik deel weliswaar de gesecculariseerde opvatting dat we een externe invloed van God op de natuur (of op de mens) niet als feit kunnen aanwijzen, dat anders gezegd de natuur en de mensen ‘hun eigen gang’ lijken te gaan, maar ik probeer desondanks een ander antwoord te vinden. Ik zoek denkwegen om de spanning tussen het bijbels getuigenis over God die actief en affectief bij de wereld betrokken is en de genoemde gesecculariseerde visie te verminderen. Het anders zijn van die wegen is in de kern terug te voeren op een problematisering van dat woordje ‘eigen’ wanneer het gaat over de ‘eigen gang’ van de natuur (of de mens). Dat zal nog blijken.

Dit artikel kent twee lijnen. Eerst beschrijf ik (het ontstaan van) de huidige problemen waarmee de theologie zich geconfronteerd ziet bij haar denken over 'God en natuur'. Vervolgens presenteer ik het denken van Alfred North Whitehead over de wereld en God. In de laatste paragraaf breng ik die twee lijnen bij elkaar door aan te geven wat er interessant is aan Whiteheads visie in verband met de eerder geschetste problematiek.

#### **4.1. Gods betrokkenheid bij de natuur: een aangevochten geloofsvisie**

##### **A. Een reconstructie van de problematiek**

Voor ik inga op het wat en het waarom van de boven genoemde spanning, moet de vraag gesteld worden wat mensen beweegt zich in die spanning te begeven. Waarom zijn er mensen, waarom ben ik zo iemand, die willen vasthouden aan die God van de bijbel, aan die God die actief bij de wereld betrokken is, als dat – om welke redenen dan ook – niet ondersteund wordt door 'onze gesecculariseerde' ervaring?

Ondanks het feit dat er prachtige, diepzinnige godsbewijzen zijn, loopt de weg naar God wellicht nooit via zo'n bewijs als zodanig. Geen enkel bewijs, zo wist reeds Pascal, is van zo'n kwaliteit en aantrekkingskracht, dat als je niet gelooft je er door zou gaan geloven. Er is altijd wel een speld tussen te krijgen. En al zie je niet waar die speld ertussen zou kunnen, dan nog voel je je 'gepakt', juist doordat het bewijs pretendeert sluitend te zijn. Een godsbewijs probeert vaak eerder ongelof dan geloof.

Wegen naar God lopen anders (als er al van zo'n weg sprake is natuurlijk). De weg naar het geloof loopt bijvoorbeeld via een contact dat indruk op je maakt, of via een jezelf overtuigend inzicht (bijvoorbeeld dat menselijke vrijheid eerder een verbonden zijn met God vooronderstelt dan tegensprekt). De weg kan ook gaan via verhalen, bijbelse verhalen bijvoorbeeld. Verhalen die je zo worden verteld dat je er zin in krijgt, zin in ziet. Verhalen die grond geven aan je verzet tegen heersend onrecht, die grond geven aan je verlangen naar gerechtigheid en vrede. Verhalen die uitdagen omdat Gods vrede niet goedkoop verkrijgbaar is. En verhalen die troosten omdat ze vertellen van Gods liefde die groter is dan ons onvermogen, van God die ons op onze benen zet in plaats van kleineert, die ons moed geeft. Verhalen die God niet noemen als verlengstuk van de machtigen, maar als spreekbuis van kleine mensen.

Maar als je eenmaal geraakt bent door zulke verhalen en er niet meer los van komt, dan is de genoemde spanning in volle emotionele en cognitieve hevigheid aanwezig: je bent gegrepen door die verhalen van Israël en Jezus, je wilt graag geloven in de God die daarin ter sprake komt, maar hoe is dat dan te rijmen met de afwezigheid van God in je historische ervaring, met de gesecculariseerde mens- en wereldopvatting die je evenzeer eigen is. (Ook gelovigen delen verregaand in heersende culturele opties omtrent wat voor waar gehouden wordt. Cultuur is immers niet iets wat ons uiterlijk omringt, maar medeconstitutief voor wie we zelf

zijn, voor hoe we onszelf en de wereld spontaan begrijpen). Het moeilijkste punt daarbij lijkt me, dat God zoals hij<sup>1</sup> ter sprake komt in de bijbelse verhalen niet een a-historisch Al is, maar een handelende God, een God die actief bij de geschiedenis van mens en wereld betrokken is en daar invloed op uitoefent. Precies deze visie nu is zo moeilijk te verenigen met de dominante voorstelling van de wereld.

Waarom is dat zo? Waarom stelt de geloofsvoorstelling dat God van invloed is op de wereld, in casu op de natuur, ons hier en nu zo voor problemen? Het eenvoudigste antwoord is waarschijnlijk: omdat we die invloed van God niet als feit, niet als aanwijsbare oorzaak tegenkomen.

We moeten tot ons verdriet vaak constateren dat we niets ervaren van Gods werkzaamheid bij het vele, altijd te vele, kwaad en lijden in de wereld. Dat lijden is niet alleen op rekening te schrijven van het doen en laten van mensen, maar wordt ten dele ook veroorzaakt door ‘de natuur’ (dood, ziektes, natuurrampen). En niet alleen merken we niets van een bevrijdende actie van God uit deze ellende, maar het is nog erger: als God de schepper zou zijn van deze wereld, is God dan niet zelfs de veroorzaker van dat lijden? Het probleem van het lijden vormt dan ook een indringend argument voor een atheïstische optie.

Daarnaast, doch veel minder emotioneel beladen, moeten we constateren dat we God niet als een aparte oorzaak kunnen aanwijzen in het ‘gewone’ reilen en zeilen van de wereld. Dit laatste overigens nauwelijks tot ons verdriet. Ook gelovigen – en zeker theologen – zouden zich geen raad weten wanneer er ergens tot een duidelijk ingrijpen van God geconcludeerd zou moeten worden! Een God die mensen in hun doen en laten stuurt of die intervenueert in natuurlijke processen ... We houden het niet voor mogelijk èn omdat we het nooit zien gebeuren èn omdat het botst met ons culturele wereld- en zelfverstaan waarin zo’n grote plaats wordt toegekend aan autonomie. Die twee redenen houden bovendien elkaar in stand.

Die autonomie-gedachte in verband met ons onvermogen om Gods beïnvloeden van de wereld te denken vergt meer toelichting. Daartoe enkele historisch-filosofische aantekeningen.<sup>2</sup>

#### *Autonomie en het denken over de mens*

In heel de filosofische en theologische traditie van oudheid en middeleeuwen komt de notie van de menselijke vrijheid voor, en wordt getracht de spanning tussen die vrijheid en God als bron en norm daarvan op te lossen. Toch betekent het door Kant in de filosofie geïntroduceerde autonomie-begrip een radicalisering. In Kants visie functioneert God niet langer als bron van het menselijk kennen van goed en kwaad, en zo van het menselijk willen (alleen al niet omdat er volgens Kants kenleer geen kennis van God mogelijk is). Nee, het is de mens zelf die zichzelf de morele wet stelt. Terwille van het mogelijk zijn van zedelijk handelen moet echter, aldus Kant, de menselijke handelingsvrijheid gepostuleerd worden. Menselijke autonomie heeft daarmee zowel wetmatigheid als vrijheid als connotaties.

Bij ‘autonomie’ kan ruwweg gedacht worden aan drie hoofdbetekeningen: ‘eigen werkzaamheid of oorzakelijkheid hebben’, ‘zelf wetten hebben’ en ‘zichzelf wetten

geven'. De eerste twee betekenissen sluiten niet uit dat de bron van die vrijheid en wetmatigheid elders kan liggen. Ik duid ze hier daarom aan als vormen van 'relatieve autonomie'. De derde betekenis impliceert dat ook de bron immanent is. Deze betekenis duid ik daarom aan als 'radicale autonomie'.

Kants opvatting van autonomie is dus 'radicaal'. Ze betekent een loskomen van morele bevoogding, en staat zo lijnrecht tegenover de voorstelling van een God die 'heteronoom' de mensen wetten oplegt. Dit betekent voor Kant echter geenszins dat God op het gebied van de moraliteit niet meer nodig is. Integendeel, Kant moet God postuleren als een van de mogelijksvoorwaarden voor de praktische (morele) rede, omdat zonder God (en zonder onsterfelijkheid) het menselijk streven naar gelukzaligheid niet te verzoenen zou zijn met het voldoen aan de eisen van de zelf gestelde morele wet. Wanneer Kant God postuleert als mogelijksvoorwaarde voor de praktische rede, dan doet hij dat dus op zo'n wijze, dat God mogelijksvoorwaarde is voor het autonoom functioneren van de mens, dus dat in het begrip van de wil van God de autonomie als principe van het redelijke goede opgenomen is.

In verdere na-kantiaanse radicaliseringen verdwijnt geleidelijk ook deze idee van God. Bij Sartre bijvoorbeeld voltooit deze radicalisering zich zodanig dat de erkenning van de menselijke autonomie de godsgedachte uitsluit. Bij hem krijgt de term 'autonomie' dus, anders dan bij Kant, een anti-theïstische implicatie.

#### *Autonomie en het denken over de natuur*

Op het gebied van de natuur – en daarop ligt in dit artikel de nadruk – vergt het autonomie-verhaal een wat langere historische uiteenzetting.

Twee opmerkingen vooraf zijn hierbij echter nodig. De term 'autonomie' wordt in filosofische en theologische contexten vrijwel uitsluitend gebruikt in ethische zin, dus binnen het domein van mens en samenleving. Om zoiets als 'autonomie' (in analoge zin) binnen het domein van de fysische wereld aan te duiden worden meestal termen gebruikt als 'eigen of immanente oorzakelijkheid', 'immanente natuurwetmatigheid', 'immanentisme' of ook 'naturalisme'.

De hier ter sprake komende natuur-'autonomie' heeft, in tegenstelling tot de menselijke autonomie, geen betrekking op moraliteit. Er hoeft dan ook niet zoiets als een 'vrijheid van gebeuren' gepostuleerd te worden. Bij natuur-'autonomie' speelt daarom (zo goed als) alleen de connotatie van wetmatigheid. (Pas onder invloed van de evolutie-idee, en recent van quantumfysische bevindingen, komt er ook in het denken over de natuur-'autonomie' een aspect van creativiteit of vrijheid naar voren. De hieronder uitvoerig ter sprake komende Whitehead is een van de denkers bij wie deze verandering in het denken over de natuur doorgewerkt heeft. In zijn visie sluiten natuurwetten een element van 'vrijheid' op het niveau van de natuurlijke processen niet uit.)

Een reconstructie van de geschiedenis in enkele stappen:

Een zekere 'autonomie'-opvattingen aanzien van de wereld komt reeds voor bij Herakleitos (ca. 500 v.C.) die spreekt van de Logos als het immanente principe in

het kosmische wordingsproces. De Logos staat dan voor de geordende samenhang van de kosmos en als zodanig zowel voor de wetmatigheid, als voor de zin en de grond van de wereld. In nauwe samenhang hiermee staat Logos bij Herakleitos ook voor het systematisch begrijpen en in taal tot uitdrukking brengen van die wereldorde. Die immanentie van de Logos betekent dat de wereldwet als eigen aan de wereld wordt beschouwd. Anders gezegd, de wereld wordt gezien als ‘autonoom’. De Logos-idee in deze betekenis keert terug bij de Stoa (circa 300 v.C.–150 n.C.). De immanente wetmatigheid is daarbij volgens de Stoa van dien aard dat ze een volledige gedetermineerdheid inhoudt. Deze logos-autonomieopvatting sluit een relatie tot God niet uit, maar veeleer in. Op een misschien als ‘pantheïstisch’ te betitelen wijze valt in deze visie namelijk het goddelijke met het wereldgeheel samen. Dit wordt geïllustreerd door het feit dat deze determinerende, van binnen uit werkende kracht niet alleen benoemd wordt als Logos, Nous, Ziel, Noodzakelijkheid of Voorzienigheid, maar ook als God of Zeus.

Ook in het christelijk denken over de natuur heeft een (relatieve) autonomieopvatting van de natuur oude papieren. De overtuiging dat God de wereld heeft geschapen impliceert de zienswijze dat God en wereld niet samenvallen. Daarmee is de relatie van de wereld tot God (vooral wat betreft de eigen oorzakelijkheid van de wereld) tot een vraag geworden. De christelijke geloofvisie blijkt echter in staat de autonomieopvatting van de natuur en de scheppingsgedachte te integreren. Zo leert Thomas van Aquino bijvoorbeeld dat de natuur autonoom is omdat ze van God een eigen werkzaamheid gekregen heeft.

Het natuurbegrip blijkt zowel in de Griekse als in de christelijke context meer getekend te zijn door Aristoteles’ visie dat de natuur niet afhankelijk is van de mens<sup>3</sup> (waardoor ‘natuur’ connotaties heeft als zelfstandig, vrij, oorspronkelijk), dan dat het getekend zou zijn door een zich afzetten tegen een goddelijke oorsprong van de natuurwetmatigheid.

Ook bij de jonge Kant is nog sprake van God als schepper en heer van de natuur zonder dat dat een vrije en zelfstandige plaats van de natuur tegensprekt, omdat God als architect van het wereldgebouw de algemene, eigen wetmatigheid in de natuur heeft gelegd. De jonge Kant spreekt in dezen van de ‘aan zichzelf overgelaten natuur’, waarin alles overeenkomstig een algemene noodzakelijke wet gebeuren moet en geen die wet doorbrekende ingrepen van buiten af (heteronoom) mogelijk zijn (al zag Newton aan wiens fysica Kant een filosofisch fundament wilde geven nog wel redenen en mogelijkheden voor een af en toe bijsturend ingrijpen van God).

Wanneer we nu overzien hoe in deze zogeheten ‘voor-kritische’ periode Gods handelen ten aanzien van de natuur gedacht kon worden, dan valt het volgende vast te stellen:

- De erkenning van de (relatieve) autonomie van de natuur weersprekt op zich niet de mogelijkheid te verwijzen naar God als universele bron of grond daarvan (niet alleen in pantheïstische zin, maar ook in de zin van God als transcendente grond).

– Ondanks het determinisme dat gekoppeld is aan deze autonomie-opvatting, wordt op subtiële wijze beredeneerd – bijvoorbeeld door Thomas van Aquino<sup>4</sup> – dat de transcendente God, juist omdat hij schepper is van die wetmatigheid, niet *tegen* die wetmatigheid *in*, maar wel *buiten* die wetmatigheid *om* particulier kan handelen.

In de kritisch-kantiaanse periode komt dat heel anders te liggen, en komt de voor onze context beslissende verandering pas naar voren. Bij de latere Kant wordt namelijk de rol van het goddelijk verstand als bron van de in de natuur waargenomen wetmatigheid overgenomen door het subjectieve menselijk verstand, door de mens als ‘transcendentiaal subject’. Dan voor het eerst is er sprake van een gebondenheid van de natuur (en wel aan de mens); beter kantiaans geformuleerd: een gebondenheid van de kennis omtrent de natuur aan de mens.

Er kan dan wederom gesproken worden van een ‘relatieve autonomie van de natuur’, nu niet relatief omdat die ‘autonomie’ herleid wordt tot God, maar relatief omdat die ‘autonomie’ door de mens ‘gesetzt’ is. Overigens niet naar believen door concrete individuele mensen, maar door de mens als ‘transcendentiaal subject’, wat onder meer inhoudt dat die vormgeving of ‘Setzung’ volgens Kant een a priori karakter heeft. Concrete individuele mensen kunnen dan ook niets ondernemen om die wetmatigheid te niet te doen. De autonomie-gedachte ten aanzien van de natuur blijft dus even deterministisch gekleurd als daarvoor.

Voor het denken over de mogelijkheid van Gods handelen ten aanzien van de natuur heeft deze Kantiaanse wending grote gevolgen:

- Een verwijzen naar God als universele grond van de waargenomen natuurwetmatigheid is niet langer mogelijk, want die grond ligt in de mens als transcendentiaal subject.
- Van een particuliere doorbreking door God van het natuurwetmatig bepaalde kan geen sprake meer zijn, omdat de legitimatie die eerder voor een dergelijk ingrijpen gevonden kon worden in Gods wetgever-zijn nu niet meer mogelijk is.

Van de verdere na-kantiaanse ontwikkelingen is het volgende hier van belang:

Bij Kant, zagen we, was God niet aan de orde in het kader van de natuurwet (omdat God niet kan behoren tot ons mogelijk kennisdomein), maar werd God gepostuleerd als mogelijkheidsvoorwaarde van de zedenwet. Na Kant heeft de – reeds met Descartes ingezette – opvatting dat God slechts ter sprake kan komen op het terrein van het menselijk subject, van de menselijke geest met zijn moraliteit, en niet op het terrein van de kosmologie of van de natuur, steeds meer weerklank gevonden. Ten dele is dat te interpreteren als een verdere radicalisering van Kants subjectivisme, ten dele blijkt het echter ook samen te gaan met een niet zo radicaal kantiaans belijden van de ‘subjectivistische wending’. Hegel bijvoorbeeld ziet God als de Logos van de geschiedenis, en niet, zoals de Grieken, als Logos van de natuur. Over de natuur spreekt hij als ‘het graf van God’. De natuur wordt zo steeds meer, zeker op kennisniveau, een aan zich zelf overgelaten autonoom domein, los van God. De relatie God-kosmos is niet langer interessant, enkel nog

de relatie God-mens. Anders gezegd, voor de kennis van de natuur is het (al dan niet) geschapen zijn door God niet langer van belang.

Deze ontwikkeling vormt daarmee een van de fundamentele stappen in de maatschappelijke differentiatie in autonome sectoren, zo kenmerkend voor 'de moderne tijd' (waarmee ruwweg de tijd vanaf Descartes wordt aangeduid). De beroemde uitspraak van Laplace dat hij geen behoefte had aan de hypothese God, is hier te situeren. Ook de moderne theologie weerspiegelt – twee eeuwen na Laplace – die scheiding in hoge mate. God heeft van doen – aldus Descartes, Kant, Hegel – met menselijk handelen, met geest, moraliteit, vrijheid, allemaal zaken die men als bij uitstek niet-kenmerkend zag voor de natuur. Als het kenmerk van de natuur gold haar strenge wetmatigheid, waarover de natuurwetenschap zoveel mogelijk aan de weet tracht te komen. De kloof tussen natuur(wetenschap) en God was daarmee vrijwel totaal.

Waar men de natuurwetmatigheid tot aan de moderne tijd gefundeerd zag in Gods schepper-zijn, en bij Kant in de mens als transcendentiaal subject, zien we in deze na-kantiaanse tijd onder meer de overtuiging veld winnen dat de natuurwetmatigheid immanent is, dat wil zeggen haar fundering heeft in de natuur zelf. Bij de relatieve autonomie-opvatting lag de bron van die wetmatigheid nog elders (in God, of in de mens als transcendentiaal subject) al werd wel de eigen oorzakelijkheid van de natuur erkend evenals het feit dat de natuur zelf haar eigen wetten heeft en volgt. Nu echter wordt de natuur zelf als bron van haar wetmatigheid gezien, en is er dus sprake van een geradicaliseerde autonomie-opvatting ten aanzien van de natuur.

Door de opkomst van de evolutie-idee (een opkomst die samenhangt met de historisering van het wereldbeeld die zo kenmerkend is voor de Verlichting (Soontjens 1988, 12-16)) verschuift de problematiek van de autonomie van de natuur bovendien naar een ander niveau, naar een niveau namelijk waarop dat spreken over autonomie van de natuur nog meer convergentie vertoont met het door Kant geïntroduceerde spreken over de autonomie van de mens: Op het gebied van de natuur is niet meer alleen sprake van wetmatigheid, maar ook van ontwikkeling, van creativiteit. Zoals de mens de eigen menselijke normen heeft te volgen, zo heeft de natuur haar eigen creatieve weg te gaan.

### *Het denken over mens en natuur in de moderne en na-moderne tijd*

Wanneer we nu het denken over de mens en over de natuur weer samen nemen, dan kunnen we recapitulerend vaststellen dat er in de moderne tijd de volgende forse verschuivingen zijn in het denken over de relatie God-natuur en over de relatie God-mens.

1. Bij Kant wordt God los gemaakt van de directe *kennis van de natuur* (doch wel beschouwd als regulatief idee voor het menselijk denken, en gepostuleerd – met inachtneming van de menselijke morele autonomie – in het kader van het menselijk handelen).
2. In een latere na- en on-kantiaanse radicalisering wordt de scheiding voltrokken tussen God en *de natuur zelf*, en wordt die natuur steeds meer beschouwd als behept met een immanente wetmatigheid.

3. Bovendien wordt gaandeweg de Gods-idee ook niet langer verenigbaar geacht met de geradicaliseerde vrijheid/autonomie-opvatting van *de mens* over zichzelf, en is er ook geen plaats meer voor Kants opvatting van God als regulatief idee voor het denken.

In de moderne tijd is zo dus de denkbaarheid van het geloof dat God invloed uitoefent ten aanzien van mens en wereld fors onder spanning komen staan.

Recente als 'na-modern' aan te duiden ontwikkelingen in ons denkklimaat die menselijke vrijheid en immanente natuurwetmatigheid in twijfel trekken of afwijzen, hebben aan deze ongeloofwaardigheid van Gods handelen ten aanzien van mens en wereld weinig veranderd.

Te denken valt bijvoorbeeld op het gebied van het mensbeeld aan de kritiek op het vrijheids- en autonomiebegrip vanuit verschillende filosofische en bevrijdings-theologische opties. Het 'moderne' beeld van menselijke vrijheid en autonomie is fors ondermijnd door het verdisconteren van ervaringen van maatschappelijke, psycho-sociale, economische of politieke onvrijheid. Maar de erkenning van deze grote mate van beperktheid en onvrijheid heeft desondanks het besef onverlet gelaten dat de geschiedenis niet van buitenaf (door God, heteronoom) gedetermineerd is, maar zo geworden is op grond van handelingen van vroegere generaties (en fysische factoren), en dat de toekomst minstens ten dele nog afhangt van het doen en laten nu van ons en anderen. De autonomie-idee blijft met andere woorden een rol spelen, zo niet als beschrijving van de realiteit, dan toch als kritische notie. (Ook Kant zag trouwens concrete mensen als vaak niet autonoom.) Het groeiend besef van de diepgaande menselijke onvrijheid heeft dan ook de denkmogelijkheid van Gods invloed op menselijke beslissingen en gedragingen – afgesloten door de Verlichting – vooraansnog niet heropend.

Met recente ontwikkelingen die de visie van een immanente natuurwetmatigheid ondermijnen ligt dat nauwelijks anders. Te denken valt bijvoorbeeld aan de positivisme-discussie, en aan de invloed van de quantummechanica. Volgens de positivistisch getinte opvattingen dient spreken over wat voor fundering van de natuurwetmatigheid dan ook (in God, in de mens, in de natuur zelf) vermeden te worden, omdat de zogenaamde 'natuurwetten' niets anders zijn dan beschrijving of conventionele interpretatie.<sup>5</sup> Per definitie heropenen zulke gezichtspunten niet de mogelijkheid voor het zien van een fundering in God.

Overigens is niet alleen het immanent-zijn van de natuurwetmatigheid gekritiseerd, ook de idee van wetmatigheid zelf (waarin de evolutie-gedachte al opgenomen was) kwam in een ander daglicht te staan door de ontdekking van een fundamenteel indeterminisme in de natuur waar quantumfysische verschijnselen op lijken te wijzen. Die ontdekking heeft veel theologische tongen los gemaakt en doen betogen dat precies die indeterministische verschijnselen een mogelijk aangrijpingspunt zouden zijn voor Gods invloed. Met enige ironie is vast te stellen dat waar God niet meer aan de orde is bij de natuurwetmatigheid hij prompt weer een plaatsje krijgt nu er van enig indeterminisme sprake lijkt te zijn. Het heeft er echter veel van weg dat deze theologische invulling de natuurwetenschappelijke inzichten vaak geweld



aandoet<sup>6</sup> en ook theologisch gezien veelal bedenkelijk is. God mag zich zo weer ophouden in het gaatje dat de natuurwetenschap hem of haar zou laten, maar de gaatjesvuller-God is niet de God van het geloof. Een nieuwe denkmogelijkheid voor een relatie tussen de natuur en God-die-geen-gatenvuller-is lijkt hier dan ook nog niet of nauwelijks geboden.

De conclusie moet dus zijn, dat – ook ondanks recente na-moderne verschuivingen – het geloof in Gods invloed op mens en wereld moeilijk denkbaar is vanwege ons door (hoop op) autonomie getekende mensbeeld en het door natuurwetenschap en filosofie gekleurde wereldbeeld.

### **B. Heeft de theologie zich wel met een wereldbeeld in te laten?**

En passant is hier een probleem opgedoken voor de theologie. En misschien is het goed om, alvorens deze paragraaf af te ronden, op deze plaats daar kort op in te gaan. Het betreft de vraag òf de theologie zich wel met een wereldbeeld, met natuurwetenschap, moet inlaten. Door zich daarmee in te laten begeeft de theologie zich namelijk op een gevaarlijk terrein: òf God is niet nodig in hoe wij over de wereld en onszelf denken – God is dan een ‘overbodige hypothese’, òf God is wèl nodig, maar dreigt dan een factor tussen de factoren of ‘gatenvuller’ te zijn. Kortom, het is nooit goed of het deugt niet, lijkt het wel.

Positief aan de beschreven spanning tussen theologie en wereldbeeld is dat ze de theologie dwingt precieser over de aard van de verhouding tussen God en wereld na te denken, en daarmee over de verhouding tussen theologie en natuurwetenschap. Kan Gods handelen wel een oorzaak tussen de oorzaken zijn? Zo ja, is God dan niet verlaagd tot het niveau van een wereldlijke oorzaak? Zo nee, is er dan nog wel op een zinnige manier te spreken over Gods werkzaamheid ten aanzien van de wereld?

De theoloog Rudolf Bultmann ([1958] 1965) heeft zich expliciet de vraag gesteld hoe de positie van Gods werkzaamheid gedacht moet worden ten opzichte van andere oorzaken. Gods handelen objectiveren als een historisch aanwijsbare oorzaak tussen andere oorzaken, ziet hij als karakteristiek voor de bijbelse mythologie, waartegen hij zijn beroemd geworden ontmythologiseringsprogramma voorstelt. De eerste impuls tot die ontmythologisering, zo zegt hij, heeft het moderne wereldbeeld gegeven zoals dat beïnvloed is door het natuurwetenschappelijk denken, omdat het bijbelse mythologische wereldbeeld daar niet mee strookt. Wat daaruit voor de theologie te leren valt gaat echter verder, volgens Bultmann: het geloof moet vrij gemaakt worden van ieder wereldbeeld of dat nu mythologisch of wetenschappelijk is, omdat ieder wereldbeeld objectiveert. Er kan alleen niet-mythologisch gesproken worden over Gods handelen vanuit het geloof dat dat handelen betrokken is op de kern van ons bestaan, als gebeurend van persoon tot persoon. Daarom is volgens Bultmann ieder spreken over handelingen van God als tot uitdrukking komend in kosmische gebeurtenissen illegitiem. Een complete boedelscheiding tussen theologie en natuurwetenschap is zo een door Bultmann bepleit en door velen gepraktiseerd antwoord op de uitdaging van de secularisatie. Bultmann besluit zijn uiteenzetting – zinspelend op Paulus – met de zin: “Die da eine moderne Weltanschauung haben,

sollen leben, als hätten sie keine” (189). De ironie wil dat Bultmann zich daarmee, op een ander niveau dan hij bedoelt, precies voegt in het moderne wereldbeeld, waarvoor immers die scheiding tussen de religieuze sector en de andere sectoren zo kenmerkend is.

Dat God niet zomaar als factor tussen de factoren beschouwd mag worden zal als theologische norm in dit artikel doorwerken. De eis tot complete boedelscheiding echter niet, omdat er dan een onbemiddelbare scheiding dreigt tussen de taal van het geloof en de taal van de dagelijkse werkelijkheid, waarvan het geloof uiteindelijk de dupe wordt. Theologen als Wolfhart Pannenberg (1970), Jürgen Moltmann (1985), Max Wildiers (1985) hebben gewaarschuwd voor een eenzijdig antropologisch gerichte theologie. Een waarschuwing, niet bedoeld als oproep om terug te keren naar een objectiverende theologie, maar om een stap verder te gaan dan de enkel antropologisch gerichte theologie. De theologie kan niet zonder schade de relatie van God tot de kosmos, tot de niet-menselijke wereld onbereflecteerd laten. De filosoof Jan Van der Veken (1978, 365) zegt het zo: “Als de God van de godsdienst niet *ook* de God van de kosmos is, is Hij voor de godsdienst onaanvaardbaar. Hij zou een afgod zijn, want minder dan de Heer van hemel en aarde.” Moltmann (1985, 28) waarschuwt er bovendien voor dat het onderscheiden van God en wereld door God te definiëren als niet-wereldlijk en de wereld als niet-goddelijk, de gelegenheid biedt de moderne uitbuiting van de natuur religieus te legitimeren.

Mijn stellingname is – in overeenstemming met deze inzichten – dat ervoor gewaakt moet worden niet te vallen in de valkuilen van het overbodig of het nodig zijn van God, maar dat een boedelscheiding daar toch niet de aangewezen oplossing voor is. Maar dan blijft dus ook de bovengenoemde constatering, dat het geloof in Gods invloed op mens en wereld moeilijk denkbaar is vanwege ons door (hoop op) autonomie getekende mensbeeld en het door natuurwetenschap en filosofie gekleurde wereldbeeld, een belangrijke opgave inhouden voor de theologie.

### **C. Bij wijze van overbrugging**

Boven hebben we op de vraag, waarom geloven in Gods actieve betrokkenheid bij mens en wereld zo problematisch is, in eerste instantie geantwoord: omdat we van zo'n werkzaamheid van God niets ondubbelzinnig merken – een argument dat zijn zwaarte krijgt in situaties van lijden. De historisch-filosofische uiteenzetting over de autonomie-opvattingen ten aanzien van mens en wereld was een toelichting op een tweede (overigens met het eerste samenhangende) antwoord: omdat we dat geloven niet of nauwelijks kunnen verenigen met wat we verder omtrent de wereld en onszelf voor waar houden.

Kortom: we merken het niet en we kunnen het niet denken. Twee gegronde redenen voor de atheïstische optie. Wanneer je – om andere redenen – toch gegrepen bent door de bijbelse verhalen over Gods actieve en affectieve betrokkenheid bij de wereld, en vanuit een streven naar rationale integriteit ook de verstaanbaarheid van dat geloof zoekt, dan zit je met een opgave. Dan zul je moeten zoeken naar een dusdanig denken over dat autonoom zijn van de wereld en

over dat handelen van God, dat uitspreken dat de wereld haar eigen gang gaat en uitspreken dat God actief bij de wereld betrokken is elkaar niet per se hoeven uit te sluiten. Dat is wat ik hier probeer te doen.

Om verscheidene redenen lijkt de filosofie van Alfred North Whitehead, die gewoonlijk aangeduid wordt als procesfilosofie of procesmetafysica, de theologie in deze zoektocht een eind op weg te kunnen helpen. Om twee van die redenen te noemen: in Whiteheads denken wordt het dilemma tussen een van buiten af werkzame invloed van God en de eigen werkzaamheid van de natuurlijke dingen, het dilemma dus tussen theonomie en autonomie, overstegen. En: in zijn denken verdwijnt de radicale tweedeling tussen mens (vrijheid) en natuur (streng determinisme). Daarmee verdwijnt dus ook de grond voor de veronderstelling dat als er al een invloed van God denkbaar zou zijn, die alleen denkbaar zou zijn ten aanzien van de mens en niet ten aanzien van de natuur. Voor een theologische reflectie over Gods werkzaamheid ten aanzien van (mens en) natuur, die de idee van de autonomie van de natuur serieus wil nemen, lijkt deze denkwijze dus perspectieven te bieden. Na een korte nadere introductie van Whitehead, zal ik zijn denken daarom in dit licht exploreren.

## 4.2. Whiteheads kosmologie/metafysica

### A. Alfred North Whitehead (1861-1947)

Whitehead startte zijn loopbaan als wiskundige en logicus in het Engelse Cambridge. Hij is op het gebied van de symbolische logica bekend geworden door zijn, samen met Bertrand Russell geschreven, *Principia Mathematica* (1910-1913). Op 53-jarige leeftijd werd hij hoogleraar wiskunde aan een 'College' voor natuurwetenschap en technologie te Londen, waar hij zich bezig hield met grondslagenonderzoek van de natuurwetenschap. Dit leidde onder andere tot een andere interpretatie van de relativiteitstheorie dan die van Einstein (Ariel 1974, Fowler 1974, Welten 1982, Russell 1988). Op grond van dit filosofisch georiënteerde grondslagenonderzoek van de natuurwetenschap en de natuur kreeg hij op 63-jarige leeftijd een leeropdracht filosofie aan de Harvard University, die hij nog 13 jaar lang vervulde. In deze periode schreef hij onder andere zijn grote metafysische werk *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929). Het is deze metafysica, die niet door hem zelf maar door anderen als 'procesfilosofie' wordt aangeduid, die een aantal theologen nu interesseert, en die voor het gesprek tussen natuurwetenschap en theologie perspectieven lijkt te bieden.

Uit de filosofie van Whitehead spreekt onder meer een andere visie op de relaties tussen God en wereld dan in de 'traditionele theologie'. Grofweg zit dat 'andere' hierin, dat Gods invloed op de wereld niet de enige kracht is ten aanzien van wat er gebeurt, zodat er van een volledige determinering door God geen sprake is; dat bovendien ieder determinisme<sup>7</sup> wordt afgewezen, zodat er de mogelijkheid is om

keuzevrijheid en een nog open toekomst te denken; dat niet alleen de wereld God nodig heeft, maar dat ook God de wereld nodig heeft; dat God het waarde-aspect van het universum vertegenwoordigt. Last but not least, lijkt in Whiteheads visie het dilemma overstegen tussen een God die alleen universeel handelt (met het gevaar van een liberale, conformistische theologie) en een God die intervenueert in de particuliere geschiedenis (met het gevaar van een supernaturalistische theologie). Dit was slechts een grove indicatie. Het wordt in wat volgt nader ingevuld.

Whitehead is zijn hele leven met de Godsproblematiek bezig geweest, maar hij publiceert er pas voor het eerst over in 1925, in *Science and the Modern World*. Hij brengt dan God ter sprake in verband met nieuwheid en orde, permanentie en vergankelijkheid, en in verband met het onderscheid tussen goed en kwaad. Overigens is het goed zich te realiseren dat Whitehead geen theoloog is of wil zijn, doch een filosoof die meent dat zijn 'kosmologie'<sup>8</sup> incompleet zou zijn zonder God. En omdat hij tot een andere kosmologie komt dan de mechanisticische, waar hij zich tegen verzet, komt hij ook tot een ander Godsconcept.

Daarom nu eerst iets meer over *zijn kosmologie/metafysica* (B), zodat de vraag aan bod kan komen hoe zijn *Godsconcept* (C) er uitziet in overeenstemming met die kosmologie. Daarna kan uitgediept worden waarin we in dit artikel speciaal geïnteresseerd zijn: de relatie tussen God en natuur, met als aandachtspunten de vragen 'God als Schepper?' (D) en 'Natuur(wetten) als expressie van Gods wil?' (E).

In de afrondende paragraaf (4.3) zal de bijdrage van Whitehead kritisch bekeken worden in het licht van de in de eerste paragraaf beschreven problematiek, en met name nagegaan worden of en hoe de immanentistische naturopvatting, de opvatting dus dat de natuur 'radicaal autonoom' is, in deze zienswijze verdisconteerd is in samenhang met een visie op Gods werkzaamheid ten aanzien van de wereld.

## **B. Whiteheads metafysica – een inhoudelijke verkenning**

Whitehead zoekt een nieuw interpretatiesysteem om onze ervaringen te duiden (die zoektocht noemt hij 'metafysica'), omdat hij af wil van de mechanisticische visie die dominant was in de zestiende en zeventiende eeuw, maar nog steeds *common sense* is. In die mechanisticische visie met haar nadruk op deterministische causaliteit, wordt de natuur gezien als ten diepste bestaande uit permanente 'dingen'. Voor zulke 'dingen' zijn de relaties tot elkaar uitwendig en dus accidenteel. Dat wil zeggen de relaties zijn niet meebepalend voor het wezen van de dingen. Bovendien zijn die relaties extern opgelegd in plaats van immanent voortvloeiend uit wat de dingen zelf zijn (cf. PRc 94, AI 113). Whiteheads grote bezwaar tegen deze mechanisticische visie is dat ze geen mogelijkheid biedt om vrijheid en doelgerichtheid te denken. Whitehead kiest in plaats van de weg van het mechanisme, dat als het ware bij biljartballen begint en dan maar moet zien hoe het ooit (beter: nooit) bij zaken als geest, vrijheid, gevoel uitkomt, voor de omgekeerde weg. Hij begint aan de kant van de mens (met zaken als herinnering, gevoel, affectie, eros, doelgerichtheid) en sluit zo aan bij Aristoteles die het zijnde begrijpt

naar het model van het levende wezen ‘dat het beginsel van beweging in zich heeft’. Vanuit dit vertrekpunt van het waarlijk zijnde als ‘organisme’, als ‘zichzelf bewegend en scheppend’<sup>9</sup> poogt Whitehead ook de niet-humane en niet-levende natuur te denken (NL *passim*). Hij stelt dus tegenover de visie dat de elementaire bouwstenen van de werkelijkheid ‘losse dingen’ zouden zijn, het paradigma van de werkelijke zijnden als ‘organismen’, als ‘zichzelf scheppende gebeurtenissen’.

Kenmerkend voor zo’n elementaire gebeurtenis is dat ze zich op een bepaalde en eigen manier tot heel de gegeven werkelijkheid verhoudt. De voorafgaande wereld functioneert voor haar wording als ‘gegeven’, analoog aan voedsel. ‘Gegeven’ impliceert dat het vreemde eigen wordt, dat het wordt toegeëigend. Het samengroeien van die ‘toeëigeningen’ tot een complexe eenheid *is* de zichzelf scheppende gebeurtenis. Er is zo – anders dan in de mechanistic visie – sprake van een interne, wezenlijke relatie van deze gebeurtenis tot ‘andere’ gebeurtenissen.

Bovendien is een gebeurtenis volstrekt niet statisch. Een gebeurtenis gebeurt immers. Een gebeurtenis is eerder een ‘proces’ dan een ‘toestand’, eerder ‘worden’ dan ‘zijn’. Dit impliceert twee dingen. Allereerst dat de werkelijkheid ten diepste gekenmerkt wordt door ‘*ongoingness*’ (door Whitehead aangeduid met de term ‘*creativity*’, die een nogal andere connotatie heeft dan onze term ‘creativiteit’). En bovendien dat, wil er sprake zijn van een gebeurtenis, er zoiets moet zijn als een richting (als vormgeving van die *ongoingness*). Immers, zonder richting is er helemaal geen proces, geen gebeurtenis. (Om misverstand te voorkomen: ‘richting’ of ‘doel’ impliceert bij Whitehead geen bewustzijn, maar staat voor een interne, meestal onbewuste gerichtheid op de voor dat gebeuren beste mogelijkheid – dat is die samengroei-mogelijkheid die de grootste ervaringsintensiteit oplevert (PRc 27).)

Waar komt dat eigen doel vandaan? Het heeft uitdrukkelijk te maken met de voorafgaande gebeurtenissen volgens Whitehead, want hij omschrijft het doel als de voor de gegeven situatie beste mogelijkheid. Maar het is toch niet zonder meer van die voorafgaande gebeurtenissen afgeleid, het doel betreft immers een mogelijkheden niet een feitelijkheid. Het kan ook niet uit de wordende gebeurtenis zelf voortkomen, want het hebben van een doel is juist een bestaansvoorwaarde om van een gebeurtenis te kunnen spreken. Er is dus een andere instantie nodig voor de oorsprong van het doel, en Whitehead noemt die andere instantie ‘God’. God functioneert in Whiteheads systeem dus (onder meer) als werkelijkheid die de veelheid van gebeurtenissen ordent naar een doel. Dat doende is God zowel bron van orde, als bron van ‘nieuwheid’. Daarover dadelijk meer.

In Whiteheads filosofisch concept is het dus (vanuit een bepaald perspectief beschouwd) God die richting geeft aan de veelheid van de wereldlijke processen. Dit betekent echter geenszins dat Gods oorzakelijkheid daarmee een denken over wereldlijke oorzakelijkheid overbodig maakt of doorkruist. Het doel dat God geeft is, zoals gezegd, ten zeerste gerelateerd aan de particuliere wereldlijke situatie die als uitgangssituatie (‘oorzaak’) geldt voor de wordende gebeurtenis in kwestie, en niet een vooraf vaststaand doel, niet een blauwdruk. Het doel dat God verleent,

wordt door Whitehead namelijk omschreven als ‘het beste voor die impasse’ (PRc 244), dat wil zeggen het geeft aan wat het beste gemaakt kan worden van de gegevens van dit concrete verleden. Ook wordt Gods richtinggeven niet gedacht als zou God richting geven door de wereldlijke processen volledig te determineren. Integendeel. God geeft de wereldlijke processen richting door ze een doel te verlenen als attractieve mogelijkheid. God geeft de begeerte naar een waarmedemogelijkheid, God ‘verlokt’ zegt Whitehead met Plato, maar alleen door dat gebeuren zelf, alleen door te gebeuren, kan die mogelijkheid (met meer of minder afwijking) werkelijkheid worden. (Het is in zekere zin – met alle tekortkomingen die aan een voorbeeld kleven – als met een dirigent van een orkest: de dirigent kan zelf het muziekstuk niet ten gehore brengen, hij kan enkel de orkestleden begeistern en verlokken de muziek zo ten uitvoer te brengen als ze hem in het hoofd klinkt. Hij is dus voor de realisering van zijn bedoeling op hen aangewezen.)

Er is dus een drieslag aan vormgevende oorzakelijke componenten ten aanzien van ieder gebeuren: *het verleden* dat conditioneert wat mogelijk is, *God* die limiteert wat – gegeven het concrete feitelijke verleden – wenselijk is en dat doet begeren, daarmee het nieuwe gebeuren als gebeuren constituerend, en *dat nieuwe gebeuren zelf* dat zich in wisselwerking tot beide vorige aspecten tot werkelijkheid concretiseert.

Hiermee is een belangrijk kenmerk van Whiteheads filosofie naar voren gekomen: de visie op oorzakelijkheid en vrijheid die erin vervat ligt. Oorzaken worden hier niet beschouwd à la Newton als noodzakelijk het effect bewerkstellend (mechanisme). Oorzaken zijn dan ook volgens deze visie nooit volledig determinerend. Evenmin worden ze beschouwd à la Hume als (slechts) in een observeerbaar regelmatige verhouding staand tot wat dan het effect heet. In tegenstelling tot zowel Newton als Hume bezigt Whitehead als grondnotie van causaliteit de notie van ‘reële invloed’ (Cobb 1973). Van reële invloeden kunnen er meerdere zijn daar de noodzakelijkheidsgedachtedaaraan ontbreekt. Kenmerkend voor Whiteheads filosofie is dan ook de *pluraliteit aan oorzaken* zoals boven reeds bleek. Oorzakelijkheid gedacht als reële invloed laat ook *ruimte open voor keuzevrijheid*, dit in tegenstelling tot oorzakelijkheid gedacht als ‘noodzaak’ of als ‘observeerbare regelmatigheid’.

Er is ook nog een andere bijzonderheid te noemen. Bij Whitehead is er sprake van wat je zou kunnen noemen een omgedraaide visie op causaliteit. Want precies de receptie-kant van een gebeuren, die kant dus waar het gebeuren beïnvloed wordt, is in zijn visie de actieve kant. Iets vormt *zich* op grond van de vele invloeden, dat is zijn grondgedachte. Want alleen zo kan er sprake zijn van vrijheid, en die vrijheid is in Whiteheads filosofie essentieel, zij het vaak verwaarloosbaar klein. Ieder gebeuren wordt weliswaar wezenlijk (en vaak nagenoeg volledig) beïnvloed door zijn (werk)oorzaken, maar daar nooit volledig door bepaald, omdat er – hoe marginaal dat veelal ook mag zijn – altijd een uiteindelijke inbreng is van het wordende gebeuren zelf die niet herleidbaar is tot welke externe invloed dan ook (PRc 47).

### C. Whiteheads Godsconcept

Zoals boven reeds aangegeven brengt Whitehead 'God' ter sprake als die instantie van wie alle wereldlijke gebeurtenissen hun eigen doel ontvangen. We dienen dat wat nader te exploreren.

*Gods functioneren ten aanzien van de wereld (door Whitehead soms aangeduid als 'Gods superjectieve natuur')* komt in Whiteheads filosofie op meerdere wijzen, om meerdere redenen, ter sprake.

Zo is God 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. Ideeën zijn geen vrij zwevende op zichzelf bestaande zijnden. 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 en daarmee voor ons te 'vatten' zijn.

God is ook concretiserings- of limiteringsprincipe. Een aanbod van mogelijkheden met daarbij 'creativity' als principe van realiseringsdrang is namelijk wel een noodzakelijke maar nog geen voldoende voorwaarde voor creatieve voortgang. Er moet, zegt Whitehead, een principe zijn dat het enorme aanbod van mogelijkheden voor een concrete situatie inperkt. Hij noemt dat principe 'God'.

God is daarmee ook bron van orde. De genoemde limitaties zijn namelijk niet zomaar willekeurig, maar vertonen een onderlinge samenhang. Alle mogelijkheden zijn in God verenigd, zegt Whitehead, op zodanige wijze dat ze in een 'ordering van relatieve relevantie' zijn gebracht overeenkomstig Gods eigen doel (zonder referentie naar de feitelijke wereld). Die 'ordering van relatieve relevantie van mogelijkheden' kan zeer gesimplificeerd als volgt voorgesteld worden. Als bijvoorbeeld mogelijkheid-S gerealiseerd is (dat wil zeggen als S de situatie, het startpunt van de nieuwe gebeurtenis beschrijft), dan is bijvoorbeeld mogelijkheid-A enigszins gewenst, 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.

*Dit vatten van alle mogelijkheden en de ordening ervan naar relevantie ten opzichte van elkaar noemt Whitehead 'Gods primordiale natuur'. Het is God-als-onafhankelijk-van-de-wereld.*

Op grond van deze aan alle feitelijkheid voorafgaande ('primordiale') ordening van alle pure mogelijkheden ten opzichte van elkaar, ontvangt iedere elementaire gebeurtenis de voor haar meest relevante mogelijkheid – gegeven haar feitelijke situatie – als haar aanvankelijk doel. Uitdrukkelijk gerelateerd dus aan haar specifieke uitgangssituatie. Het gaat hier trouwens om méér dan zomaar ontvangen: de entiteit of gebeurtenis in kwestie wordt door dat krijgen van haar doel geconstitueerd, zegt Whitehead.

Dit functioneren van God naar de wereld toe (als bron van 'nieuwheid', limiteringsprincipe en bron van orde/doel/waarde), dat gebaseerd is op Gods eigen vatten

en ordenen van alle mogelijkheden onafhankelijk van de feitelijke wereld, is niet de enige relatie van God tot de wereld in Whiteheads visie. Want net als voor alle entiteiten geldt ook voor God (voor God zelfs bij uitstek, aldus Whitehead) de eerder genoemde werkelijkheidskarakteristiek van 'wezenlijke verbondenheid'. Ook God is wie hij concreet is door de relaties die hij heeft tot de rest van de werkelijkheid. En aangezien de rest van de werkelijkheid geen statische maar een veranderende grootheid is, komt er zo ook op een bepaalde wijze veranderlijkheid in God. God gaat dus niet alleen aan de wereld vooraf, maar God volgt ook op de wereld. *Dit noemt Whitehead 'Gods consequente natuur', waarmee hij Gods vatten van alle werkelijkheid (en de integratie daarvan met Gods primordiale concepten) aanduidt. Deze 'volg-kant van God' staat dus voor God-als-(ook)-beïnvloed-door-de-wereld.*<sup>10</sup>

Het is theologisch belangrijk, dat voor God dit vatten of ervaren van de feitelijke wereld niet primair, maar secundair is. In plaats van een aanpassing van het eigen doel aan de gegeven feitelijke wereld, zoals bij wereldlijke entiteiten, is de verhouding bij God andersom: God transformeert de werkelijkheid overeenkomstig zijn eigen doel (PRc 345); God ziet de werkelijkheid als wat ze kan zijn, transformeert ze conform zijn wijsheid (PRc 346-7). Met andere woorden, al staat de 'volg-kant van God' voor de invloed van de wereld op God, dat betekent allerminst dat de wereld invloed zou uitoefenen op Gods eigen doel (God wordt niet manipuleerbaar!). Het betekent wel dat de wereld invloed heeft op Gods kennis van de wereld, en op Gods vreugde en lijden met betrekking tot de wereld, en zo op wie hij concreet is. Overeenkomstig Gods 'volg-natuur' kent hij ons, heeft hij weet van de concrete feitelijke wereld in de wereld met de daarin gerealiseerde waarden, neemt hij ons lukken en mislukken in zich op, getransformeerd overeenkomstig zijn wijsheid.

Zoals eerder reeds aangegeven is die kant van een gebeuren waar het beïnvloed wordt, volgens Whitehead juist de actieve kant van dat gebeuren. Zijn 'organisatie' grondgedachte is dat iets *zich* vormt op grond van de vele invloeden, omdat er alleen zo sprake kan zijn van vrijheid. Daarom dat de genoemde volg-kant van God, die de receptieve kant van God is en dus staat voor Gods beïnvloed worden door de wereld, Gods activiteit weergeeft: God verandert *zich* aan de wereld (cf. Schoonenberg 1985).

De genoemde 'naturen' van God staan natuurlijk niet onverbonden naast elkaar maar zijn geïntegreerd, want het zijn kanten van de ene God. Met andere woorden: de integratie in God van de opgenomen wereldlijke feitelijke wereld met Gods eigen onafhankelijk waarde-visioen werkt door in het genoemde doel-aanbod van God waardoor hij de wereldlijke gebeurtenissen doet bestaan.<sup>11</sup> Met recht kan dit doel-aanbod daarom niet alleen als Gods scheppen, maar ook als Gods zorg voor de feitelijke particuliere wereld ('particuliere providentie') benoemd worden, zoals Whitehead aangeeft (PRc 351).

Dankzij de introductie van Gods volg-natuur in zijn beschouwing, is Whiteheads gebruik van het religieuze woord 'God' te verdedigen. Zo immers is er sprake van een God die weet kan hebben van de wereld, tot wie te bidden is. Toch is in dit verband ook over Gods functioneren naar de wereld toe meer te zeggen.



Kenmerkend voor Whiteheads visie is dat hij Gods werkzame invloed op de wereld thematiseert als een *lokken*, een *overreden*: God geeft (de waardering van) mogelijkheden niet zomaar van buitenaf, maar zodanig dat het ons verlangen vormt. Bovendien wordt de realisering ervan nooit afgedwongen of volledig gedetermineerd. Whitehead zoekt met deze zienswijze aansluiting bij de “kortstondige visie uit Galilea” die volgens hem de mogelijkheid laat zien dat er een alternatief is voor de 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 (cf. PRC 342v).

#### D. God als schepper?

Het doel dat iedere gebeurtenis aan God ontleent, van God krijgt, is *constitutief* voor die gebeurtenis. Zonder doel geen gebeuren. Vandaar dat Whitehead God *schepper* kan noemen van ieder wereldlijk gebeuren (PRC 225), maar dan toch in een bijzondere zin: God scheidt de gebeurtenis, zet die als het ware in gang door een begindoel te verschaffen; hij maakt of determineert echter niet het eindresultaat van die gebeurtenis.

Zoals we echter reeds eerder zeiden is het doel dat van God ontvangen wordt gerelateerd aan de uitgangssituatie (de ‘actuele wereld’) van de gebeurtenis in kwestie. Vandaar dat Whitehead kan zeggen: als je er op staat kun je ook zeggen dat God en de actuele wereld samen dat doel voortbrengen, dus die gebeurtenis constitueren (PRC 85, 245). Maar bij dat vormen van het doel zijn de ‘actuele wereld’ en God redenen van een volstrekt andere orde, zoals Whitehead zelf aangeeft: “the reasons for things are ... to be found ... in the nature of God for reasons of the highest absoluteness, and in the nature of definite temporal entities for reasons which refer to a particular environment” (PRC 19).

Met een simpel voorbeeldje uit de wiskunde is de mogelijkheid van zo’n onderscheid wat inzichtelijker te maken. Wanneer de onderlinge ordening van y-waarden in relatie tot x-waarden is vastgelegd in bijvoorbeeld het functievoorschrift  $y = x^3 + 2x$ , dan behoort bij de x-waarde 1 de y-waarde 3, en bij bijvoorbeeld de x-waarde 2 de y-waarde 12. Wanneer nu gevraagd wordt waarom in een bepaald geval de y-waarde 12 is (en niet bijvoorbeeld 3), dan is het antwoord tweemaal: ‘dat komt doordat in dit geval de x-waarde 2 was’, en ‘dat komt doordat het functievoorschrift is zoals het is’. Die twee redenen zijn van een verschillende orde. Gegeven de ordening van het functievoorschrift, is de particuliere uitgangssituatie (de x) de reden. Maar die ordening zelf is een reden van een hogere orde. Zo is, mutatis mutandis (en dat is nogal wat!), gegeven de goddelijke relatieve ordening, de particuliere actuele wereld de volledige reden voor een bepaalde doel-geving. Maar die gegeven goddelijke ordening zelf is daar bovenuit een reden van hogere orde.

Een en hetzelfde proces is zo te beschouwen en als een veroorzaakt worden door de voorafgaande werkelijkheid, en als geleid door het van God verkregen verlangen naar een doel, en als zelfscheping (cf. MT 166). Met het oog op de beschreven valkuilen voor een theologie die zich inlaat met een wereldbeeld, is het goed hier

op te merken dat zo Gods oorzakelijkheid niet geconceptualiseerd is als factor tussen de factoren.

Er zijn dus zeker redenen waarom Whitehead God schepper zou kunnen noemen. Hij doet dat ook een enkele keer (PRc 225, 348), maar geeft er dan tegelijk blijk van huiverig te zijn voor die benaming van God als schepper (eveneens PRc 225). Waarom is dat zo? Een van de redenen kan zijn dat hij wil vermijden dat *het onderscheid tussen God en creativiteit* vervaagt. ‘Mogelijkheden’ zijn voor Whitehead namelijk niet zomaar goed, dus is ook de realiseringsdrang die mogelijkheden eigen is (de creativiteit) niet zonder meer goed. Daarom wil hij creativiteit niet gelijk stellen aan God, want dan vat je God op als (neutraal) ‘ultiem filosofisch principe’, in plaats van als degene die goed en kwaad scheidt (cf. SMW 179).

Maar er zijn nog andere redenen te geven waarom Whitehead huiverig is God ‘schepper’ te noemen. De vrees bijvoorbeeld dat als God ‘schepper’ heet dit de primaire betekenis zou verdringen waarin hij het woord ‘creation’ gebruikt, nl. de betekenis van *zelf-schepping*. Het werkelijk zijnde als zichzelf scheppend organisme – dat was immers zijn uitgangspunt.

De voornaamste reden waarom Whitehead huiverig staat tegenover de term ‘schepper’ voor God moet echter gezocht worden in het feit dat in de christelijke traditie Gods scheppen begrepen wordt als een ‘schepping uit niets’, een notie waar Whitehead negatief over oordeelt (PRc 95, AI 236). Waar Whitehead zich tegen verzet is duidelijk en is in het voorgaande al aangestipt: de visie dat het universum geheel en al zou voortkomen uit Gods wil in plaats van zelfscheppend te zijn (PRc 225); dat God niets nodig zou hebben om te scheppen, en los van alles, volledig transcendent, enkel op grond van zijn wil een wereld zou creëren; dat daarmee samenhangend de wetten van de natuur volledig extern opgelegd in plaats van immanent zouden zijn (AI 113).

Impliceert dit nu voor een theologie die voor de verheldering van het christelijk geloof gebruik wil maken van Whiteheads filosofie, dat ze met de notie ‘creatio ex nihilo’ in de problemen komt? Volgens mij niet. Van (proces)theologische kant is geprobeerd Whiteheads standpunt te verenigen met het traditioneel christelijk standpunt. Bijvoorbeeld door ‘uit niets’ te interpreteren als ‘uit chaos’ (Griffin 1987). Of door het scheppen uit niets te laten slaan op het scheppen van mogelijkheden/‘vormen’ (Ford 1991, dit als forse wijziging ten opzichte van Whiteheads standpunt overigens). Vruuchtbaarder echter lijkt het aan te sluiten bij de soteriologische strekking van het ‘ex nihilo’. Dit betekent dat ‘ex nihilo’ begrepen wordt als uitdrukking gevend aan de gratuïteit van Gods scheppingshandelen – een gratuïteit die zeker ook binnen Whiteheads visie benadrukt wordt (cf. Dugan 1972).

### **E. Natuur(wetten) als expressie van Gods wil?**

Ieder gebeuren speelt zich volgens Whitehead af in het krachtveld van Gods doelgeving. Sterker: ieder gebeuren is geconstitueerd (geschapen) door Gods doelgeving. God is dus – tot op zekere hoogte – te vinden in het gebeurde, in de

feitelijkheid. In Whiteheads filosofie ligt er zo een nadruk op *Gods immanentie*, op *Gods inwezigheid in de wereld*. Zo spreekt hij van “the inclusion of God in every creature” (RM 91) en zegt hij elders: “The actual world is the outcome of the aesthetic order, and the aesthetic order is derived from the immanence of God” (RM 101).

Niet ieder gebeuren heeft het gekregen doel echter volledig gerealiseerd. Naast gedeeltelijke conformiteit is er ook sprake van afwijking. Een afwijking die zijn negatieve doorwerking heeft in wat voor volgende gebeurtenissen daardoor niet meer mogelijk is: “So far as the conformity is incomplete, there is evil in the world” (RM 60). De feitelijke wereld (natuur) is dus niet de best mogelijke, is niet zó door God gewild (RM 48.60, PRc 47). Whitehead legt dus evenzeer de nadruk op *Gods transcendentie*, op *Gods distantie ten aanzien van de feitelijke wereld*.

In Whiteheads metafysica staat God voor ‘waarde’. Waarde is er als aspect van het feitelijk zijnde. Maar waarde functioneert ook, zegt Whitehead, als kritiek op het zijnde, als verlokking naar beter. (Juist om distantie te kunnen denken tussen het zijnde en waarde, onderscheidt hij ‘creativity’ en ‘God’ (cf. RM 92).) Dit maakt een theologie van de natuur mogelijk die wel een intrinsieke waarde van de natuur kan erkennen (vanwege Gods immanentie), maar desondanks niet systeembevestigend is (vanwege Gods transcendentie) (Oomen 1992).

Gods wil is dus – volgens de hier gepresenteerde zienswijze – niet zomaar af te leiden uit de natuur of uit de geschiedenis. Maar hoe zit het dan volgens Whitehead met de relatie tussen God en de natuurwetten? Dat vergt een wat moeilijker uiteenzetting.

Gods primordiale natuur is de relatieve relevantie-ordening van alle mogelijkheden, werd boven gezegd. Dus bijvoorbeeld (zwaar gesimplificeerd): als mogelijkheid-S het geval is, dan is mogelijkheid-D de beste mogelijkheid. Steeds zal in situatie-S mogelijkheid-D dus aan God ontleend worden als doel. Gebeurtenissen die ontstaan uit situaties-S zullen dus steeds een gedrag richting D laten zien (min of meer, want geen enkele uitgangssituatie is ooit precies gelijk, en bovendien hebben de gebeurtenissen een (marginale) vrijheid om het doel meer of minder te realiseren). Het optreden van (statistische) wetmatigheid vindt zo zijn grond in Gods ordening: “Here ‘God’ is that actuality in the world, in virtue of which there is physical ‘law’” (PRc 283).

Overigens is dit maar de helft of nog minder van het verhaal, want enkel beschouwd vanuit de goddelijke ‘koppeling’ tussen S en D, die trouwens in Whiteheads optiek meer immanent met S-zelf samenhangt dan dat zij door God uitwendig opgelegd zou zijn. Daarover hieronder meer. Evenzeer echter vindt binnen deze denkwijze de (statistische) wetmatigheid haar grond in het historisch in stand blijven van situatie-S. Vandaar dat Whitehead (ook) stelt: “The causal laws which dominate a social environment are the product of the defining characteristic of that society” (PRc 90-91).

Betekent dit nu dat die door God als ‘beste mogelijkheid’ gepresenteerde mogelijkheid-D Gods wil representeert? Nee, hooguit Gods wil voor de gegeven

uitgangssituatie, maar zonder de implicatie dat die uitgangssituatie zo door God gewild is. Ter vergelijking: een dokter die bij een bepaald soort aandoening beaamputatie voorstaat, 'wil' dat amputeren alleen gegeven die aandoening. Zonder die restrictie is het zeker niet haar hoogste doel. Zo ook impliceert Gods doelgeving niet dat die doelen in absolute zin 'de beste' zijn. Nee, ze zijn, zegt Whitehead, de beste voor de gegeven uitgangssituatie, voor 'that *impasse*' (PRc 244 – Whiteheads cursivering). Volgens deze visie van Whitehead is God dus niet degene die de natuurwetten als zodanig heeft gewild en opgelegd (zoals in het deïsme), maar is God die actualiteit in de wereld krachtens welke er natuurwetmatigheid kan zijn (PRc 283, AI 113).

Betekent dit nu dat die natuurwet onveranderlijk is? Nee. Want de uitgangssituatie zal niet steeds hetzelfde blijven. Uit het voorgaande volgt, dat dezelfde uitgangssituaties dezelfde doelen opleveren. Deze patroon-identiteiten nu zijn de natuurwetten (cf. AI 112). Maar als de uitgangssituaties – of precieser, de feitelijke dingen die de actuele wereld vormen – veranderen, dan impliceert dat andere doelen, dus andere identiteiten qua patroon, andere natuurwetten dus, aldus Whitehead (AI 112). Vandaar dat hij kan zeggen dat de natuurwetten – hoewel die hun grond hebben in de onveranderlijke primordiale natuur van God – volstrekt niet noodzakelijk zijn en dus grote kans lopen na verloop van tijd onbelangrijk te worden. En dat betreft dan natuurwetten in de ruimste zin van het woord, zoals bijvoorbeeld ook het feit dat de uitgebreidheid van het universum meerdimensionaal is (MT 155). Op deze wijze kan Whitehead een evolutionaire creatieve visie op de natuur binnen het denken over natuurwetmatigheid integreren.

Bij Whitehead is dus het feit dat er natuurwetmatigheid *kan* zijn, evenals tot op zekere hoogte het feit dat er in onze wereldconstellatie *deze* natuurwetten zijn, te danken aan Gods ordening en verlokking dienovereenkomstig. Daarmee verschilt deze visie van zienswijzen die het inzicht dat alle wetmatigheid statistisch van aard is, benutten om Gods handelen te lokaliseren in de speelruimte die dankzij het kansaspect overblijft.<sup>12</sup> Whitehead ziet Gods werkzaamheid niet in de speelruimte die de wet laat, maar als grond van de (statistische) wetmatigheid<sup>13</sup> (met inachtneming van de net genoemde nuanceringen dat Gods wil desondanks niet uit de feitelijke natuurordening af te leiden is, en dat de 'wetten' desondanks niet onveranderlijk zijn).

Menig lezer zal zich inmiddels afgevraagd hebben of we al met al niet erg ver afgeraakt zijn van de visie op natuurwetten en natuurontwikkeling als immanent, en daar was het toch allemaal om begonnen, althans om een visie op Gods werkzaamheid ten aanzien van de natuur die onze immanentie-opvatting van de natuur verdisconteert (en omgekeerd). Hoog tijd dus om de terugkoppeling te maken naar de in de eerste paragraaf geanalyseerde problematiek.

### 4.3 Gods werkzaamheid in de autonoom geachte natuur

In de eerste paragraaf zijn een aantal zaken aan bod gekomen die hier nu hernomen dienen te worden. Er is aandacht gevraagd voor de dreigende methodische *valkuilen voor de theologie* (B) wanneer die zich inlaat met een wereldbeeld. Genoemd werden: God als overbodig, of juist nodig en dus als gatenvuller of als factor tussen de factoren. En als inhoudelijk probleem waar een theologie van de natuur voor staat kwam naar voren: hoe is onze opvatting van de natuur als ‘radicaal autonoom’, dus van *natuurwetmatigheid en -creativiteit als immanent* (zie A), met het spreken over God als werkzaam in en ten aanzien van de natuur te verzoenen?

#### A. Natuurwetmatigheid als immanent?

Het gevaar is zeker niet denkbeeldig dat de boven gegeven uiteenzetting aanleiding geeft tot een *volstrekt verkeerd beeld van Whiteheads visie* op God en natuurwetten. Door de wijze van beschrijven lijkt God namelijk ten opzichte van de wereld extern. En hoe subtiel zijn functie ten aanzien van de natuurwetten ook moge zijn, het lijkt toch een visie van ‘imposed law’ te suggereren. Doch dat is nu juist een visie die Whitehead *niet* deelt. In *Adventures of Ideas* besteedt hij een heel hoofdstuk aan de bespreking van verschillende interpretaties van het begrip ‘natuurwet’: de wet als immanent, de wet als opgelegd, de wet louter als descriptie, en de wet als conventionele interpretatie. En hoewel hij in dat hoofdstuk niet expliciet tot een keuze komt, is die keuze – ook op grond van de rest van zijn werk – duidelijk: hij opteert (zij het met een niet onbelangrijke nuance zoals dadelijk zal blijken) voor de visie van de wet als immanent. Dat wil zeggen: in principe moet het gedrag van dingen te verbinden zijn met wat die dingen in zichzelf zijn (cf. PRc 94). (Wat ook de mogelijkheid biedt evolutionaire veranderingen te denken.)

Geheel anders zou dat liggen wanneer de doctrine van de ‘imposed law’ geaccepteerd zou worden. Dan zeggen de dingen zelf niets over hun verbanden, noch de wetmatige verbanden iets over de relata. De relaties zijn dan immers extern, want opgelegd. Deze, door Whitehead afgewezen, visie heeft behoefte aan een zekere vorm van deïsme, en omgekeerd leidt deïsme tot zo’n visie op natuurwetten. “The whole doctrine of Imposition is without interest apart from the correlative doctrine of a transcendent imposing Deity” (AI 113).

De net genoemde belangrijke nuance houdt het volgende in. Whitehead is van mening dat de doctrine die zijn voorkeur heeft, de wet als immanent, toch enige vorm van ‘oplegging’ heeft: “Lastly apart from some notion of imposed Law, the doctrine of immanence provides absolutely no reason why the universe should not be steadily relapsing into lawless chaos. In fact, the Universe, as understood in accordance with the doctrine of Immanence, should exhibit itself as including a stable actuality whose mutual implication with the remainder of things secures an inevitable trend towards order. The Platonic ‘persuasion’ is required” (AI 115). Hij zoekt dus naar een verzoening tussen de visie op de wet als immanent en de wet als opgelegd, met daarbij het hoofddaccent op de immanentie. Hoe doet hij dat?

De ‘stabiele werkelijkheid’ uit de net geciteerde tekst, staat voor wat Whitehead in *Process and Reality* had aangeduid als ‘Gods primordiale natuur’. De immanentie-opvatting komt daarbij op twee verschillende en elkaar versterkende manieren tot haar recht.

Allereerst wordt door Whitehead, zoals uit bovenstaand citaat blijkt, deze primordiale natuur van God gezien als deel uitmakend van de werkelijkheid (“the Universe should exhibit itself as including a stable actuality ...”), niet naast andere entiteiten, maar als component van iedere entiteit (“whose mutual implication with the remainder of things ...”). Het verlokken of geven van een doel door God is daarmee niet een opleggen van een vreemde wil aan een reeds bestaande entiteit, maar integendeel het constitueren van die entiteit met haar autonomie (PRc 244). In Whiteheads bespreking van de Alexandrijnse theologen die uitdrukkelijk Gods immanentie in de wereld thematiseerden komt dit aspect van zijn immanentie-opvatting duidelijk naar voren: “They considered the general question, how the primordial Being, who is the source of the inevitable recurrence of the world towards order, shares his nature with the world. In some sense he is a component in the natures of all fugitive things. Thus, an understanding of the nature of temporal things involves a comprehension of the immanence of Eternal Being. This doctrine effects an important reconciliation between the doctrines of Imposed Law and Immanent Law. For, with this doctrine, the necessity of the trend towards order does not arise from the imposed will of a transcendent God. It arises from the fact, that the existents in nature are sharing in the nature of the immanent God” (AI 130, cf. 166-9).

Deze wijze van denken over de eigenheid van de wereldse dingen als een ‘van God ontvangen eigenheid’, correspondeert met wat in de eerste paragraaf van dit artikel als ‘relatieve autonomie’-opvatting is beschreven. Zoals we daar zagen is die opvatting echter in de na-kantiaanse periode geradicaliseerd tot de visie dat de natuurwetmatigheid ook haar bron heeft in de natuur zelf. Het is naar deze ‘radicale autonomie’-opvatting dat het begrip ‘immanente natuurwetmatigheid’ verwijst, óók volgens Whitehead: “By the doctrine of Law as immanent it is meant that the order of nature expresses the characters of the real things which jointly compose the existences to be found in nature. When we understand the essences of these things, we thereby know their mutual relations to each other” (AI 111-112). Hoe weet Whitehead nu deze visie van immanentie te verzoenen met ‘some notion of imposed law’?

Om die vraag te kunnen beantwoorden moeten we nogmaals kijken naar die relatieve ordening van alle mogelijkheden in Gods primordiale natuur. Van die goddelijke ordening hangt het immers af dat steeds (in onze gesimplificeerde voorstelling van zaken) aan gebeurtenissen die ontstaan uit situaties-S mogelijkheid-D als doel wordt gegeven. Dat klinkt verre van immanent! Daar horen dan ook twee opmerkingen bij. De ene is reeds gemaakt, namelijk dat het vanuit een ander perspectief even juist is te zeggen dat de zo tot stand komende wetmatigheid haar reden vindt in het historisch in stand blijven van situatie-S.

De andere opmerking is fundamenteeler van aard en brengt ons bij de tweede wijze waarop Whiteheads immanentie-opvatting tot haar recht komt. Volgens Whiteheads visie is die mogelijkheid-D namelijk niet ‘zomaar’ uitwendig gekoppeld aan S (om redenen die alleen God aangaan), maar is mogelijkheid-D in zeker opzicht niets anders dan de meeste intensiteitbiedende samengroei-mogelijkheid van de gegevens (PRc 27, 67, 105, 249, 277-8), en dus innerlijk samenhangend met en voortvloeiend uit de eigen natuur van die gegevens (de situatie-S). Dat bij een bepaalde situatie een bepaalde mogelijkheid als meest lokkende mogelijkheid wordt gevoeld, heeft in deze visie dus zijn grond in de relata zèlf. Daarmee is de wet “the outcome of the character of the behaving things” (AI 41), hetgeen hèt kenmerk is van de opvatting van wet als immanent. (Voor een goed begrip moet bedacht worden, dat tot die ‘situatie’ niet alleen de voorgegeven omgevingsfactoren behoren, maar bij uitstek ook de onmiddellijk voorafgaande gebeurtenis – in gewonere taal: ‘hetzelfde ding een fractie van een seconde eerder’.)

Maar zijn we nu niet beland bij het andere uiterste: de natuurwet als puur immanent, waarbij God geen enkele rol speelt? Nee. Dat ‘voelen’ van die beste mogelijkheid voor de gegeven uitgangssituatie wordt door Whitehead begrepen als ‘deelhebben aan de natuur van de immanente God’ (cf. AI 130), want de goddelijke primordiale natuur *is* immers de onderlinge ordening van mogelijkheden qua relevantie. Maar is dat dan niet nodeloos omslachtig dat zo te begrijpen? Kunnen we het, indachtig Ockams scheermes, niet zonder die verwijzing naar God stellen? Daar is dunkt me om twee redenen negatief op te antwoorden.

Allereerst: al is het zo dat mogelijkheid-D innerlijk samenhangt met de eigen natuur van de gegevens, ze is toch niet restloos tot die gegevens te herleiden. God voegt door zijn wijze van ordenen, vanuit zijn ‘overall’ perspectief, een kwalitatief aspect toe, waardoor in het particuliere streven naar maximale intensiteit een streven naar harmonie van het geheel meespeelt (cf. PRc 27, 32, 88, 278). Het zou onwhiteheadiaans zijn deze invloed van Godswege te ontkennen: daarmee zou Gods primordiale wording immers mechanistisch zijn in plaats van een zelfschepping. Het zou echter even onwhiteheadiaans zijn deze invloed als een zodanig inhoudelijke toevoeging van Godswege te interpreteren dat er van een radicale autonomie helemaal geen sprake meer zou zijn.

Er is een tweede reden waarom, ondanks de immanentie- of radicale autonomie-opvatting, er toch sprake moet zijn van ‘some notion of imposed Law’. Dat is deze: zelfs al zou het zo zijn, dat God weglaten uit het verhaal niets zou veranderen aan wat inhoudelijk als beste mogelijkheid geldt, en daarom ook niets zou veranderen aan de inhoud van de natuurwetmatigheid (wat dus *niet* Whiteheads visie is), dan zou toch het verhaal zonder God niet opgaan, omdat heel die wetmatigheid dan niet meer tot stand of tot expressie zou komen. Hoezo niet? Het aspect van ‘drang’, van ‘verlokking’, en dus ook een ‘meest lokkende mogelijkheid’ zou zonder God niet meer aanwezig kunnen zijn. Althans niet, wanneer we akkoord gaan met Whiteheads opvatting, die hij overneemt van Hume, dat ideeën of mogelijkheden alleen van ervaren feitelijkheid af te leiden zijn. Een doel als lokkende, niet in de

voorhanden wereld gerealiseerde mogelijkheid is dan enkel te ervaren, te begeren, als die mogelijkheid toch op de een of andere manier ergens reeds wel gerealiseerd is. Binnen Whiteheads visie is dat 'ergens' de primordiale natuur van God, waarbinnen alle mogelijkheden 'conceptueel gerealiseerd' zijn (PRc 32, 46). Precies het verlangen zelf naar het nog niet gerealiseerde behoeft volgens deze zienswijze dus een verwijzing naar God.

De argumentaties zijn ook wat minder technisch weer te geven: enkel iets wat niet restloos met de gegeven werkelijkheid samenvalt kan er voor zorgen dat die werkelijkheid verlost wordt ergens anders heen te 'willen' en dus ergens heen gaat, en daarmee ook, dat die gang een trend naar ordening vertoont: "the Universe ... should exhibit itself as including a stable actuality whose mutual implication with the remainder of things secures an inevitable trend towards order. The Platonic 'persuasion' is required" (AI 115).

### **B. Toch in de valkuil?**

Het 'required' uit de boven geciteerde tekst roept natuurlijk onmiddellijk de kritische vraag op of dat theologisch gezien wel mag, of daar niet in een van de beruchte valkuilen wordt getuimeld. Dat in Whiteheads visie God geen factor is tussen de factoren en ook dat hij niet overbodig is, is in het voorafgaande aan de orde geweest, maar blijkt nu op de valreep van dit artikel God wel als gatenvuller op te treden?

Het is uitdrukkelijk de bedoeling van Whitehead niet in die fout te vervallen. Het nodig hebben van God om zijn metafysisch systeem te redden, dat zonder God als metafysische uitzondering in elkaar zou vallen, is precies wat hij aan Descartes verwijt (PRc 49, 190). Toch heeft ook Whitehead God nodig om zijn systeem rond te krijgen. Het verschil zit hem voor Whitehead hier in, zo begrijp ik, dat Descartes moet aannemen dat God bepaalde dingen doet (omdat anders zijn systeem niet klopt) zonder echter vanuit zijn systeem zelf inzichtelijk te kunnen maken waarom God dat zou doen: "Descartes tells us that they are sustained by God, but fails to give any reason why God should care to do so" (FR 30). Ook Whitehead heeft zoals gezegd God nodig, maar hij kan wèl aangeven vanuit zijn metafysische principes waarom God doet wat hij doet. Vandaar dat hij er zo de nadruk op legt dat God de 'chief exemplification' is van de metafysische principes (PRc 343). Dat hangt dus precies samen met zijn niet willen van God als gatenvuller die is "invoked to save the collapse of the metaphysical principles" (PRc 343).

God moet dus volgens Whitehead – juist om geen gatenvuller te zijn – niet een grote uitzondering op het metafysische systeem zijn, maar de voornaamste belichaming daarvan. Deze stellingname roept echter andere vragen op. Ze wekt namelijk de indruk (en de vele kritieken op dit punt getuigen daarvan) dat God volgens Whitehead moet passen in de ruimte die de metafysica geeft, dat God een afgeleide zou zijn van de metafysica. Whiteheads redenering is echter een volstrekt andere. Hij vat metafysica niet primair als een deductief systeem op, maar als de poging een systeem van algemene ideeën te ontwikkelen, waarmee ieder element van onze ervaring geïnterpreteerd kan worden (PRc 3). Dat betreft ervaringen die verwijzen



naar de voorhanden werkelijkheid, als ook (onder meer) ervaringen die refereren aan God (cf PRC xii, 15-6). De beruchte zin “God is not to be treated as an exception” (PRC 343) stelt dus geen illegitieme eisen aan God, maar stelt eisen aan zijn metafysica: niet God moet zo zijn als de metafysica voorschrijft, maar zijn metafysica moet zodanig zijn dat ze ook (en bij uitstek) op God van toepassing is!<sup>14</sup> Whitehead lijkt me al met al niet in de gevreesde kuilen gevallen te zijn.

### C. Tot slot

Van het vele dat nog gezegd zou kunnen en deels ook zou moeten worden alleen nog enkele flarden.

De hier uiteengezette visie van Whitehead biedt de theologie een mogelijkheid Gods werkzaamheid te denken niet alleen ten aanzien van mensen, maar ook ten aanzien van de natuur, waardoor de kloof die er op dit punt sinds Kant bestaat verkleind kan worden. Positief daarbij is dunkt me dat deze verbreding niet verkregen is door een fysico-theologische benadering waarin God gedacht wordt te opereren als factor tussen andere fysische factoren, maar door aspecten als ‘waarde’, ‘doel’, ‘vrijheid’ door te trekken naar het domein dat doorgaans als ‘dode natuur’ aangeduid wordt. (Van ‘panpsychisme’ is er overigens bij Whitehead geen sprake, al wordt dat vaak beweerd.<sup>15</sup>)

Whitehead conceptualiseert Gods werkzaamheid dusdanig dat hij het beeld van een ad hoc handelende God vermijdt. Dat sluit goed aan bij de natuurwetenschappelijke methode. Desalniettemin geldt – en daarmee wordt een deïstische of liberaal conformistische zienswijze vermeden –: al is Gods primordiale zelf-schepping waardoor hij invloed uitoefent op de kosmos ‘eens en voor al’, tóch is het effect daarvan op natuur en geschiedenis steeds particulier en zelfs hier en nu ‘interveniërend’ (PRC 247). Maar ‘interventie’ impliceert hier niet, zoals we zagen, dat natuurwetten doorbroken worden, of dat God werkzaam is in de door ‘kans’ gelaten speelruimte. Gods interventie verschaft integendeel binnen deze visie juist de grond voor de (statistische) wetmatigheid.<sup>16</sup>

Whitehead verdisconteert in hoge mate de in onze context dominante visie van de natuur als behept met een wetmatigheid (inclusief aspecten van verandering en vrijheid) die immanent is. Hij beargumenteert echter dat precies het ernstig nemen van die visie impliceert dat er een ‘verlokkende instantie’ nodig is. Hij stelt daarmee het in onze context voor waar gehouden wereldbeeld onder kritiek als te weinig kritisch. Maar de theologie mag zich hier natuurlijk enkel op beroepen wanneer ze bereid is de immanentie-optie waar de genoemde kritiek het innerlijk gevolg van is, evenzeer ter harte te nemen.

### Noten

- 1 God is noch ‘hij’, noch ‘zij’, noch ‘het’. Waarom blijf ik dan meestentijds ‘hij’ zeggen? Omschakelen van het traditionele ‘hij’ naar ‘zij’ heeft naast duidelijke voordelen – alleen al omdat het te denken geeft – voor mij toch als ernstig bezwaar,

dat het een geslachtelijke connotatie eerder benadrukt dan afzwakt. Bovendien kan ik de overgang gevoelsmatig niet goed maken, omdat gaan praten in zij-termen mij de gewaarwording geeft het ineens te hebben over een andere, vreemde godheid. Maar nogmaals: God is noch 'het', noch 'zij', noch 'hij'!

- 2 Gebruikt zijn als algemeen toegankelijke naslagwerken: Dijksterhuis [1950] 1977 ('Het Stoïcisme', 45-49); *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 5 (1980), de lemmata 'Logoi spermatikoi' (484-489) en 'Logos' (491-502), en Band 6 (1984), de lemmata 'Natur' (421-478) en 'Naturgesetzlichkeit, Naturgesetz' (528-531); Störig I [1972] 1976 ('De stoïcijnen', 181-186); Wildiers 1973 (224-229); *Wörterbuch des Christentums* (1988), de lemmata 'Autonomie' (113-114) en 'Naturgesetze' (859-860).
- 3 Aristoteles stelt namelijk tegenover elkaar 'technè' (datgene wat door mensenhand extern veroorzaakt is) en 'physis' (datgene wat in zichzelf het principe van beweging en stilstand heeft) (*Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 6, 468).
- 4 *Summa Theologiae* I.105.6 en 7.
- 5 Voor verschillende interpretaties ten aanzien van 'natuurwet', en voor een historische applicatie daarvan, zie Whitehead, resp. AI 103-118 en AI 119-139.
- 6 De bevindingen van de quantummechanica zijn van dien aard dat er bij sommige processen van elementaire deeltjes op een zodanige wijze sprake is van 'kans', dat deze kans niet afhankelijk lijkt te zijn van onze mate van onwetendheid (zoals bij het gooien van een dobbelsteen), maar 'absoluut', dat wil zeggen: al zouden we alle toestandsvariabelen kennen die er te kennen zijn, dan nog is de uitkomst van het proces daar niet toe te herleiden (Hilgevoord 1987, 29). Einstein wilde dit 'ontologisch indeterminisme' niet accepteren en offerde de mogelijkheid (voor hem: wetenschappelijke noodzaak) van 'verborgen variabelen'. Theologen hebben dit gezichtspunt benut om te opperen dat Gods beïnvloeding als zo'n verborgen variabele werkzaam kan zijn. God verbreekt zo geen natuurwetten, maar juist waar die natuurwetten niet alles bepalend zijn daar kan God zijn invloed doen gelden.

Twee bedenkingen horen hier bij. De eerste is, dat het waargenomen indeterminisme, of dat nu wel of niet ontologisch is, niet van dien aard is dat 'alles' nu maar onbepaald is. Ook al is van een radioactief atoom volstrekt onvoorspelbaar wanneer het zal vervallen, de 'halfwaarde-tijd' van een verzameling van zulke atomen (d.w.z. de tijdsperiode waarna de helft van de aanwezige radioactieve atomen vervallen zal zijn) is precies bekend. De speelruimte die God zo krijgt toebemeten is dus klein, want op macroscopisch niveau moeten (wil er tenminste geen sprake zijn van verbreking van natuurwetten) de statistische wetmatigheden wel blijven gelden!

De tweede opmerking is deze: het beroemde experiment van Alain Aspect uit 1982 heeft de onjuistheid van Einsteins idee aangetoond, althans de onjuistheid van 'locale verborgen variabelen'. Een interpretatiemogelijkheid die nu nog gezien wordt naast die van een in brede kring aanvaard 'ontologisch indeterminisme' of 'absolute kans', is de hypothese van de 'niet-locale verborgen variabelen'. De theoretisch fysicus David Bohm is pleitbezorger van deze interpretatiemogelijkheid, en tevens voorzichtig geïnteresseerd in de mogelijkheid van een religieuze interpretatie van die 'niet-locale verborgen variabelen' (zie bijv. Bohm 1985a). Overigens zou dat betekenen dat God niet zoals sommigen denken gebruik maakt van het in de natuur aanwezige indeterminisme, maar dat er van indeterminisme in die absolute zin geen sprake meer is (hoeft te zijn). 'God' zou dan wederom komen te staan aan de kant van de natuurwetmatigheid zelf. Voor de goede orde moet opgemerkt worden dat Bohms hypothese van de 'niet-locale verborgen variabelen' bedoeld is om de noodzaak van de indeterminisme-interpretatie te ontkennen, maar dat dit niet

- impliceert dat die hypothese, mocht ze juist zijn, omgekeerd per se de mogelijkheid van een ontologisch indeterminisme uitsluit. Bij Alfred Whitehead, wiens inzichten een zekere overeenkomst hebben met die van Bohm (Griffin 1985, Bohm 1985b), zien we bijvoorbeeld die visie in combinatie met een afirmatie van een ontologisch indeterminisme.
- 7 In dit artikel worden de woorden 'determinisme' en 'deterministisch' steeds gebruikt in de betekenis van volledige determinering. De woorden als 'determinerend' etc. (dus zonder vorm van isme-uitgang) hebben niet die implicatie van 'volledig'.
  - 8 Whitehead gebruikt vaak het woord 'kosmologie' als nagenoeg synoniem met 'metafysica'. Wanneer hij er wèl een verschillende betekenis aan geeft, dan zit het verschil hierin dat 'kosmologie' aangeeft dat zijn visie mogelijk slechts geldt voor deze contingente wereld, terwijl 'metafysica' betrekking heeft op elke mogelijke werkelijkheid, beter gezegd op werkelijkheid als zodanig.
  - 9 De idee dat iets zichzelf schept wekt misschien bevreemding. Toch is hier een duidelijke parallel aan te wijzen met Kants opvatting van een 'organisme' dat hij als een 'Naturzweck' omschrijft, wat hij als volgt toelicht: "Ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist" (*Kritik der Urteilskraft*, B286, 318; ontleend aan Soontjens 1988, 123). Soontjens (idem, 123-4) tekent hier bij aan dat voor Kant hierbij een teleologisch principe noodzakelijk is, doch alleen wat betreft de bestudering van organismen, dus alleen als regulatief principe voor het denken, niet als uitspraak over de objecten zelf. Whiteheads inzicht toont ook veel verwantschap met Hegel waar die zegt: "Das Organische ist schon an sich das, was es wirklich ist, es ist die Bewegung seines Werdens. Aber was das Resultat ist, ist auch das Vorhergehende, - der Anfang ist dasselbe, was das Ende ist" (*Enzyklopädie II*, 337, p339, ontleend aan Soontjens 1988, 132).
  - 10 De drie 'naturen van God' waar Whitehead over spreekt zijn hier dus begrepen als drie wijzen waarop God in relatie staat tot de wereld, namelijk 'unaffected/primordial', 'affected/consequent' en 'affecting/superjective' (zo ook Lansing 1973). Overigens gebruikt Whitehead zelf naast de uitdrukking 'naturen van God' ook de uitdrukking 'kanten van Gods natuur' (bijv. PRc 345), welke aanzienlijk minder misverstandwekkend is.
  - 11 In de 'superjectieve natuur van God', dat wil dus zeggen: in de invloed van God op de wereld, komen dus samen zowel de bovengenoemde invloed van Gods 'primordiale' ordening van alle mogelijkheden, als ook de doorwerkende invloed van Gods 'consequent' weet hebben van de feitelijke wereld. Dit laatste is echter door Whitehead nauwelijks uitgewerkt, en al helemaal niet ten aanzien van de niet-humane werkelijkheid. Vandaar het door elkaar heen kunnen gebruiken van 'invloed van Gods primordiale natuur' en 'Gods superjectieve natuur'.
  - 12 William Pollard (1958) is een veel genoemd voorbeeld van de zienswijze dat Gods providentiële zorg gebruik maakt van de ruimte van de statistische onzekerheid (van ons perspectief uit gezien) op quantumniveau. Vincent Brümmer (1985, 93-5) is een voorbeeld van recenter datum. Voor een kritische bespreking van deze zienswijze zie ook Bartholomew (1984, 125-133).
  - 13 Zo ook Ian Barbour [1966] 1971, 429-430.
  - 14 Vandaar dat Whitehead in dezelfde context kan zeggen: "we must investigate dispassionately what the metaphysical principles, here developed, require on these points, as to the nature of God. There is nothing here in the nature of proof. .... The deductions from it [the metaphysical system] in this particular sphere of thought cannot be looked upon as more than suggestions as to how the problem is

- transformed in the light of that system" (PRc 343).
- 15 De 'mentality' die Whitehead wel overal aanwezig acht, zij het op vele niveau's slechts louter latent (MT 167, FR 33), vooronderstelt geen bewustzijn (zoals 'psyche/soul'). Met te zeggen dat die 'mentality' in alle gebeurtenissen (latent) aanwezig is, bedoelt Whitehead aan te geven dat er op geen enkel niveau van een volstrekt determinisme sprake is. Op ieder niveau is sprake van een niet restloos herleidbaar zijn van een gebeuren tot zijn verleden, van een (soms slechts blinde) drang naar nieuw/verder. Dat is wat Whitehead beweert, en niet dat heel de anorganische wereld beziel zou wezen.
- 16 Hier moet de volgende aantekening bij gemaakt worden. In dit artikel is de (theologisch gezien zo belangrijke) doorwerkende invloed van Gods weet hebben van de concrete wereld op Gods zelf ten aanzien van de wereld buiten beschouwing gelaten, zoals ook Whitehead zelf die ten aanzien van de natuur nagenoeg geheel buiten beschouwing laat (vgl. noot 11). Die invloed in de beschrijving integreren zou wel een zeker ad hoc-element in het verhaal inbrengen, dat overigens op het niveau van de anorganische natuur waarschijnlijk verwaarloosbaar zou zijn, omdat de 'mentality' die daarbij vereist is (zie vorige noot) op dat niveau slechts latent aanwezig is.

### Gebruikte literatuur van A.N. Whitehead, met afkortingen

- AI *Adventures of ideas*. New York: Free Press, 1967 [1933].
- FR *The function of reason*. Boston: Beacon Press, 1929.
- MT *Modes of thought*. New York: Free Press, 1968 [1938].
- NL *Nature and life*. New York: Greenwood Press, 1934 (ook in MT)
- PRc *Process and reality: An essay in cosmology*, Corrected Edition, ed. by D.R. Griffin & D.W. Sherburne, New York: Free Press, 1978 [1929].
- RM *Religion in the making*. New York: Meridian, 1960 [1926].
- SMW *Science and the modern world*. New York: Free Press, 1967 [1925].

### Overige literatuur

- Ariel, R.A. 1974. Recent empirical disconfirmation of Whitehead's relativity theory. *Process Studies* 4: 285-287.
- Barbour, I. [1966] 1971. *Issues in science and religion*. New York: Harper & Row.
- Bartholomew, D.J. 1984. *God of chance*, London: SCM Press.
- Bohm, D. 1985a. Hidden variabels and the implicate order. *Zygon* 20: 111-125.
- . 1985b. Response to conference papers on 'David Bohm's implicate order: Physics, philosophy, and theology'. *Zygon* 20: 219-220.
- Brümmer, V. 1985. *Wat doen wij als wij bidden? Een studie in de wijsgerige theologie*. Kampen: Kok Agora.
- Bultmann, R. [1958] 1965. Jesus Christus und die Mythologie. In R. Bultmann, *Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze IV*. Tübingen: Mohr.
- Cobb, Jr., J.B. 1973. Natural causality and divine action. *Idealistic Studies* 3: 207-222.

- Dijksterhuis, E.J. [1950] 1977. *De mechanisering van het wereldbeeld*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Dugan, D.O. 1972. *The gratuity of the creative act: A Whiteheadian view*. (Ph.D. dissertation, Vanderbilt University).
- Ford, L.S. 1991. Contrasting conceptions of creation. *Review of Metaphysics* 45: 89-109.
- Fowler, D.R. 1974. Disconformation of Whitehead's relativity theory: a critical reply. *Process Studies* 4: 288-290.
- Griffin, D.R. 1985. Bohm and Whitehead on wholeness, freedom, causality, and time. *Zygon* 20: 165-191.
- . 1987. Creation 'ex nihilo', the divine 'modus operandi', and the 'imitatio dei'. In G. Nordgulen, G. Shields (red.), *Faith and creativity*. St. Louis, Missouri: CBP Press.
- Hilgevoord, J. 1987. Het vreemde van de quantummechanica. *Intermediair* 23 (29 mei, 22): 27-31.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1980 (Band 5), 1984 (Band 6). J. Ritter, K. Gründer (red.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lansing, J.W. 1973. The 'natures' of Whitehead's God. *Process Studies* 3: 143-152.
- Moltmann, J. 1985. *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*. München: Kaiser.
- Oomen, P.M.F. 1992. Natuur, mens en God: Een bijdrage van het procesdenken. In R.P.H. Munnik (red.), *Natuur en christelijke traditie: Een moeizame verhouding*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Pannenberg, W. 1970. Kontingenz und Naturgesetz. In A.M.K. Müller, W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*. Gütersloh: Mohn.
- Pollard, W.G. 1958. *Chance and providence*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Russell, R.J. 1988. Whitehead, Einstein and the newtonian legacy. In G.V. Coyne, M. Heller, J. Zycinsky (red.), *Newton and the new direction in science*. Vatican City: Vatican Observatory.
- Schoonenberg, P. 1985. Gott ändert sich am andern. In freundlichem Gedenken an Karl Rahner. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 133: 323-332.
- Soontjens, F.J.K.J. 1988. *Evolutie en finaliteit: Een historische en wijsgerige analyse van een vervreemde relatie*. (Dissertatie, Katholieke Universiteit Nijmegen).
- Störig, H.J. [1972] 1976. *Geschiedenis van de filosofie*, Deel I. Utrecht/Antwerpen. (Vertaling van de duitse twaalfde, gewijzigde druk uit 1972).
- Van der Veken, J. 1978. God iedere morgen weer nieuw: Het procesdenken van A.N. Whitehead en Ch. Hartshorne. *Tijdschrift voor Theologie* 18: 361-389.
- Welten, W.P. 1982. Whitehead, Einstein en de relativiteitstheorie. In G. Debrock, P. Scheurer (red.), *Albert Einstein: Bijdragen over zijn wereld, zijn wetenschap, zijn denken*. Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Wildiers, M. 1973. *Wereldbeeld en theologie*. Antwerpen/Amsterdam: Standaard Wetenschappelijke Uitgeverij.
- . 1985. *Theologie op nieuwe wegen*. Kapellen: DNB/Pelckmans.
- Wörterbuch des Christentums*. 1988. V. Dreshen e.a. (red.). Gütersloh: Mohn; Zürich: Benzinger.