

5. GOD EN EVOLUTIE

Een evolutionair wereldbeeld, een ethiek die de mens uit het centrum van de aandacht haalt en oog heeft voor andere levensvormen - wat betekenen zij voor onze visie op God en zijn verhouding tot de wereld? Als we geloven dat het evolutionaire proces 'het werk van God' (Hefner) is en daarbij tegelijk Darwins theorie van natuurlijke selectie volop serieus willen nemen, dan lijkt een aantal traditionele Godsvoorstellungen niet meer levensvatbaar te zijn.

5.1. Van creationist tot agnost (de weg van Charles Darwin)

Of is daarmee *elk* geloof in God onmogelijk geworden? Op grond van Darwins eigen ontwikkeling zou men dat kunnen denken. Darwin groeide op als een conventionele gelovige in een liberale traditie die, toen hij in 1831 aan boord van de *Beagle* ging, nog overwoog om predikant te worden. Maar gaandeweg raakten het christelijk geloof waarin hij was groot geworden en zijn eigen inzichten in de ontwikkeling van het leven met elkaar in conflict. Hij begon met geloof in de letterlijke waarheid van elk bijbelwoord. De jonge Darwin was een creationist. Als hij 67 jaar is en terugkijkt op zijn leven, beschrijft hij hoe hij dit simpele geloof achter zich heeft gelaten. 'Het ongeloof bekwam me langzamerhand, maar was tenslotte totaal. Dat gebeurde zo geleidelijk dat het niet pijnlijk voor me was, en ik heb er sindsdien geen seconde aan getwijfeld dat mijn conclusie de juiste was.' (Darwin, gecit. bij Rachels 1990, 101) Van deze geleidelijke geloofserosie legde Darwin nooit openlijk rekenschap af. Hij schuwde polemieken en was bang voor de publieke schande die hij over zich heen zou kunnen halen als hij openlijk de theologische consequenties uit zijn werk zou trekken. Het zou zijn wetenschappelijke prestige nodeloos schaden. Bovendien was hij getrouwd met Emma Wedgwood, een vrome vrouw die hij voor al te harde conclusies in bescherming wilde nemen. Alleen in zijn dagboeken en in zijn autobiografie, zes jaar voor zijn dood geschreven, laat hij zich duidelijk uit over theologie en geloof. Hij neemt daarin expliciet afstand van het orthodoxe christendom, met zijn fundamentalistische geloof in de letterlijke bijbeltekst en stuitende voorstellingen als de hel. Maar ook de traditionele voorstelling van een almachtige Schepper God kon bij hem op weinig steun rekenen. De voor lijden en pijn zeer gevoelige Darwin kon het kwaad in de wereld niet rijmen met de goedheid van deze God. De theodicee was voor hem een belangrijk argument tegen het Godsgeloof. De persoonlijke tragedie van het verlies van zijn dochtertje Anne speelde in dit verband ook een belangrijke rol. Hij kon zich niet voorstellen dat een goede God de wreedheid van het eten-of-gegeten-worden, het kat en muisspel dat de natuur in allerlei vormen speelt, had bedacht. Bovendien stond zijn theorie van de natuurlijke selectie haaks op de idee van een scheppingsplan dat God voor de grondlegging van de wereld zou hebben bedacht. De rol die het toeval speelde in deze visie verdroeg zich niet met het geloof in een goddelijke Voorzienigheid.

Tenslotte vormde de idee dat de mens van goddelijke oorsprong zou zijn en de wereld uitsluitend aangelegd zou zijn op zijn heil een derde element uit de christelijke traditie, dat op gespannen voet stond met Darwins theorie. Als de mens is geschapen 'uit de dieren', dan kan hij niet het product zijn van een afzonderlijke goddelijke ingreep.

Darwin nam zo afscheid van het klassieke *theïsme*. Zo kunnen we het geheel van voorstellingen omschrijven waarin God wordt gezien als een transcendent, onveranderlijk Subject, die de wereld volgens een van te voren klaarliggend Ontwerp heeft geschapen met het oog op het heil van de mens. Maar brak hij ook met elk geloof in God? Die conclusie heeft Darwin nooit openlijk getrokken. Zijn afscheid van het theïsme werd aanvankelijk gevolgd door een verlichte, afgezwakte vorm van theïsme, het *deïsme*, zoals dat door zijn theologische leermeesters als William Paley was verdedigd. Deze visie op God was ontwikkeld in de 18e eeuw en werd populair bij Verlichtingsdenkers die in hun mechanisch wereldbeeld toch nog een plaats voor God wilden inruimen. God werd daarin nog steeds als Oorsprong van het universum beschouwd, maar vervulde daarin geen actieve rol meer. Hij had de natuurwetten zo geschapen, dat de wereld op eigen kracht verder kon. Vervolgens had hij zich eruit teruggetrokken, de wereld aan haar eigen wetmatigheden overlatend. Het deïsme verdedigde een deterministisch wereldbeeld, met een vage God op de achtergrond. Een God als de klokkenmaker en de wereld als uurwerk. Darwin voelt zich aanvankelijk tot deze visie aangetrokken. 'Ik kan niet tevreden zijn met de gedachte dat dit prachtige universum, en vooral de menselijke natuur het resultaat is van blinde krachten. Ik ben geneigd te denken dat alles het resultaat is van voorontworpen wetten, waarvan de bijzonderheden, of ze nu goed of slecht zijn, overgelaten worden aan wat we het toeval kunnen noemen', zo schreef hij kort na de publicatie van *The Origin of Species* aan Asa Gray. (gecit. bij Rachels 1990, 107) Het deïsme handhaafde de idee van Ontwerp, maar liet daarin meer ruimte voor het vrije spel van mutatie en selectie. Darwin meende met behulp van de theologische compromissen die het deïsme sloot de conclusie te kunnen ontlopen dat zijn theorie wel noodzakelijk tot atheïsme moest leiden.

Maar de deïstische vlees- noch visconstructie weet hem uiteindelijk niet te bevredigen. Zij weet evenmin als het klassieke theïsme een bevredigend antwoord te geven op de vraag naar het kwaad. Als de natuurwetten door een goede God geschapen zijn waarom werken ze dan zo wreed? Maar ook de vraag wat de oorzaak is geweest van de goddelijke Eerste Oorzaak, die de wereld heeft geschapen, en hoe daaruit de wereld vervolgens is ontstaan, bleef onbeantwoord. Religieus is het deïsme ook een onbevredigende vorm van geloof. God wordt een schimmige vage grootheid. Hij maakt zich in zijn schepping zo overbodig, dat het ook niet nodig lijkt in hem te moeten geloven. Darwin komt er gewoon niet uit, en besluit op den duur de theologische kwestie voor onopgelost te laten. 'De veiligste conclusie lijkt me dat het hele onderwerp de krachten van de menselijke geest te boven gaat; laat een mens maar gewoon zijn plicht doen.' 'Het onderwerp is te diep voor het menselijke intellect. Zo zou een hond ook wel over de geest van Newton kunnen speculeren. Laat elk mens maar hopen en geloven wat

hij kan.’ (gecit. bij Rachels, 107v.) Op het eind van zijn leven weerspreekt hij in een brief echter dat hij ooit atheïst geworden is. Hij ontkent het bestaan van God niet. Om zijn eigen positie toch te kunnen omschrijven komt de term ‘agnosticisme’, die kort daarvoor door zijn medestander Thomas Huxley was gemunt, hem op dat moment als geroepen. ‘Ik denk dat ik in het algemeen en steeds meer naarmate ik ouder word mijzelf als een agnost zou kunnen omschrijven.’ (idem, 110)

Voor Darwin eindigde de kwestie ‘God en de evolutie’ dus onbeslist. Begonnen als aanhanger van de conventionele orthodoxie eindigde hij, via de omweg van een optimistisch deïsme, bij een wetenschappelijk agnosticisme. (Kaye 1986, 17) In elk geval bleek het theïsme in zijn klassieke vorm niet meer verenigbaar met zijn evolutionaire wereldbeeld. (vgl. ook Brown 1986, Brooke 1985) Als we dit theïsme schetsmatig op een aantal noemers willen brengen, dan komen we tot de volgende elementen: (1) God wordt voorgesteld als onafhankelijk, souverain Subject. Hij heeft, naar analogie van de individuele mens, een wil, een bewustzijn en intenties, en hij bezit het vermogen tot doelgericht handelen. (2) God is eeuwig en onveranderlijk, de mens is tijdelijk en veranderlijk; God is transcendent, de mens is immanent - tussen God en wereld bestaat een gapende kloof, een dualisme in het Zijn. (3) Deze kloof kan alleen door God zelf worden overbrugd, door een direct of indirect ingrijpen in de loop der dingen. (4) God heeft de wereld naar een van te voren bestaand Ontwerp geschapen. De geschiedenis is de min of meer dramatische verwerkelijking van dit plan. (5) Alles in deze wereld is uiteindelijk aangelegd op het aardse welzijn en het eeuwig heil van de mens. Het theïsme kent een sterk antropocentrisch accent. God is weliswaar de hoogste waarde, maar in de mens wordt het lot en de bestemming van het kosmisch drama beslist. (6) Daarmee samenhangend: het kwaad in de wereld is niet op rekening van God of het toeval te schrijven, maar is volledig een gevolg van de menselijke zonde. Dit klassieke theïsme paste binnen het voor-moderne wereldbeeld. De wereld werd daarin opgevat als een platoonse afspiegeling van het goddelijke Ideeënrijk. De bijbelse godsvoorstelling versmolt met die van de Onbewogen Beweger van Aristoteles.

Het moderne wereldbeeld komt vervolgens met dit theïsme op gespannen voet te staan. De natuurwet, en niet Gods actieve ingrijpen verklaart de gang der dingen. Een directe goddelijke interventie wordt uitgesloten, hoogstens geldt een indirecte aansturing als uiterste mogelijkheid. God geeft de beginstoot in het kosmische biljartspel, meer niet. Op deze manier verbleekt het gelaat van God en verwatert het geloof in Hem. God wordt een onpersoonlijke Macht. Tussen God en mens gaat het veel minder heftig toe, nu ze elkaar nooit meer van aangezicht tot aangezicht ontmoeten. Het Verlichtingsoptimisme biedt ook geen ruimte voor een sterk ontwikkelde zondeleer. Het kwaad is een gevolg van de weeffoutjes die er nog in het kosmisch weefsel zitten. Zij zullen er op den duur wel uitgehaald worden, dankzij de voortreffelijke rol die de menselijke beschaving speelt. Het deïsme is radicaal antropocentrisch. Het breekt in dat opzicht niet radicaal met het theïsme. Ook overige kenmerken van het theïsme (dualisme, transcendentie, Ontwerp) komen in een verdunde vorm in het deïsme terug.

Het deïsme is een poging om het klassieke theïsme overeind te houden temidden van een gemechaniseerd wereldbeeld.

Darwins theologische horizon werd gevormd door beide, theïsme en deïsme. Zo'n anderhalve eeuw later is het evolutionaire wereldbeeld gemeengoed geworden en in de cultuur en het denken geïntegreerd. In de filosofie en theologie zijn er andere modellen ontworpen om over God, de wereld en hun onderlinge verhouding te denken. Een tweetal wil ik hier aan de orde stellen: de theocentrische ethiek van James M. Gustafson en de processtheologie van John Cobb Jr.. Zij dragen mijns inziens bouwstenen aan voor een theologie en een ethiek die meer in overeenstemming is met het evolutionistische wereldbeeld dan het klassieke theïsme. De één is daarin meer expliciet dan de ander. De processtheologie bijvoorbeeld ontwikkelt in het spoor van A.N. Whitehead een hele metafysica, een theorie over de fundamentele aard van het zijn. Daarin is tegelijk een opvatting over waarden opgenomen, waaruit ook normatieve consequenties voor de ethiek kunnen worden getrokken. Ook de Godsvoorstelling krijgt daarbinnen duidelijke contouren. Gustafson daarentegen is veel minder expliciet in zijn metafysica. Hij is veel sceptischer over de mogelijkheden daarvoor. Een complete zijnsleer, een ontologie is bovendien ook helemaal niet nodig om te weten waar we met God in de wereld aan toe zijn en wat ons te doen staat, vindt hij. De verhouding die wij tot God en de wereld hebben is genoegzaam af te leiden uit de globale levensvoorwaarden en -normen waarmee de evolutie ons heeft opgezadeld. Hij komt in dat verband tot een radicale kritiek op het *antropocentrisme* in de ethiek. Ik begin met een schets van Gustafsons theologische ethiek en wijd de volgende paragraaf aan de ethiek en de theologie van het procesdenken.

5.2. Afhankelijkheid en ordening (een theocentrische perspectief)

Voor Gustafson is 'God' een andere naam voor de Macht waarvan heel de werkelijkheid uiteindelijk afhankelijk is. Hij is het religieuze symbool voor mensen die hun ervaring van afhankelijkheid, van dankbaarheid en verwondering, van verplichting en van creativiteit een ultiem Adres, een Herkomst en een Doel willen meegeven. Van Hem weten we niet zoveel, maar genoeg om ons leven een zin en een richting te geven. We kunnen alleen in analogieën en metaforen over Hem spreken. Gustafson is sceptisch over de mogelijkheden om veel kennis over God te verzamelen. Ook is er niet zoveel zekerheid in het geloof te krijgen. Maar we kunnen uit onze ervaringen en de manier waarop die door de religieuze traditie zijn geïnterpreteerd toch wel rekenschap afleggen van de mogelijkheden die Hij ons biedt en de eisen die Hij ons stelt. En dat is bepaald niet weinig.

Gustafson plaatst zichzelf als theoloog in de traditie van Calvijn en de Reformatie. Zij reikt hem het theocentrische kader aan waarmee hij zijn ervaringen onder woorden kan brengen. Maar zijn theologie wordt voor een belangrijk deel gevuld met de stof van algemene ervaringen van mensen met het natuurlijke leven. En tot die natuur, daartoe kunnen we voor een belangrijk deel ook de cultuur rekenen. Gustafsons ethiek rust op de basis van een scheppingstheologie, die een brede visie op God en de wereld

ontvouwt. Van daaruit bekritiseert Gustafson sterk de christelijke traditie zoals zij zich in de moderne cultuur heeft ontwikkeld. De moderne religie is immers sterk antropocentrisch geworden. Zij heeft zich verengd tot het perspectief van de mens. Moderne ethiek is vaak alleen nog maar bezig met de vergroting van menselijk geluk. Een brede blik op de bescheiden plaats van de mens temidden van een oneindige kosmos ontbreekt. Er is geen gevoel voor verhoudingen meer. De moderne mens leeft misschien wetenschappelijk in een Copernicaans wereldbeeld, maar religieus nog steeds in de kleine overzichtelijke kosmos van Ptolemeus: de aarde en de mens staan in het centrum van zijn aandacht. God wordt als een middel voor de menselijke zelfontplooiing en zelfverheerlijking gebruikt. De moderne theologie doet voorkomen alsof God de wereld alleen voor de mens en zijn welzijn heeft geschapen. Vooraanstaande westerse theologen in de 20e eeuw, van Tillich tot Barth, hebben dogmatieken geschreven waarin God uiteindelijk alleen om het heil van de mens bekommerd is. Aan de relatief korte geschiedenis van de mensheid is een extreem belang toegekend. God wordt een andere naam voor de toekomst van de mens, zoals in de 'theologie van de hoop' van de jonge Jürgen Moltmann.

Wie echter het huidige evolutionaire inzicht in zijn theologie verdisconteert, raakt doordrongen van het besef dat de mens slechts een 'minuscule plek' inneemt in de orde van de natuur. (Gustafson 1981, 41) Daarom moet niet alleen de menselijke geschiedenis, maar ook die van de natuur als inzet en vindplaats van Gods bedoelingen worden beschouwd. Wij moeten de moderne blikverenging die zich beperkt tot onze eigen rol in de structuren en processen van deze werkelijkheid doorbreken en de vraag naar Gods wil met ons leven weer plaatsen in een breed kosmisch kader. Niet de mens is de maat van alle dingen, maar God zelf en zijn bedoelingen, wat die verder ook mogen inhouden. Het evolutionaire wereldbeeld maakt de veronderstelling dat de wereld en God er voor ons alleen zijn tot een absurditeit. God is goed, dat is en blijft de belijdenis van de christelijke traditie. We mogen ons dus zonder voorbehoud aan deze werkelijkheid toevertrouwen. Maar dat betekent niet dat zij alleen voor ons, of uitsluitend voor de menselijke soort goed zou zijn. Wij zijn maar één soort temidden van talloos vele soorten.

Ethiek moet daarom beginnen bij de vraag wat Gods bedoelingen met de schepping als geheel zijn, voor ze zich richt op het heil van mensen. 'De ultieme Macht garandeert niet het menselijk welzijn. Er zijn veel vormen van welzijn die ons niet toebehoren; "alle dingen" werken ten goede, maar niet alleen voor het welzijn van individuen of de menselijke gemeenschap'. (idem, 99)

Een theocentrische ethiek zal proberen om inzicht in Gods bedoelingen te verwerven en daaraan richtlijnen te ontleen voor de inrichting van het menselijk leven. 'Wat staat God ons toe en wat vraagt hij van ons te zijn en te doen, als deelnemers aan de onderling van elkaar afhankelijke patronen en processen van het leven?' Dat is de vraag van waaruit zij vertrekt. Gustafson omschrijft dan de morele imperatief die daaruit volgt zo: 'we behoren ons leven op zo'n manier te leiden, dat we onszelf tot alle dingen verhouden op

een manier die past bij ('appropriate') de relatie die zij tot God hebben.' (bv. idem, 113; vgl. ook Gustafson 1984, 279) De vraag naar het goede leven wordt dus niet rechtstreeks beantwoord, maar via de omweg van de vraag naar wat God wil met deze wereld. Op deze manier wordt de individuele mens eerst binnen de natuurlijke relaties en de samenlevingsverbanden geplaatst waarvan hij deel uitmaakt, voordat het perspectief zich vervolgens in kan snoeren tot zijn individuele levensgeluk. Die relaties en verbanden scheppen verplichtingen, die in een morele afweging de individuele zelfontplooiing - voor Gustafson overigens een kostbaar goed - mogelijkkerwijs kunnen overstemmen.

Gods bedoelingen met zijn schepping zijn het richtsnoer voor de ethiek. Maar wat kunnen we eigenlijk weten van Gods bedoelingen? Lang niet zoveel als de voor-moderne theologen soms meenden, geeft Gustafson toe. Ook zij plaatsten de ethiek in een breed kosmologisch kader. Maar in de natuurwet lazen zij veel meer dan wij. Ook gingen zij uit van een gesloten, statische zijnsorde, terwijl wij onszelf inmiddels als een onderdeel van een open evolutionair proces beschouwen. Van de doelgerichtheid die Thomas van Aquino in het spoor van Aristoteles en Augustinus in de dingen bespeurde, zijn wij veel minder zeker. Wij zijn agnost geworden omtrent een uiteindelijk *telos*. We weten eenvoudig niet waar het de evolutie op uitloopt. We weten niet wat onze preciese verhouding tot alle dingen is. Er zijn zoveel onzekere factoren, er is zoveel toeval, en de geschiedenis is zo onberekenbaar. Misschien gaat God, als het project mensheid ooit is voltooid of mislukt, uiteindelijk wel met een universum zonder ons verder.

Desondanks biedt onze ervaring ons redenen om Gods ordenende activiteit in zijn schepping te veronderstellen. God is erfahrbaar als Schepper en Onderhouder. Door God Schepper te noemen erkennen we de machten die ons in het leven hebben geroepen, en stemmen we in met de condities van ons bestaan. De ervaring van afhankelijkheid, maar ook de gevoelens van ontzetting en verwondering, van dankbaarheid en woede die ons kunnen overkomen, kunnen we in dit symbool onderbrengen. God is de noemer en het adres van al deze ervaringen. Hij is niet alleen de Bron van alle leven, maar geeft er ook een zekere vorm en structuur aan. Het oude concept van de scheppingsordeningen is in dit verband voor Gustafson nog steeds bruikbaar, al moet men daarbij niet meer aan een vaste orde denken, die God van te voren in de schepping zou hebben gelegd, maar eerder aan het proces van ordening zelf. Voor de voortgang van het leven op aarde is niet alleen ontwikkeling, creativiteit en dynamiek een voorwaarde, maar ook een zekere ordening. In die ordening mogen we Gods actieve aanwezigheid veronderstellen. God is de Onderhouder van zijn schepping. In uiteenlopende zaken als de genetische code, de constante temperatuur van het aardoppervlak, de duurzaamheid van sociale samenlevingsstructuren stuiten we op relatieve constanten die de ontplooiing van ons leven mogelijk maken en begrenzen. Seksuele relaties kunnen niet zonder een zekere structuur, arbeidsverhoudingen evenmin, ook het regelen van politieke meningsverschillen heeft vaste verbanden nodig. Ordeningen zijn noodzakelijk vanwege de eindigheid, de feilbaarheid en de eigenaardigheden van de menselijke conditie. Reformatorische theologen

gaven aan deze normatieve verbanden een heel preciese inhoud en vorm: huwelijk, arbeid, overheid en kerk waren scheppingsordeningen, waarvan men in het spoor van Luther en Calvijn exact kon zeggen hoe ze eruit moesten zien. Wij zijn daar een stuk minder zeker van. Dergelijke verbanden zijn onderhevig aan culturele en historische relativiteit. En bovendien is onze kennis van God beperkt. Gods ordenende activiteit moet elke keer weer opnieuw in de structuren en processen waarvan wij deel uitmaken worden ontwaard. Maar het feit dát er bepaalde duurzame voorwaarden ('persistent prerequisites') aan de voortgang van het menselijk leven zijn opgelegd, duidt op de normatieve aanwezigheid van Gods ordenende aanwezigheid. Bij Gustafson vinden we steun voor een 'objectieve ethiek', die ook bepaalde aspecten van de Stoa wil herwaarderen. (idem, 189v.; vgl. 3.4.)

Wat God geeft en eist, is een zaak van zorgvuldige interpretatie, die altijd een open en voorlopig karakter draagt. In dat proces van wikken en wegen wordt God niet alleen Schepper en Onderhouder, maar ook als Rechter en Verlosser ervaren. God verschijnt ons als Rechter in de ervaring van de eigen verantwoordelijkheid voor ons handelen. De consequenties van wat wij doen of nalaten kunnen we op niemand anders verhalen. Als we het gevoel voor verhoudingen voor het samenleven met andere levensvormen verliezen, en daarbij ecologische grenzen overschrijden, zodat wijzelf daar tenslotte de schadelijke gevolgen van ondervinden in de vorm van bijvoorbeeld een milieuramp, dan mogen we die ervaring duiden als een oordeel van God. Zo is bijvoorbeeld het voedseltekort dat mogelijk ontstaat door een ongebreidelde bevolkingsgroei ook als een oordeel te beschouwen. God wordt op deze manier als Rechter ervaren in het harde Neen dat de werkelijkheid uitspreekt tegen het aantasten van de voorwaarden en - ordeningen van het leven.

Gustafson omschrijft 'zonde' in de lijn van Augustinus en Luther als het teruggebogen zijn over zichzelf, de contractie van de mens, die geen oog meer heeft voor zijn verhouding met de wereld om hem heen (*homo incurvatus in se*). Maar God kan juist in een situatie van zonde ook als Verlosser worden ervaren. In de doorbreking van dit narcistische in-zichzelf-opgerold-zijn is Hij bevrijdend aanwezig. Mensen zijn niet altijd het slachtoffer van hun zelfgekozen lot, hun worden ook nieuwe levenskansen aangeboden. In onvoorziene momenten van creativiteit kan er soms uit kwaad weer iets goeds voortkomen. Uit doodlopende wegen doemen weer nieuwe perspectieven op. In deze bevrijdende ervaring wordt de goedheid van God, de religieuze basiservaring van de joodse en christelijke traditie, opnieuw bevestigd.

Bij Gustafson staat een tweetal religieuze ervaringen centraal, die door het hedendaagse wereldbeeld worden ondersteund. In de eerste plaats de ervaring van *afhankelijkheid*. Evolutionisme en ecologie leren ons dat leven slechts mogelijk is binnen netwerken van onderlinge afhankelijkheidsrelaties. Dat geldt ook voor mensen. Wij ervaren een sterke afhankelijkheid van machten die ons te boven en te buiten gaan. Machten die we uiteindelijk God kunnen noemen. In de tweede plaats is er de

ervaring van *orde*. Een evolutionair wereldbeeld laat zien hoe dynamisch het leven zich ontwikkelt. Het leven heeft een geschiedenis, draagt het karakter van een proces. Maar natuurlijke processen kunnen zich alleen ontwikkelen als er tegelijk ordening en structurering plaatsvindt. Bij pure contingentie en chaos kan er geen leven bestaan. Het toeval draagt pas vrucht als de resultaten ervan vervolgens ook worden georganiseerd, tegen het verval in. In dat proces van ordening mogen we Gods handelen ervaren.

Beide basale ervaringen, die van afhankelijkheid en orde, worden door de theologie van de Reformatie van een krachtig interpretatiekader voorzien. De ervaring van afhankelijkheid komt tot uitdrukking in de voorstelling van een soevereine God, door wie en tot wie alle dingen geschapen zijn. God is een onuitsprekelijke, ontzagwekkende Macht. Hij heeft de wereld tot aanzijn geroepen uitsluitend tot meerdere glorie en heerlijkheid van Hemzelf. Hij stelt ook de voorwaarden aan het leven en bepaalt de maat en het doel van de dingen. Dit radicale theocentrisme correspondeert met een bescheiden ethiek, die de mens een nederige plaats binnen de natuurlijke orde toewijst. Maar binnen die orde zijn mensen ook weer niet geheel en al de speelbal van het grillige toeval. De schepping is goed. De wereld bezit een structuur die ook aan ons een relatief menselijk welzijn toestaat, alhoewel dat nooit door God is gegarandeerd. De kosmos is een goede plek om te leven, dankzij de Schepper. De natuurlijke ordeningen zijn te vertrouwen. Zij vragen en verdienen ook onze loyaliteit. De dienstbare levenshouding die uit een theologische interpretatie van deze basiservaringen van afhankelijkheid en orde resulteert, kan worden samengevat in woorden uit de Geneefse Catechismus van Calvijn uit 1537:

‘Dienaar: Wat is de bestemming van het menselijk leven?

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

D: Op grond waarvan zegt gij dit?

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

3. *D.:* Wat is ‘s mensen hoogste goed?

L.: Dit reeds genoemde.’ (Bakhuizen van den Brink 1996, 162)

God kennen en Hem dienen, daarin ligt volgens de Reformatie de levensroeping van de mens. Gustafson volgt haar daarin. Vertaald in termen van hedendaagse ethiek betekent die belijdenis zijns inziens: inzicht verwerven in het geheel van natuurlijke structuren en processen waarvan wij deel uitmaken en daarin een zo groot mogelijk respect betrachten voor de integriteit van levensvormen en -verbanden.

Een theocentrische ethiek stelt God in het centrum. Maar het is opvallend hoe weinig de theocentrische ethiek van Gustafson eigenlijk over God weet te vertellen. De reformatorische traditie wordt eclecticisch gebruikt als een theologisch interpretatiekader voor de door Gustafson gethematiseerde algemene ervaringen. Maar aan haar overige inhoud acht hij zich weinig gebonden. Gustafson verdedigt een uiterst sceptische versie van calvinisme.

Zijn bijdrage aan een ethiek met gevoel voor evolutionaire verhoudingen ligt mijns inziens in (1) zijn kritiek op het antropocentrisme en (2) de manier waarop hij de menselijke ervaring van afhankelijkheid en eindigheid theologisch thematiseert. Het feitelijk inzicht dat we deel uitmaken van een wijdivertakt web van levensvormen en daarvan afhankelijk zijn, wordt in een theocentrische ethiek omgevormd tot een normatief kader: we moeten ook afhankelijk willen zijn. Alleen God is onafhankelijk God. De mens is geen god, en moet dat ook willen weten in zijn handelen. De mens is niet meer dan een deelnemer aan het spel van de natuur. Hij is geen Despoot over of Rentmeester van de natuur. Dat zijn antropocentrische dwalingen uit de traditie die de mens teveel als god hebben beschouwd. Anderzijds moet ook de visie dat de mens slechts een Onderdaan van de natuur is, de radicaal biocentrische positie van bijvoorbeeld James Lovelock (4.3.4.), van de hand worden gewezen. Ook de natuur is geen god die ons de wet kan voorschrijven. Dat is alleen de transcendente God zelf. (Gustafson 1994, 77 - 109)

Het theocentrisme benadrukt de gedachte dat de wereld niet alleen voor de mens geschapen is. Daarin ligt een waardevolle bijdrage van de calvinistische traditie aan de ecologie. Is het hoogtepunt van de schepping niet de sabbat, het Rijk van God, wanneer alle levensvormen in harmonie met elkaar het feest van het bestaan voor het aangezicht van God kunnen vieren? (Gen. 2, 2v.) 'De zin van de wereld ligt niet in de mens. De mens is niet de zin van de evolutie. (...) De zin van de mens hangt, theologisch gesproken, samen met de zin van alle dingen in God zelf', schreef een andere gereformeerde theoloog die een theocentrisch ontwerp verdedigt, Jürgen Moltmann. (1985, 205)

In dit calvijns spoor kan ook de ervaring van de sublieme schoonheid van de kosmos religieus worden geduid. In de esthetische schoonheidservaring - in navolging van de astronaut die vanuit de ruimte naar de aarde kijkt - raken we voor een ogenblik aan het leven van God zelf, die de dingen overziet en zegt: 'Het is goed.' In de vreugde die ermee gepaard gaat ervaren we iets van de majesteit en glorie van God. Deze ervaring verzoent ons met het leven, en maakt ons loyaal aan de schepping. Zij leidt, in de woorden van de 18e eeuwse puritein Jonathan Edwards, één van Gustafsons theologische inspiratoren, tot een 'consent to being in general', een 'union and consent with the great whole'. (Edwards z.j., 122)

Men kan wel kanttekeningen plaatsen bij Gustafsons ontwerp, zowel bij zijn theologisch eclecticisme als bij zijn ethiek. Zijn concept van God is minimaal van inhoud. God is de transcendente Macht, veel meer valt er van Hem niet te zeggen. Hele partijen uit de christelijke geloofsleer verdwijnen

daarmee naar de achtergrond, omdat ze niet zijn in te passen in het naturalistische kader van Gustafsons ervaringstheologie. Alle nadruk valt op de schepping en op God, de ultieme Macht *boven* ons. De trinitarische breedte van de christelijke traditie, waarin ook de mens Jezus *naast* ons en de Geest *in* ons als bronnen van Godservaring en -kennis optreden, wordt ingrijpend versmald. God verliest alle persoonlijke trekken die hem in het verhaal van Israël en van Jezus worden toegedicht. De doelen die Hij met de wereld heeft moet men dan ook geen intenties willen noemen, dat is veel te mensvormig gesproken. Gustafson blijft hier binnen het dualistische kader van het klassieke theïsme denken, en rekt de distantie tussen God en wereld tot het uiterste op.

Wat de ethiek betreft kan men zich afvragen of het theocentrisch perspectief ondanks de nadrukkelijke ontkenning van Gustafson toch niet uiteindelijk leidt tot een poging om de ethiek ‘vanuit Gods perspectief’ te bedrijven. ‘Dat kan helemaal niet’, zal Gustafson als een van de eersten zeggen: niemand kan door de ogen van God naar de werkelijkheid kijken. Wij zijn God niet, wij zijn eindige mensen. Deelnemer aan de natuur, geen toeschouwer van buitenaf. Desondanks roept deze theocentrische ethiek ons op om ons oog te oefenen voor het zicht op de morele waarde van gehelen (bijv. de menselijke samenleving), die meer zijn dan alleen de optelsom van de belangen van de samenstellende delen (de groepen en individuen). We moeten immers leren kijken naar de dingen, niet vanuit de relatie die ze met ons hebben, maar vanuit de verhouding die ze hebben tot God om vervolgens de daaraan geëigende (‘appropriate’) manier van handelen te kiezen. In uiterste, concrete conflictgevallen zou dat er toe kunnen leiden dat, als het welzijn van een geheel op het spel staat, we onderdelen daarvoor zouden moeten opofferen.

Gustafson geeft zelf een concreet voorbeeld van wat dat zou kunnen betekenen. Bij medische experimenten bij mensen dient zijns inziens aan de autonome instemming van het individu met een behandeling (‘informed consent’) niet per definitie het laatste woord te worden geven. Als de toekomst van de mensheid op het spel staat, moeten individuele belangen eventueel daaraan ondergeschikt worden gemaakt. ‘Individuele personen hebben geen absolute waarde, en daarom is de voortgang van het individuele leven niet van ultieme waarde. (...) Vanuit mijn perspectief worden individuen geïnterpreteerd in hun relatie tot andere personen en tot de gemeenschappen waarvan zij deel uitmaken. Het nastreven van gerechtvaardigde individuele doelen vindt plaats binnen patronen van onderlinge afhankelijkheid.’ (Gustafson 1984, 275v.) Als het er om gaat spannen, kan Gustafsons theocentrische perspectief blijkbaar gemakkelijk tot een utilistische afweging leiden, die de waarde van het individu ondergeschikt acht aan de uitkomsten voor het totale welzijn van de gemeenschap.

De vraag is of dat juist voor een christelijke ethiek, die een goede Herder navolgt die negennegentig schapen in de steek laat om er één te gaan zoeken, wel een begaanbare weg is. Wat ook het resultaat is van de afweging tussen individuele en collectieve belangen - de laatste moeten

zeker meegewogen worden - men kan nooit bij voorbaat zeggen, dat het individu er minder toe doet. Gustafson denkt verder in de lijn van Augustinus door de ethiek als een vorm van *imitatio dei* op te vatten. Wat staat God ons toe en wat vraagt hij van ons te zijn en te doen? 'We behoren ons leven op zo'n manier te leiden, dat we onszelf tot alle dingen verhouden op een manier die past bij ('appropriate') bij de relatie die zij tot God hebben.' Dat is een uitstekend beginsel voor een theologische ethiek. Maar de inhoud van het Godsbegrip wordt bij Gustafson zo weinig bepaald door de voorkeur van Jezus voor het kleine en het verlorene, dat de ethiek in de praktijk het gemeenschappelijk goed al gauw laat prevaleren boven het recht van de enkeling. Gustafsons theocentrische ethiek kijkt naar de dingen vanuit het vogelperspectief van de 'ultieme Macht'. Maar wat als deze God zelf blijkt geeft bij voorkeur met een 'blik van onderen' (Bonhoeffer) naar de dingen te willen kijken?

5.3. *God als Proces*

5.3.1. Evolutie, leven en orde

God, evolutie en ethiek kunnen ook anders met elkaar in verband worden gebracht. Ik denk aan de bijdrage die de procestheologie, en met name die van John Cobb Jr., in dit opzicht heeft geleverd. Daarin wordt het scepticisme van Gustafson overwonnen en wordt een zelfstandige visie op de fundamentele aard van de werkelijkheid ontvouwd, in overeenstemming met een evolutionair wereldbeeld. Het theïstische dualisme wordt afgezworen, God is immanent in de zich ontwikkelende werkelijkheid aanwezig. Wat Gustafson aan positieve constructie te weinig heeft, heeft de procestheologie wellicht teveel. Is de één te sceptisch, de ander is misschien te speculatief. De procestheologie 'weet' misschien meer van God dan er te weten valt. Gustafson zelf - die zich verwant voelt met haar benadering, vanwege haar naturalistische inzet - vindt dat procestheologie daarentegen vaak abstraheert van de concrete menselijke ervaringen waar hij graag dicht bij in de buurt wil blijven. (Gustafson 1981, 56) Men kan zich bovendien afvragen of de procestheologen in hun speculatie zich soms niet even ver van de bijbelse traditie bewegen als Gustafson in zijn scepticisme. Desondanks willen we hun visie als een coherente en constructieve bijdrage beschouwen aan het spreken over God, ethiek en evolutie in hun onderlinge samenhang.

Ik maak voor een uiteenzetting van hun visie vooral gebruik van het boek *The Liberation of Life* (Birch/ Cobb 1981), een ontwerp van een ecologische theologie, dat John Cobb samen met de bioloog Charles Birch heeft geschreven. Ik weef door mijn weergave een paar anderen stemmen uit het procesdenken heen. *The Liberation of Life* is een religieuze ethiek, waarin het moderne evolutiedenken is geïntegreerd. Het wenst de verhouding van God en wereld in termen van dynamische wisselwerking te beschrijven. De werkelijkheid bezit proceskarakter, zegt Cobb in het spoor van A.N. Whitehead, die deze centrale intuïtie aan het begin van deze eeuw als

vertrekpunt van zijn metafysica nam. Cobb en Birch vertrekken vanuit het inzicht dat de natuur zich niet laat objectiveren als een van ons onafhankelijke grootheid, maar dat we intrinsiek deel van haar ontwikkeling uitmaken. Zij nemen afscheid van het cartesiaanse dualisme tussen mens en natuur, en staan een ecologische benadering voor, die uitgaat van de onderlinge samenhang tussen en de onderlinge afhankelijkheid van beide. Wij maken, ook als wetenschappelijk toeschouwer, deel uit van het evolutionaire proces dat we bestuderen. Juist dit inzicht vraagt om een duiding, die verder gaat dan het verzamelen van kennis en technieken. De feiten hebben een interpretatiekader nodig, een visie, waarin ze een zinvolle plaats verkrijgen. Een evolutietheorie onderschrijven is een ding, de vraag beantwoorden wat zij voor ons betekent, is een ander. Daar wordt verschillend over gedacht. Voor Jacques Monod, zo zagen we, is de mens het toevallige produkt van een zinloze kosmische geschiedenis. Teilhard de Chardin zag in de evolutie daarentegen een heilzame teleologie werkzaam, die tenslotte de mensheid binnen zal leiden in een toestand van kosmische harmonie. De vraag is nu wat de beste duiding van onze positie in de evolutie is. Immers: 'Tenslotte zal onze conceptuele omgeving, niet de wetenschap of de technologie, onze toekomst bepalen.' (idem, 50) De procestheologie wenst een bijdrage te leveren, die noch de wetenschap theologisch annexeert - zoals De Chardin in feite deed -, noch zichzelf uitlevert aan het heroïsche nihilisme van Monod.

De procestheologie zet in met een zakelijke weergave van de feiten, zoals de hedendaagse wetenschap die beschrijft. Zij vetrekt vanuit een naturalistisch kader. Het leven ontwikkelt zich door middel van processen van ordening, tegen de chaos in. De tweede wet van de thermodynamica leert dat elke structuur in het universum vroeg of laat uiteenvalt (de wet van de entropie). Leven roeit echter tegen die stroom op. Het impliceert een constante strijd om te overleven, tegen het verval - de dood - in. Door aanpassing, genetische variatie en natuurlijke selectie heeft het leven zich in een miljoenen jaren durend proces ontwikkeld van eenvoudige celstructuren tot complexe netwerken van organismen en soorten. Het leven is een boom met oneindig veel vertakkingen geworden. Er bestaat een precair evenwicht in de natuur. Maar het voortdurend blootgesteld zijn aan de strijd om het voortbestaan, verleent aan dit evenwicht ook een innerlijke dynamiek.

Er kan dus wel degelijk gesproken worden van een 'natuurlijke orde'. Zij is echter niet de statische harmonie, die door God van buitenaf in de natuur gelegd is, zoals die in de westerse traditie vanaf Pythagoras tot en met Linnaeus is gedacht. 'Er is een orde in de natuur, maar die is niet van buitenaf opgelegd, maar is het resultaat van de strijd om het bestaan binnen de natuur (...) deze orde is inzichtelijk in het web van het leven en de prachtige aanpassingen van levende organismen.' (idem, 38) Als men de bron van leven dan God noemt, dan kan men zeggen dat God ook de bron is van orde. (Cobb/ Griffin 1976, 59, 65) Maar dat moet men goed verstaan: God is essentieel in het wereldbeeld van de procestheologen, maar dan als de belangrijkste bron van onrust in het universum.

Het evolutionaire denken laat dus nog ruimte voor het begrip orde. Dat lijkt moeilijker te worden voor een andere centrale categorie uit het klassieke metafysische denken, die van de doelgerichtheid. Voor Darwin bepaalt immers niet een of andere Voorzienigheid, maar de natuurlijke selectie de uitkomst van het levensproces. En is zij niet per definitie blind? De procestheologen gaan behoedzaam met deze vraag om. Zij voelen er niets voor om achter de vernietigende kritiek van David Hume op het zogenaamde 'Argument of Design' terug te gaan. De doelmatigheid van de natuurlijk orde, aldus Hume, is vaak niets anders dan een projectie van de structuur van ons denken in intenties en bedoelingen op het lege scherm van de natuur. De natuur heeft geen vooropgezet plan dat zij ontvouwt. Wij maken plannen. (Hume 1779, vgl. Dennet 1996, 15vv.) Voor de introductie van een verborgen levenskracht, een *élan vital* is ook geen ruimte. Julian Huxley had in zijn kritiek op Bergson gelijk: een *élan vital* verklaart de geschiedenis van het leven evenveel als de aanname van een *élan locomotif* de beweging van een stoomtrein verklaart. Het is een andere manier om dezelfde vraag te stellen, niet een antwoord erop. Desondanks houdt de procestheologie de mogelijkheid open om van een doelgerichtheid in het evolutionaire proces. Maar opnieuw wijken ze af van de visie van de traditie, als zou God die er van buitenaf hebben ingelegd. Doelgerichtheid ontstaat, net als orde, in de evolutie van binnenuit. Naarmate de levensvormen complexer werden, des te meer speelde de keuzevrijheid van de organismen een rol in hun voortbestaan. Doelgericht handelen is zo in elk geval de laatste 50.000 jaar - de geschiedenis van de mensheid - een wezenlijk onderdeel van de evolutie geworden. Het doelgericht handelen is er langzamerhand van binnenuit in ontstaan.

Het evolutionaire denken geeft de meest plausibele wetenschappelijke verklaring van het ontstaan en de ontwikkeling van het leven. De feiten en theorieën vragen echter om een duiding. Er is een aantal modellen beschikbaar. Elk model heeft bepaalde metafysische vooronderstellingen. Zo is er het *mechanistische* model, dat de natuur beschouwt als een machine. Het model kent een lange traditie, die teruggaat tot op Democritus (400 v. Chr.), en die via Descartes en de moderne mechanica (Newton, Laplace) tot aan Monod opgang maakt. Kenmerkend voor dit model is het determinisme: elke ontwikkeling in de natuur is te verklaren uit causaliteit (oorzaak-effect). Het model is uiterst succesvol gebleken en dient ook niet volledig te worden afgewezen. Het heeft, binnen zijn begrenzingen, zeker verklarende kracht. Maar als model voor heel de werkelijkheid faalt het.

Het *vitalistische* model leeft van de tekortkomingen en beperkingen van het mechanistische denken. Het weigert het universum slechts als een 'billiard ball universe' (Whitehead) te beschouwen. Het neemt het levende organisme zelf, en niet de dode natuur tot uitgangspunt. Het ziet achter en in de ontwikkeling van het leven een verborgen levenskracht werkzaam, die tot uitdrukking komt in de vitaliteit waarmee het leven tegen de verdrukking - in groeit. Tegen de entropie in werkt de *entelechie*, de doelgericht zelforganisatie van het leven. Ook dit model heeft reeds oude papieren, die teruggaan tot op Aristoteles. In Bergson en zijn *évolution créatrice* vond het vitalisme zijn meest recente aanhanger. Ook al legt het meer en beter

rekenschap af van de eigen aard van het leven, dit model kent eveneens zijn beperkingen. Aan de verklaring van het leven, zo zagen we boven reeds, levert het geen enkele bijdrage; het formuleert nog eens op andere wijze het geheim ervan.

Als derde kan men het *sprong-evolutie*-model ('emergent evolution') onderscheiden. De naam van Lloyd Morgan is aan dit model verbonden. Het onderschrijft de visie op het leven als een ontwikkelingsproces, maar onderkent daarin een paar radicale innovaties, die niet uit die ontwikkeling zelf verklaard kunnen worden. Het ontstaan van het leven zelf bijvoorbeeld, maar ook het ontstaan van de menselijke geest is zo'n sprong. Is hier geen sprake van een 'wonder'? In elk geval transcenderen zij het natuurlijke selectieproces, omdat ze niet in termen daarvan zijn te verklaren. De verklarende kracht van dit model is echter gering. Wie zegt dat die of die eigenschap 'opkomt' ('emerges'), zegt in feite niet meer dan dat B uit A voortkomt. Hij verklaart niets, maar omschrijft alleen de ontwikkeling in andere termen.

5.3.2. Ontologie, waardentheorie en ethiek

Cobb en Birch staan zelf een vierde model voor om de evolutie te duiden. Ze noemen het met een algemene term *ecologisch*, maar vullen het helemaal met procesmetafysica. Kenmerkend voor deze visie is dat het organisme er als onlosmakelijk verbonden wordt beschouwd met zijn omgeving. Er zijn geen atomen, in de zin van Democritus. De werkelijkheid is niet opgebouwd uit op zichzelf staande deeltjes ('substanties'), maar uit gebeurtenissen ('events') die elkaar onophoudelijk beïnvloeden. Hier bouwen Cobb en Birch voort op de ontologie van A.N. Whitehead, die geprobeerd heeft een zijnsleer te ontwerpen die past bij de moderne natuurwetenschap. De klassieke ontologie gaat er van Aristoteles tot en met Descartes van uit, dat de werkelijkheid is opgebouwd uit substanties. 'Substantie' is de technische term voor die dingen die niets anders nodig hebben dan zich zelf om te bestaan. Zo kan een dier, een stoel, een mens worden opgevat als een substantie. Substanties zijn elementair, relaties (het gevaarlijke dier, de gemakkelijke stoel, de waardevolle mens) zijn secundair. Whitehead daarentegen beschouwt de werkelijkheid opgebouwd uit gebeurtenissen. Gebeurtenissen die niet op zichzelf staan, maar het gevolg zijn van vorige gebeurtenissen en elk ogenblik weer tot nieuwe gebeurtenissen aanleiding kunnen geven. Hun werkelijkheid is het knooppunt van hun verleden en hun toekomstmogelijkheden. Gebeurtenissen bestaan niet uit substanties, maar uit relaties. De relaties, waaruit gebeurtenissen ontstaan, kan men *interne* relaties noemen. Maar zij zijn niet los te zien van de *externe* relaties die gebeurtenissen met hun omgeving onderhouden. Een complex spel van interacties tussen diverse relaties vormt het web van de werkelijkheid - dat is de ontologische conclusie.

Die constatering heeft grote consequenties, niet alleen voor de fysica, maar ook voor de visie op mens, cultuur, natuur en God. De mens kan zich niet

meer als toeschouwer en vreemdeling in de kosmos opstellen. Hij is geen substantie, maar een knooppunt van gebeurtenissen. Mensen hebben geen relaties, maar *zijn* relatie. Ook cultuur is uitsluitend in relationele termen te beschrijven. God tenslotte kan evenmin nog als een autonome subjectiviteit worden beschouwd. Geen mens is een eiland, en God evenmin. De theologie kan niet meer met het klassieke theïsme over God spreken als een onafhankelijke actor, los van de wereld. Als God naar analogie van de mens als een centrum van ervaring en van activiteit wordt opgevat, is ook Hij per definitie een wezen in interactie met zijn omgeving. De relaties die God met de wereld onderhoudt moeten ook voor Hemzelf constitutief worden geacht; zij maken deel uit van zijn interne relaties. Zij maken Hem tot wie Hij is. Het geheel van gebeurtenissen waarin God met de wereld betrokken is, vormt, om het in klassieke termen te zeggen, Gods 'wezen'.

Wie de werkelijkheid ziet opgebouwd uit een netwerk van gebeurtenissen, beschouwt elke gebeurtenis als een gelegenheid ('occasion') voor een nieuwe gebeurtenis. Elke gebeurtenis is de resultante van een daad van ontvankelijkheid, waaruit iets nieuws geboren kan worden. De overgang van de ene naar de andere gebeurtenis is een creatief proces. Whitehead gebruikt voor het moment van ontvankelijkheid het begrip 'ervaring'. Gebeurtenissen zijn de centra van ervaringen. Wat het begrip substantie voor de klassieke metafysica was, wordt het begrip ervaringsgebeurtenis ('experiential event') voor het procesdenken.

Ervaring is de formele omschrijving voor het proces van wisselwerking dat tussen alle levende wezens onderling en hun omgeving plaatsvindt. 'Ervaring' is natuurlijk een antropomorfe term: wij weten alleen uit eigen, *menselijke* ervaring wat ervaring is. Maar onze ervaring kan als uitgangspunt dienen voor wat ervaring in de rest van de levende natuur betekent. De menselijke soort staat immers aan het - voorlopige - eindpunt van een evolutie. Wat wij ervaring noemen is in de loop van de geschiedenis wel steeds complexer en intensiever geworden, maar, zo kunnen we op grond van onze eigen aard aannemen, niet wezenlijk van karakter veranderd. Wij hebben de hele evolutie als het ware in ons lijf en onze leden opgeslagen zitten. Wij zijn opgebouwd uit de elementen van de kosmos. Wij kunnen dus met een zeker recht de structuur van onze eigen ervaring op de natuur 'projecteren' en daarmee aannemen, dat andere levensvormen in dat opzicht op ons lijken. Hun ervaring verloopt analoog aan de onze.

Het procesdenken komt zo tot een vorm van wat sommige critici wel het 'panpsychisme' hebben genoemd: alles in de werkelijkheid wordt als een centrum van ervaring beschouwd. Mens, dier en plant, maar zelfs ook materie, vormen knooppunten van invloeden en effecten, hoe verschillend hun vorm van ontvankelijkheid, hun wijze van ervaren ook is. Tussen geest en lichaam, levende en niet-levende natuur is er in dit opzicht slechts sprake van een glijdende overgang. Gaan de procesdenkers zich hier te buiten aan speculatiezucht? We laten dit punt hier maar onbeslist. Kan een steen ervaren? We zullen er nooit achter komen. De Poolse dichteres en Nobelprijswinnaar Wislawa Szymborska schreef een mooi gedicht over een

‘Gesprek met een steen’, dat aangeeft hoe klein de kans is dat we ooit zullen weten of en hoe de materie ervaart:

‘Ik klop op de deur van een steen.

"Ik ben het, doe open.

Ik wil in je binnenste gaan,

overal; rondkijken,

met jou mijn longen vullen."

"Ga weg," zegt de steen.

"Ik ben hermetisch gesloten.

Zelfs aan stukken geslagen

zullen we hermetisch gesloten blijven.

Zelfs fijngebreven tot zand

zullen we niemand binnenlaten."

Na ontelbare pogingen om toch in het innerlijk van de steen binnen te dringen, geeft de ik-figuur het op.

‘Ik klop op de deur van de steen.

"Ik ben het, doe open."

"Ik heb geen deur," zegt de steen.’

(Szyborska 1997, 26vv.)

Wel kunnen we waarschijnlijk veilig stellen dat tenminste organismen centra van ervaring zijn. Sommigen ontwikkelen in de loop van de evolutie complexe vormen van bewustzijn en zelfbewustzijn. Maar elk organisme, van eenvoudig tot complex, vertegenwoordigt als centrum van ervaring een waarde *in* zichzelf (intrinsieke waarde). Daarom kan het procesdenken ook niet leven met de splitsing die het moderne denken tussen feiten en waarden heeft aangebracht. Elk feit is een ervaring, elke ervaring is een waarde.

Niet alleen voor ons mensen, maar voor heel de levende natuur geldt de wet die Whitehead ooit als volgt omschreef: ‘Alles wat leeft heeft een drievoudige drijfveer (i) leven (ii) goed leven (iii) beter leven. Levenskunst is in feite allereerst de kunst om in leven te zijn, vervolgens om op een bevredigende manier te leven, en tenslotte om in levensvreugde toe te nemen.’ Er zit blijkbaar een innerlijke gerichtheid in het leven, die maakt

dat het niet alleen een feit is, maar ook wil duren. Alleen daarom zijn levende organismen ook in staat om tegen de helling van de entropie op te klimmen. In die gerichtheid berust zijn intrinsieke waarde. Zodra het eigen leven niet meer van waarde wordt geacht, houdt het meestal ook op een feit te zijn: het organisme sterft. (idem, 106) Deze levenswet geldt voor heel de levende natuur, voor de bacterie en de plant, voor bomen en dieren, voor fruitvliegjes en dolfijnen. Er zitten weliswaar grote verschillen in de intensiteit en complexiteit van de ervaringen. Voor een groot gedeelte van de natuur geldt dat er geen sprake is van een bewustzijn, dat de ervaringswereld coördineert en integreert. In de meest complexe organismen, dieren en mensen, wordt de intrinsieke waarde ook door het organisme zelf beleefd: dan wordt het feit dat het er *is* ook een waarde *voor* zichzelf. Bewustzijn is echter geen voorwaarde voor het hebben van ervaring. Ook planten en dieren bezitten een vorm van subjectiviteit, voorzover ze opgenomen zijn in een netwerk van relaties waarbinnen zij een van de actoren zijn.

Voor elk levend wezen geldt: goed leven is *dóór* leven, meer leven. De kwaliteit van dit leven wordt bepaald door twee factoren: in de eerste plaats de complexiteit (de 'rijkdom') van de omgeving waarmee men in relatie staat, in de tweede plaats de creativiteit ('freshness' - men kan vertalen met: de alertheid en de mate van vrijheid) waarmee men daarop kan reageren met gevoelens, gedachten en handelingen. Leven vereist dus een zekere mate van levendigheid: nieuwe impulsen, die vanuit een telkens veranderende omgeving komen, vragen om telkens andere reacties. 'Creative novelty' is voor mensen in de loop van hun evolutie een belangrijke waarde geworden. Het ontstaan en de ontwikkeling van bewustzijn en cultuur heeft de rijkdom van onze ervaringswereld enorm vergroot, maar ook toenemend pijn en lijden veroorzaakt. De culturele evolutie is daarin uiterst dubbelzinnig. De bijbel spreekt over de zondeval van de vroege mensheid, die vanaf het moment dat zij verantwoordelijkheid gaat dragen voor haar eigen geschiedenis ellende over zichzelf uitstort. Maar eigenlijk zouden we over 'een val naar voren' kunnen spreken: de toename van vrijheid betekent ook winst, in die zin dat tegelijk de intensiteit en complexiteit van het leven toenemen. Schuld en vrijheid, pijn en vreugde liggen onlosmakelijk met elkaar verstrengeld.

Op basis van de intrinsieke waarde van het leven komt de procesetheologie tot een evolutionaire ethiek, die verder reikt dan de 'survival of the fittest'. Hoogste waarde is immers niet het overleven, desnoods ten koste van anderen, maar het genieten van het leven ('enjoyment'), zo mogelijk met anderen. Wanneer goed leven een waarde op zich is, dan gaat het erom die waarde zoveel mogelijk te optimaliseren. De vreugde van de ervaringsrijkdom ('richness of experience') is de hoogste waarde. Want hoe rijker de ervaring, des te meer leeft men. Goed is wat (de intensiteit en complexiteit van) het leven bevordert; slecht is datgene wat het belemmert. Het hoogste principe in deze ethiek luidt: 'men behoort de rijkdom aan ervaring te bevorderen, waar dat ook maar mogelijk is'. (idem, 165) Door zo de nadruk op de intensiteit van de ervaring te leggen krijgt de procesethiek in feite een esthetisch doel. Het streven is naar een zo groot mogelijke

harmonie, temidden van een zo groot mogelijke complexiteit. Schoonheid is de ervaring van de combinatie van beide.

Dat esthetische ideaal wordt tot een morele norm zodra zij het verkeer tussen mensen onderling en hun omgeving gaat reguleren. De westerse ethiek kenmerkte zich door een sterk antropocentrisme. Alleen de belangen en het welzijn van mensen telden en werden tegen elkaar afgewogen. Een ecologische visie op het leven zal ook de natuur in de afweging moeten betrekken. Elk individu en elke soort die de evolutie heeft opgeleverd kent zijn eigen levensvorm die het zo veel mogelijk behoort te kunnen optimaliseren. Daarin gaat het niet meer om het individu alleen (vgl. Rachels, 4.3.4.), maar om het gehele web van relaties waarvan het deel uitmaakt en waardoor het wordt gedefinieerd. Deze ecologische opvatting van de werkelijkheid impliceert dat levende wezens niet alleen intrinsieke waarden *in* en *voor* zichzelf vertegenwoordigen, maar ook inherente en instrumentele waarde voor anderen bezitten. Geen levend wezen is alleen doel in zichzelf, het staat altijd in relatie, is altijd ook middel.

De kwaliteit van leven van individuen en van soorten zal dan in geval van conflict tegen elkaar moeten worden afgewogen. Het leven van de één bevorderen betekent vaak tegelijk ook het leven van een ander belemmeren. Hoe daarin keuzes te maken?

De proces theologen voelen niets voor de 'oplossing' van Albert Schweitzer in zijn ethiek van 'eerbied voor het leven'. Schweitzer weigerde om in het geval van een conflict principieel om een keuze te maken. Hij kende aan alle leven, ongeacht zijn vorm, een *absolute* waarde toe en vond dat, wanneer er een keus voor de één tegen de ander moest worden gemaakt, het ogenblik zelf de beslissing wel zou aanreiken. Deze situatie-ethiek laat degene die een beslissing moet nemen volledig in het ongewisse over het morele gewicht van zijn afwegingen. In de ethiek wordt die opvatting wel decisionisme genoemd. Om willekeur te voorkomen moeten er wel prioriteitsregels worden opgesteld, die van te voren tenminste enigszins kunnen aangeven welke beslissingen de voorkeur verdienen boven andere. Op basis waarvan komt de eindafweging tot stand? (vgl. voor een goed voorbeeld Taylor 1986, 256vv., zie ook Manenschijn 1988, 173vv.) Cobb laat hier de uitkomst van het handelen het zwaarst wegen. De gevolgen van het handelen bepalen het morele gewicht ervan. Als alternatief voor het decisionisme plaatst de procesethiek een vorm van consequentialisme. De relatieve waarde van het leven moet in geval van conflict worden afgemeten aan de kwaliteit van leven die als resultaat van de beslissing wordt verwerkelijk. Dan geldt: hoe rijker de ervaring, des te meer leven. Hoe meer leven, des te groter de waarde. Hoe meer waarde, des te meer behoort het worden bevorderd. (Of, dezelfde regel negatief geformuleerd: hoe meer lijden wordt aangedaan, des te minder is het gerechtvaardigd.) Zo is - opnieuw, in geval van een onuitwijkbaar conflict en dan alleen - een mens doorgaans van groter waarde dan een musje, dat op zijn beurt weer van groter waarde is dan een mug; een haai is daarentegen van minder waarde dan de hoog intelligente dolfijn. De procesethiek wijst de visie, dat bij voorbaat aan alle leven evenveel respect is verschuldigd (het zgn.

deontologisch egalitarisme (T. Regan)) af. Alle leven is heilig, maar niet alle leven is even heilig.

In het morele handelen behoren de gevolgen uiteindelijk doorslaggevend te zijn, en die zijn af te wegen in termen van ervaringsrijkdom ('richness of experience') van alle betrokkenen. Het gaat erom een zo groot mogelijke intensiteit en complexiteit van ervaringen te verwerkelijken. Er ligt hier een verwantschap met de visie van J. Rachels, die we eerder weergaven (4.3.1.). Maar terwijl Rachels de beoordeling van de complexiteit van een leven alleen aan het individuele subject wil overlaten, heeft de processtheologie veel meer oog voor de verbanden waarvan dat subject deel uitmaakt. Die leggen ook gewicht in de schaal. Rachels denkt in dit verband te individualistisch, constateerden we. Wellicht neigen de procesdenkers vanuit hun ecologische perspectief misschien wel te utilistisch te denken. Het utilisme stelt het bevorderen van het zo grootst mogelijke algemene geluk als het belangrijke morele principe. Het 'geluk' is in het kader van het procesdenken te omschrijven als de 'richness of experience'. Aan een utilistische manier van denken kleven in het algemeen twee belangrijke bezwaren, die ook tegen de procesethiek in het geding kunnen worden gebracht. In de eerste plaats is het moeilijk voor te stellen dat er een grootste gemene deler, een universele meetlat te vinden is waarmee de ervaringsrijkdom van organismen te meten en met die van anderen te vergelijken zou zijn. En toch is zo'n meetlat (een utilistische calculus) nodig, om in geval van conflict de uitkomsten tegen elkaar af te kunnen wegen en op basis daarvan een beslissing te nemen. (Mackie 1977, 125vv.) Vervolgens: kan dit ene begrip 'ervaringsrijkdom' eigenlijk wel de waarde van alle leven in heel zijn bonte verscheidenheid dekken? De vraag is of de complexe morele werkelijkheid herleid kan worden tot dit ene principe. Maakt de procesethiek zich niet schuldig aan een vorm van ethisch monisme? Het ene criterium van 'richness of experience' is bovendien zo aan de menselijke ervaring ontleend, dat men zich kan afvragen of stel dat het voor mensen opgaat - het ook voor alle andere soorten organismen geldt. Bestaat het goede voor elk levend wezen altijd in complexiteit en intensiteit van ervaring, of soms ook - ik denk aan een simpele levensvorm als de bacterie - in stabiliteit en herhaalbaarheid? Heeft elk individu, heeft elke soort niet een specifiek *eigen* goed dat om optimalisering vraagt?

Een ecologische ethiek behoort ook het principe van respect voor de integriteit van andere, ons vreemde levensvormen in het veld te brengen. Ook de schroom en de terughoudendheid tegenover het ingrijpen in de levenssfeer van andere organismen is een waardevolle morele regel. Soms is niet het bevorderen, maar het afblijven of het terugtrekken een ecologische eis. Maar dat principe krijgt in het procesdenken eigenlijk geen plaats.

5.3.3. God als Creatief Antwoordende Liefde

Wat brengt mensen ertoe om de cirkel van hun bemoeienis op te rekken en niet alleen de ontplooiing van hun eigen leven, maar ook dat van anderen,

zelfs van andere levensvormen tot hun eigen zaak maken? Waarom zouden ze goed moeten doen, ook als het aan hun eigen leven niets toevoegt? De levensbevorderende ethiek van het procesdenken haalt haar *empowerment*, haar motiverende kracht, uit de religie. Een rationele ethiek is niet voldoende. Zij is niet in staat de volle betekenis van 'leven' te omvatten. Een seculiere ethiek schiet niet alleen in haar interpretatie van de werkelijkheid tekort, maar het ontbreekt haar ook aan moverende kracht. 'Mensen worden dieper geraakt door de manier waarop ze de wereld ervaren dan door de claims die de ethiek op hen legt.' (idem, 176) Religie is zo'n wereldervaring die mensen in beweging zet. Zij verbindt de ervaring van de ultieme werkelijkheid ('how things really are'), met de overtuiging van wat in het leven van hoogste waarde is ('ultimate concern').

Kosmologie, ethiek en religie vormen in de processtheologie een krachtige drieëenheid. Haar evolutionaire ethiek wordt ondersteund door het geloof in het Leven. Cobb schrijft Leven met een hoofdletter, omdat het woord voor hem synoniem is met wat de traditie God noemt. Door God op deze manier Leven te noemen komt Hij ons onnoemelijk dichtbij. Hij woont in elke harteklop, in alles wat leeft. De immanentie van God krijgt grote nadruk. Maar tegelijk is God ons transcendent. De bron, de kracht en de stuwning van het Leven ontsnapt ons. We bezitten het Leven niet, maar bevinden ons tot haar in een verhouding van geloven. Geloof is van ouds her synoniem met vertrouwen. Geloof in het Leven wil zeggen, dat men zich er met vertrouwen aan over geeft. Het inzicht dat we afhankelijk zijn van en samenleven met andere vormen van leven is één ding; je afhankelijkheid ook daadwerkelijk willen belijden is een andere zaak. Constaten dat de voortgang van het leven aangewezen is op de creativiteit in nieuwe gebeurtenissen is één ding; erop vertrouwen dat deze creativiteit zich ook daadwerkelijk in de ongewisse en oncontroleerbare toekomst manifesteert, een ander. Beide veronderstellen dat men gelooft in het leven. Om dit begrip 'Leven' religieuze inhoud te geven, is het niet voldoende om het met een hoofdletter te schrijven. Kenmerk van religie is het geloof in een transcendente Macht. Geloof in de zin van: vertrouwen in en toewijding aan. Een religie van het Leven beschouwt het Leven als de transcendente macht, die zich manifesteert ('openbaart') in alle concrete vormen van leven. In het Leven geloven betekent het leven vertrouwen en het dienen.

Er bestaat een radicaal onderscheid tussen het Leven als transcendente Macht en de concrete levensvormen waarin het zich belichaamt, ook al kennen we het Leven niet anders dan alleen in die concrete vormen. De processtheologie leert geen pantheïsme. Het Leven is de scheppende macht, die de levende dingen mogelijk maakt. Het Leven is hun bron, hun transcendentale voorwaarde. Op die verborgen Bron moet men zijn vertrouwen stellen, niet op het levende ding zelf dat aan hem zijn bestaan dankt. Het Leven is een kosmische macht die transcendent is aan al wat leeft. Het Leven is God.

Door God zo aan het leven te binden, komt de vraag op of God niet voorafging aan het leven. Ios God eeuwig? Of is de oorsprong van het leven ook tegelijk de oorsprong van God? Neen, zeggen de processtheologen, dat

niet. Maar God heeft misschien lang moeten wachten voor hij in dit universum 'aan het werk kon' en de gunstige voorwaarden voor het ontstaan van leven aanwezig waren. Er kunnen ontelbare universa voor het onze geweest zijn, of zelfs gelijktijdig met het onze, en dus evenzo vele experimenten met het leven.

Wie dit Leven wil vertrouwen en dienen, zal zich niet passief aan het bestaan onderwerpen, maar actief aan zijn voortgang participeren. Overal waar het leven, tegen de stroom van de chaos in, nieuwe ordeningsmogelijkheden realiseert en deze binnen de gestelde begrenzings optimaliseert, daar ervaart men: hier is God aanwezig. Geloof in God motiveert tot een ethiek van levenbevordering.

Hoe is God in de dingen present? God is geen Subject, maar Proces; eerder mogelijkheid, dan werkelijkheid; meer beweging, dan persoon. De proces theologische visie op God onderscheidt zich in menig opzicht van de godsleer van het klassieke theïsme. De proces theologie gelooft niet in God als de almachtige Ontwerper die het universum op basis van een van tevoren klaarliggend Plan heeft geschapen. Het dualisme tussen een eeuwig onveranderlijke God en een veranderlijke en vergankelijke wereld laat zij varen. Zij weet ook niet of de heilsbelofte van de christelijke eschatologie ooit uit zal komen. De paradijselijke harmonie van een punt Omega, waarvan Teilhard de Chardin droomde, is inderdaad een droom. De enige - maar niet minder religieus geïnspireerde en ondersteunde - toekomstvisie die het procesdenken aanhangt, is dat zij gelooft dat de realisering van telkens weer nieuwe, intrinsieke waarden nooit zal ophouden, als het niet in ons universum is, dan in een ander. (idem, 189) Er lijkt een 'power of Life' in dit universum werkzaam, die op alle dingen haar tedere druk ('gentle pressure') uitoefent om iets meer te worden dan ze zijn. Deze 'lokroep naar voren' ('lure') die op elk organisatieniveau van het leven wordt ervaren, kunnen we met de christelijke traditie God de Schepper en Onderhouder noemen. Het Leven ordent, tegen de entropie in. Religieus zeggen we hetzelfde anders: God scheidt orde uit chaos.

Door een zo omvattend concept als leven als centraal religieus symbool te nemen, verkrijgt de proces theologie een enorme ervaringsintensiteit. De transcendentie van God komt radicaal immanent tot uitdrukking. God is *in* alles wat leeft. Door God zo dicht op het leven te binden rijst wel de vraag naar zijn verhouding tot het kwaad. Ook het kwaad is immers vitaal aanwezig in het leven, niet alleen moreel als schuld, maar ook fysiek als zinloze pijn en lijden. De kanker cel woekert, de aarde beeft, de vulkaan barst uit. Is God dan ook aanwezig in dit kwade? De proces theologie beantwoordt deze vraag met een ontwapenend: ja. Als het Leven God is, dan brengt Hij het goede onlosmakelijk verstrengeld met het kwade, het leven met de dood. Dat is blijkbaar de prijs die we moeten betalen voor (de voortgang van) het leven. Het incasseren van een enorme verspilling aan leven is blijkbaar de strategie die het Leven volgt om in zijn evolutie vooruit te komen. Het Leven neemt risico's, is een avontuur. Dat heeft echter ook een tragische keerzijde.

De macht van God is niet die van een controlerende Almacht. God houdt zich niet buiten de wereld op om haar vervolgens met dwang of geweld te beïnvloeden. Hij, de Transcendente, is immanent aanwezig in elke vorm van leven. Macht is in dit verband een relatiebegrip, geen eigenschap van een absoluut subject. De ervaring leert bovendien, dat wie zijn toevlucht neemt tot geweldsmiddelen, zijn werkelijke macht eigenlijk al verloren heeft. De macht van God, aldus de procestheologie, is beter te omschrijven als een vorm van overredingskracht ('power of persuasion'). Zij werkt in elk moment in op de gegeven werkelijkheid en nodigt haar uit om haar potenties in het volgende moment te verwerkelijken en te vergroten. God is die factor, werkzaam in het universum, die dat-wat-nog-niet-is als relevante, nieuwe mogelijkheid toont aan dat wat is, 'en de wereld toetrekt (lures) naar nieuwe vormen van verwerkelijking'. (Cobb / Griffin 1976, 43) God is 'The One who Calls', Degene die Roept. Hij houdt zich niet op buiten het universum, maar is een Creatieve Factor erbinnen. Hij kan daarin ook geen ijzer met handen breken. De condities van het moment zijn immers ook de zijne. Het hier en nu heeft een voorgeschiedenis, waaraan God niet kan ontspringen. God is in deze zin ook gebonden aan de werkelijkheid die hij schept. Hij lijdt mee met haar lijden, en wordt ook in haar keer op keer gekruisigd.

	THEISME	DEISME	PAN-EN-THEISME
<i>Godsbeeld</i>	Persoon	Macht	Proces
<i>Doelgerichtheid</i>	Goddelijk plan	Natuurwet	optimalisering van waarden
<i>Plaats van de mens</i>	theocentrisch / zwak antropocentrisch	sterk antropocentrisch	bio/theocentrisch
<i>Oorzaak van het kwaad</i>	zonde	onvolmaaktheid	tragiek / zonde
<i>Gods aanwezigheid</i>	direct ingrijpen (transcendent)	indirecte causaliteit (transcendent)	lijdend en creatief (immanent)

De Godsvisie die in de procestheologie wordt ontwikkeld neemt afscheid van het klassieke theïsme, voorzover dat het dualisme tussen God en wereld verabsoluteerde. God staat niet buiten de werkelijkheid, als een bovennatuurlijke macht, een God-op-zichzelf, in zijn onbewogen *aseitas*, maar Hij is in al haar gestalten aanwezig. Zij behelst anderzijds ook geen pantheïsme: niet alles is God. God is de transcendente Bron van leven, maar niet het leven zelf. Cobb noemt zijn concept, waarin hij zijn procesvisie integreert, wel een vorm van *pan-en-theïsme*: God is in alles, alles is in God. Maar niet alles is God, Hij gaat niet op in de wereld. De wereld bestaat niet buiten God of apart van God, maar maakt deel van Hem uit. In de woorden van Paulus te Athene: 'In Hem leven wij, bewegen wij en zijn wij'. (Hand. 17, 28) Het pan-en-theïsme is nog steeds een vorm van theïsme. Het verdedigt de integriteit van wereld en God ten opzichte van elkaar en laat ze niet beide onderscheideloos in elkaar vervloeien. Maar beide, God en wereld, zijn wezenlijk op elkaar betrokken, en hebben deel aan elkaars geschiedenis. Zij maken wederzijds deel uit van elkaars *interne* relaties. Daarom is er geen wereld los van God denkbaar, zoals er ook geen God los van de (een of andere) wereld denkbaar is. (Cobb 1969, 80)

Er gebeurt iets met God tijdens de geschiedenis. Hij blijft niet onaangedaan bij wat er van Hem uitgaat en Hem overkomt. Cobb spreekt wel over God als 'Creatieve Antwoordende Liefde' (Creative-Responsive Love). (Cobb/Griffin 1976, 41vv.) dat is een mooie, eenvoudige omschrijving van wat bij Whitehead het onderscheid tussen de *primordiale* en de *consequente natuur* van God wordt genoemd. De Primordiale Natuur van God is de aanduiding van het totaal van Gods scheppende mogelijkheden, zijn creativiteit, die zich al dan niet kan realiseren. Dat is de ene 'helft' van zijn Karakter, zijn Wezen. De Consequente Natuur van God duidt op Gods antwoord, zijn respons op de vreugde en het lijden in de wereld. Dat is de andere helft van God. Beide zijn wezenlijk met elkaar verbonden. Enerzijds is God de oorsprong van al wat is. Maar anderzijds blijft alles wat geworden is, ook in Gods herinnering achter en deel van Hem uitmaken. In beide aspecten verwerkelijkt Gods zich zelf. (idem, 48) God is zo enerzijds de scheppende Macht die alles in aanzijn heeft geroepen. Hij is de Bron van Leven, die in alle vormen van leven aanwezig is en hen 'oproept' hun intrinsieke waarde te realiseren en te optimaliseren. Hij heeft de wereld geschapen omdat zij voorbestemd is tot vreugde ('enjoyment'). Deze oorspronkelijke bedoeling ('initial aim' (Whitehead)), die aan de werkelijkheid ten grondslag ligt en door al haar gestalten heentrekt, kan men niet beter omschrijven dan als Liefde. Liefde overtuigt en overreedt, zij legt niets dwingend en gewelddadig op. De wereld gaat dan ook haar eigen weg. Naarmate de levensvormen complexer worden, neemt ook hun vrijheid toe om eigen wegen te gaan. Het morele kwaad wordt een mogelijkheid: mensen die elkaar en andere levensvormen onnodig en moedwillig schade berokkenen. Kenmerkend voor God is echter dat Hij niet alleen de mogelijkhedenvoorwaarden tot het leven creeërt, maar ook liefdevol blijft reageren op *alle* vormen waarin het zich realiseert. Hij is niet alleen de stuwende kracht achter deze wereld, maar ook de trekkende kracht naar voren. Hij heeft met heel zijn Wezen deel aan tragische schoonheid van haar wordingsgeschiedenis. God is scheppende en antwoordende Liefde. Het spel

van de schepping brengt voor Hem evenveel avontuur, risico, lijden en tragiek mee als voor zijn schepping zelf. (idem, 61)

Het procesdenken ontwikkelt een sterk filosofisch godsconcept, waarmee het aan wil sluiten bij het hedendaagse evolutionaire wereldbeeld. Tegelijk zoekt het ook de continuïteit met de christelijke traditie. De eigenschappen die in het klassieke theïsme aan God werden toegekend ondergaan weliswaar een herformulering, maar blijven herkenbaar. Zo is de notie van de 'wil van God' weliswaar niet meer met behulp van het beeld van een onafhankelijk Persoon te denken. Maar door te zeggen: het Proces van het Leven is doelgericht, zegt men in feite hetzelfde. Het Leven maakt weliswaar geen toekomstplannen, maar kent toch een *telos*: het Leven is uit op de realisering van waarden, op rijkdom aan ervaring. Het draagt bovendien een persoonlijk karakter, ook daarin is de traditie herkenbaar. Het Leven streeft voor elk afzonderlijk levend organisme naar een optimale realisering van waarden. God is Liefde, ook die bijbelse geloofsuitspraak onderschrijft de procestheologie. Zij ziet God echter niet meer als een hemels Subject, maar veeleer als het creatieve moment in het kosmische Proces. God laat zich niet meer in termen van substantie, maar in die van gebeuren omschrijven. God is een andere naam voor het ultieme Karakter van de werkelijkheid: goed, liefdevol, vertrouwenwekkend, uitnodigend. (Whitehead 1926, 67)

Het Godsbeeld wordt er in de procestheologie wel onpersoonlijker op, vergeleken met de theïstische traditie. Maar tegelijk ook aanzienlijk volwassener. God kan niet meer als een hemelse Suikeroom worden gedacht, die met ons mensen - en dan speciaal met mij natuurlijk - het beste voor heeft. Voor dit kinderlijke antropocentrisme, dat ook door Gustafson onder kritiek werd gesteld, is in de procestheologie geen plaats. God houdt van mensen, stuk voor stuk, maar niet van ons mensen alléén. 'het leven is gunstig voor alle lopers in de race, en heeft daarom geen favorieten.' (Birch/Cobb 1981, 194) Zowel de jager als zijn prooi krijgen in principe evenveel levenskansen aangeboden. In die zin is Gods liefde onpersoonlijk, in de zin van: zonder aanzien des persoons. In de woorden van Jezus: God laat de zon opgaan over bozen en goeden en laat het regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen beiden (Math.5, 45).

5.4. A continuing story

De procestheologie integreert een evolutionaire kosmologie binnen de religie. Het is één van de weinige theologieën, die in de 20e eeuw heeft opgeroeid tegen de stroom van het subjectivisme. De invloed van ervan beperkte zich aanvankelijk tot de kleine kring van geleerden die zich bezig hield met de dialoog tussen natuurwetenschap en theologie, maar strekt intussen veel verder. Via de feministische theologie en de ecologische beweging dringt zij door in het brede veld van de theologie. Ook in de oecumenische beweging heeft zij inmiddels invloed verworven, en te verwachten is dat die in de komende jaren nog zal toenemen. (Rasmussen 1996, 242; zie ook MacDaniel 1989) De procestheologie is een visie op de

verhouding tussen God en de wereld met vruchtbare toekomstkansen, ondanks alle bezwaren die men er tegen kan inbrengen.

Bezwaren, die zijn er. Bijvoorbeeld tegen het speculatieve karakter van de filosofie die er aan ten grondslag ligt. We wezen er in het voorgaand al kort op. Is *alle* leven in het universum centrum van subjectiviteit, is elke gebeurtenis een 'occasion of experience'? Of wordt hier de menselijke ervaringswerkelijkheid alleen maar kosmisch opgerekt? Gustafson heeft een te veel aan scepsis, de proces theologen hebben te weinig. Gustafson weet te weinig van God, zij weten wellicht te veel. Ook dekt hun filosofische Godsbegrip slechts gedeeltelijk dat van de christelijke traditie. Het bijbelse spreken over God is veel complexer en weerbarstiger, levensnabijer ook, vergeleken met de rigoreuze systematiek van de proces theologie. De nadruk op de immanentie van God is zo sterk, dat zijn transcendentie, die ook zijn afwezigheid kan inhouden, aan gewicht verliest. De vreemde, vijandige God die door Job ter verantwoording wordt geroepen, is in het proces denken het zwijgen opgelegd. God is zo immanent, dat het kwalitatieve onderscheid tussen God en wereld dreigt te vervagen. Proces theologen hebben ook grote moeite met het leerstuk dat dit onderscheid in de christelijke traditie altijd bewaakte: de schepping uit het Niets (*creatio ex nihilo*). Voor proces denkers is God niet de schepper van de materie, maar is hij gelijktijdig met haar. Hij scheidt niet uit niets, maar uit chaos. Om ver uit de buurt van het dualisme van de klassieke theïsten te blijven, scheert men soms rakelings langs het monisme van de pantheïsten.

Ook de proces ethiek bevredigt niet in alle opzichten, zo zagen we hierboven. Het ene concept 'rijkdom aan ervaring' is te weinig om aan de complexiteit van onze morele ervaring recht te kunnen doen. Het bevorderen van leven is eigenlijk enige morele principe dat er in de proces theologie toe doet. Maar de verplichting tot respect voor de integriteit van levensvormen - met als gevolg dat men soms moet afzien van 'levensbevordering' - is er ook nog. En neigt ook het proces denken niet tot een utilisme dat de zelfstandige waarde van het individuele organisme lager inschat naarmate er meer voor de gemeenschap op het spel staat? Proces denken heeft sterke affiniteit met de doe letheik, maar niet met een plicht ethiek, die een halt toeroept aan inmenging in de integriteitssfeer van andere levensvormen. Het is geneigd de wereld te overspoelen met zijn goede bedoelingen.

Ondanks deze bezwaren, verleent het proces denken een vruchtbaar kader voor de integratie van het evolutionaire wereldbeeld binnen de theologie. Als God en wereld niet meer in termen van het klassieke theïsme kunnen worden gedacht, dan is het wellicht mogelijk het in die van een hedendaags *pan-en-theïsme* te doen. Zowel de immanentie als de transcendentie van God ten opzichte van een wereld in wording worden beide in deze visie verdisconteerd. Het pan-en-theïsme is een manier om de immanentie van God te denken, zonder de wereld te vergoddelijken. God is in de wereld werkzaam aanwezig, de wereld bevindt zich in God. (Peacocke 1979, 204vv.) God is een 'weltoffenes System', de wereld is een 'gottoffenes System'. (Moltmann 1985, 213)

Een dergelijke visie betekent enerzijds een religieuze herwaardering van de wereld en een nieuwe mogelijkheid voor een vitale spiritualiteit. De aarde is niet langer dode materie, maar ademt de Geest van God. Er ontstaat ruimte voor een herbetovering van een gesecculariseerde wereld. Er ontstaat ook ruimte voor een *gevoel* voor evolutionaire verhoudingen, dat meer is dan alleen een rationeel inzicht. God is nabij, zo nabij dat Hij ons nader is dan onszelf. In elke gebeurtenis is hij immers als een creatieve opening van nieuwe mogelijkheden aanwezig. God krijgt zo weer de plek in de kosmische geschiedenis die hem door de moderne natuurwetenschap was ontzegd.

Om aan dit besef van God transcendente immanentie uitdrukking te geven proberen hedendaagse theologen nieuwe metaforen te zoeken en aansluiting te vinden bij de theologische traditie. Sommigen beschrijven de wereld als het Lichaam van God en God als de Geest van de wereld (S. MacFague, G. Jantzen, A. Peacocke, R. Radford Ruether). Zij zoeken aansluiting bij een sacramentele manier van denken. In de christelijke traditie is het vooral de christologie die zich daar goed voor leent: de vleeswording van God in Christus betekent dat Hij de gestalte van onze werkelijkheid heeft aangenomen. Christus is het sacrament van God bij uitsek. In Hem is de transcendente God immanent geworden. De mens Jezus is exemplarisch voor de manier waarop God onder ons woont: helend, lijdend, creatief. De sacramentele tegenwoordigheid van God in Christus is ervaarbaar in heel de werkelijkheid. Zoals God in Jezus woont, schreef Luther, zo woont Hij ook met zijn goddelijke Majesteit in een graankorrel, 'in elke graankorrel afzonderlijk, het doet er niet toe hoe ontelbaar veel graankorrels er zijn. En tegelijk is dezelfde Majesteit zo groot dat noch deze wereld, noch duizenden werelden haar zouden kunnen bevatten en zeggen: Kijk, hier is zij!' (gecit. bij Rasmussen 1996, 273, 278) In het verlengde van de woorden van de lutherse avondmaalsleer spreekt een sacramentele theologie over de aanwezigheid van God in, met en onder alle dingen.

Anderen zoeken in hun spreken over de immanente transcendentie van God liever aansluiting bij de klassieke triniteitsleer, het drievoudig christelijk spreken over een God boven ons (de Vader), een God met ons (de Zoon), en een God in ons (de Heilige Geest). De gereformeerde theoloog Jürgen Moltmann doet dat bijvoorbeeld. Hij benadrukt vooral in zijn leer van de Heilige Geest (pneumatologie) de aanwezigheid van God *in* de wereld. 'Wanneer het nieuwe leven *in de Geest* wordt ervaren en geleefd, dan is de Geest geen object voor de ervaring, maar is zij haar medium en ruimte. Dus wordt zij ook niet objectief en kan men niet over haar, maar alleen vanuit haar spreken. De Geest van God is ons dan innerlijker dan wij onszelf zijn. Zij is ons standpunt, waar we niet tegenover kunnen staan, zonder het te verlaten. Zij is de wijde ruimte, waarbinnen wij ervaringen opdoen. We weten daarom zo weinig van de Heilige Geest omdat zij ons te dichtbij, niet omdat zij ons te ver weg zou zijn.' (Moltmann 1991, 171) Voor deze immanentie van God worden nieuwe beelden bedacht en oude, vergeten symbolen geherwaardeerd. De persoonlijke beelden voor God, die door het klassieke theïsme op de voorgrond werden geschoven, treden wat uit het gezichtsveld, ten gunste van onpersoonlijke beelden. God is levend

makende Geest, Woord, Vuur, Wind, Storm, Kracht, Licht, Water, Wijsheid, Liefde, Bron (*fons vitae*, Calvijn), Ruimte - zo wordt er in de joodse en christelijke traditie over God worden gesproken. (idem, 282vv.)

Door zo de immanente transcendentie van God te benadrukken, krijgt God opnieuw een plek binnen de kosmische geschiedenis. Anderzijds wordt in de hedendaagse theologie ook de geschiedenis in God binnengedragen. Het steile, verticale Godsbeeld kantelt en wordt gehistoriseerd. God doet ervaringen met het universum op en verandert daardoor. Hij komt anders uit de kosmische geschiedenis dan Hij erin is gegaan. 'Gottes Sein ist im Werden' (E. Jünger). De 20e eeuwse theologie trekt in deze historisering van het Godsbeeld de lijn door in de 18e eeuw al was ingezet. In zijn studie over de *Great Chain of Being* spreekt A. Lovejoy spreekt over de 'temporalisering van de Zijnsketen' die optrad toen bleek dat het ontluikende evolutionaire wereldbeeld niet meer in overeenstemming te brengen was met de platoonse erfenis van een onbeweeglijke kosmische orde. 'De onbeweeglijke Zijnsketen wordt omgevormd tot het programma van een eindeloos Worden' (Lovejoy 1964, 259) De Duitse Romantiek en het Idealisme (Hegel) speelden in deze omwenteling een belangrijke rol. Zij wensten zich niet neer te leggen bij het dualisme van een godloze, onttoverde natuur en een bleke, natuurloze God. Lovejoy wijst in dit verband met name op het denken van F.W.J. Schelling. Hij beschouwde de geschiedenis als de zelfverwerkelijking van God. God is voor Schelling een God-in-wording. (idem, 318vv.) God, de kosmische Wetgever, wordt in de Romantiek tot de begenadigde Artiest, de creatieve Innovator. Hij is eerder in de kunst te begrijpen dan in de natuurwetenschap.

Door zo de wording van de wereld in God, en de wording van God in de wereld te verstaan blijft het kwaad een groot probleem. Maar wordt het daarmee groter dan het al was? Het blijft moeilijk om de goedheid van God samen te denken met het kwaad dat geschiedt. Het beeld van de Almachtige, die zelfs ook het lijden nog bestiert, verbleekt. God wordt niet meer als voorbeschikkende Macht, maar als overredende Liefde beschouwd. Het kwaad is ook niet meer zo eenvoudig te localiseren. Zijn oorsprong ligt niet meer alleen aan het begin van de geschiedenis in de zondeval van de mens (Augustinus' leer van de erfzonde als interpretatie van het Genesisverhaal), maar is op alle kruispunten van het leven waar keuzes worden gemaakt als een reële mogelijkheid aanwezig. En dat is niet alleen bij mensen. Een evolutionaire theologie zal zowel God als de mens in zekere zin ontlasten van hun verantwoordelijkheid voor het kwaad. Maar daarmee wordt het bittere raadsel van de goede schepping niet opgelost. (vgl. Murphy 1996, 243vv.) De theodicee blijft de achilleshiel van de christelijke theologie.

Of de theologie in de 21e eeuw in dit spoor verder zal denken of niet, zij zal in elk geval het hedendaagse evolutionaire wereldbeeld serieus moeten nemen. De zonverlichte, blauw-gele aarde in een zwart universum maakt een gevoel van religieuze wijding in de hedendaagse mens wakker. Een mengeling van huiver en fascinatie, *fascinans et tremendens*. Zo begonnen we dit boek. Die ervaring vraagt om een duiding, een zinvolle interpretatie. Het christelijk geloof doet daartoe een poging. Schepping is voor haar

creatio continua, 'a continuing story' van God en de wereld. De mens speelt als laatkomer in de evolutie daarin een beslissende rol. Als despoot of als dienaar? De toekomst is open, de uitkomst van de evolutie ligt niet vast. Maar er straalt een glans over de aarde, er rust een belofte op.