

Deugt de natuur?

Over 'ecologische bekering' en de rol van de theologie Theologie en duurzaamheid na *Laudato si*



Interpreterend, reflecterend en organiserend verslag van een studiedag

Deugt de natuur? Dat wil zeggen: is de natuur goed? En leidt natuurervaring tot 'deugdzaam' gedrag? Is dat wat *Laudato si* bedoelt met 'ecologische bekering'? En wat is dan dat deugdzame gedrag?

Dat was het thema voor de studiedag van 11 november 2016. Aanleiding voor de studiedag was de encycliek *Laudato si*, al was de dag niet bedoeld als een bespreking van deze tekst, laat staan een beoordeling ervan. Het was inderdaad bedoeld als aanleiding. Aanleiding voor een goed gesprek over wat de theologie te zeggen heeft over of t.a.v. duurzaamheid, naast de meer bekende rol van natuurwetenschappen, technologie, sociale wetenschappen en economische wetenschappen. In de studiedag kwamen vooral de theologie, de natuurwetenschappen en de technologie aan bod.

Dubbele betekenissen

De vraag of de natuur deugt, is een vraag met een dubbele betekenis, zoals net al werd aangeduid. In de eerste plaats kan het betekenen: is de natuur goed? Maar in de tweede plaats ook: leidt natuurervaring tot 'deugdzaam' gedrag? Er zijn aanwijzingen dat *Laudato si* op beide vragen een positief antwoord geeft.

Zo stelt de encycliek in de eerste plaats met nadruk dat de natuur een eigen intrinsieke waarde heeft, los van de mens en nut voor de mens. Hier en daar klinkt door dat de natuur als schepping oorspronkelijk goed, harmonieus was en dat we die harmonie weer moeten herstellen. Is dat niet een te positief beeld? Maken strijd en dood niet ook deel uit van de natuur? Of kunnen we die ook een positieve plek geven in die 'harmonie'? Moeten wij ons beeld van harmonie aanpassen?

In de tweede plaats wordt in de encycliek gesuggereerd dat een spirituele verbinding met de natuur en met de intrinsieke waarde ervan een positieve bijdrage kan leveren aan het bereiken van een meer duurzame omgang met de aarde. Dat is wat onder andere bedoeld lijkt te worden met 'ecologische bekering'.

Met *Laudato si* heeft paus Franciscus kerk en theologie weer nadrukkelijk op het podium van het milieudebat geplaatst. En omgekeerd. Precies wat het netwerk Theologie en Duurzaamheid wilde. Zijn we dus waar we wezen moeten?

Laudato si geeft richting aan. Het gaat om een beweging naar 'integrale ecologie'. De encycliek benadrukt dat duurzaamheid niet alleen een natuurwetenschappelijke of een economische kwestie is, maar ook een morele, spirituele en culturele. Maar zoals het goede theologie betaamt, roept *Laudato si* ook weer allerlei vragen op.

De vraag is bijvoorbeeld wat 'integraal en inclusief' in de praktijk betekent voor de verhouding tussen de belangen van mensen en de grenzen van de natuur. In welke zin zouden die grenzen normatief kunnen zijn? En zegt een 'theologie over integrale ecologie' iets over de verhouding tussen

individuen en de gemeenschap, of deze nu menselijk of ecologisch is? Zijn mensen, nu en later, unieke individuen en dieren en planten slechts concurrenten van elkaar en instrumenten in het voortbestaan van de soort?

Vaak staat daarbij negatief alarmisme over de ondergang van groepen mensen of juist de teloorgang van de natuur tegenover positief idealisme over de mens die uiteindelijk toch het goede wil. En politiek en technologisch activisme - alle hens aan dek - staan tegenover contemplatie op het goede en schone van mens en natuur. Maar zijn beide niet nodig om tot bezonnen actie te komen die haalbaar, effectief én vol te houden is? Om tot duurzaam handelen te komen, dus?

Heeft de theologie op dit terrein eigenlijk werkelijk iets te zeggen? En hoe verhoudt zich dat dan tot het dominante natuurwetenschappelijke en economische verhaal over natuur en duurzaamheid? De vraag is of die verhalen probleemloos met elkaar sporen of dat ze elkaar over en weer uitdagen. Is 'ecologische bekering' niet een verwarring van disciplines en categorieën?

Een plaatsbepaling; religieuze omarming van de technologie

Tijdens de studiedag geeft Jan Boersema een eerste plaatsbepaling. Is de encycliek *Laudato si* er een teken van dat 'Rome' als laatkomer na 50 jaar eindelijk de Club van Rome heeft ontdekt? Of is de paus hiermee wegwijzer naar andere oplossingen? In een aantal stappen voert hij al met al een pleidooi voor een nadrukkelijke rol in het duurzaamheidsdebat voor én religie én technologie. Met name dat laatste blijkt later een grote invloed te hebben op het gesprek tijdens de studiedag. Die rol voor innovatieve technologie onderbouwt hij vooral door te laten zien dat het scenario *Global Solidarity* uit de RIVM-studie *Kwaliteit en toekomst (...)* het meest positief uitpakt voor het beslag op natuurlijke hulpbronnen. In dat scenario wordt gewerkt aan wereldwijd delen in welvaart. Dat dat toch niet tot een enorme stijging van de druk op de natuur leidt – volgens de IPAT-formule - wordt dan verklaard uit een toename van slimme technologie. Wat daarbij minder naar voren komt is dat de impact op de natuur (I) ook kan dalen doordat de welvaart (A) een andere invulling krijgt, niet alleen door technologie, maar ook door gedragsverandering en met name ook een andere opvatting over wat wij welvaart of welzijn vinden.

Met zijn benadrukken van de rol van technologie uit Boersema in feite bedekte kritiek op *Laudato si*, waarin de paus weliswaar zeer instemmend gebruik maakt van allerlei natuurwetenschappelijke informatie over de staat van duurzaamheid, maar tegelijk uitermate kritisch is over het 'technologisch paradigma', herhaaldelijk ook aangeduid als 'technocratisch paradigma'. Daarmee toont de paus zich niet zozeer laatkomer of wegwijzer, zoals Jan Boersema zich afvroeg, maar eigenlijk een wat technologievijandig romanticus. Jan Boersema stelt dat dat geldt voor het merendeel van de 'religieuzen'. De groep van mensen die én technologie én religie serieus neemt, is volgens hem smal. Te smal. Religieuze mensen voelen zich meer thuis bij scenario's waarin het kleinschalige en lokale een grote rol speelt. Wat daarom volgens Jan nodig is, is een religieuze omarming van de technologie en een scenario zoals *Global Solidarity*.

Het christendom werd er door Lynn White van beschuldigd de oorzaak te zijn van de milieucrisis doordat ze de natuur heeft ontheiligd en zo ruimte heeft gemaakt voor nietsontziend gebruik en uitbuiting van de natuur. Maar wat vaak wordt vergeten is dat White daaraan de conclusie koppelde dat religie dan ook een bijdrage kan en moet leveren aan de oplossing ervan. Daarnaast, stelt Jan Boersema met een verwijzing naar literatuur, is er niet zo'n rechtstreekse koppeling te maken tussen de bijbelse opdracht dat de mens de aarde moet bewerken en bebouwen en de gedachte dat de aarde beheerst, onderworpen en uitgebuit moet worden. Eerder was de gedachte, stelt Jan, dat de

natuur weer hersteld moest worden naar de harmonische staat van de paradijselijke tuin en dat zij door landbouw en techniek haar schatten zou moeten prijsgeven die door de zondeval verstoord en verborgen zijn geraakt. Er is wel, stelt hij, een relatie tussen natuurwetenschap en reformatie. De Bijbel werd na de reformatie letterlijk genomen. Maar daarnaast werd de natuur bestudeerd als bron van Godskennis, als 'boek van de natuur'.

Overigens blijft daarbij in het midden wat we nu precies verstaan onder religie. Wel wordt erop gewezen dat er verschillende varianten van religie zijn, zoals het (protestantse en katholieke) christendom, de (feministisch-theologische) benadering van religieuzen en de heidense natuurreligie van new age, die niet allemaal evenzeer open staan voor de rol van technologie.

Leren leven in lastige omstandigheden

In de eerste discussieronde daarna geeft Erik Borgman vooral een reactie op deze plaatsbepaling, meer dan eigen stellingname over de verhouding tussen natuurwetenschap en religie. Wel merkt hij op dat de verhouding tussen natuurwetenschap en religie wordt gekenmerkt door strijd over wie de beste toegang heeft tot de realiteit, tot de waarheid. Maar min of meer onuitgewerkt blijft de vraag in hoeverre of op welke wijze het hier om verschillende toegangen tot de waarheid gaat. Is het een verschil tussen wetenschap en narratief? Gaat het om twee verschillende narratieven? Wat bedoelen we met een narratief? Wel wordt gesteld dat het niet simpelweg de tegenstelling tussen feit en betekenis is.

Borgman benadrukt dat in *alle* scenario's van *Kwaliteit in toekomst* 'waarheid' of wijsheid aanwezig is die wordt geleefd door de mensen die zich in die scenario's thuisvoelen. Elk van deze scenario's heeft betekenis. Er verdwijnt ook iets met de schaalvergroting en mondialisering die in *Global Solidarity* centraal staat. Het gaat erom het lokale met het mondiale te verbinden. Volgens Willem-Marie Speelman kan religie daarin een rol spelen. Religie verbindt het eigen leven met een verte, met de grote kwesties. Erik Borgman merkt op dat die verbinding er vroeger veel meer was. Elke familie had wel een 'heerdom' ergens in Afrika of Zuid-Amerika. Dat werd dan ook meteen 'ons' Afrika. Iemand anders merkt bovendien op dat er lokaal veel meer solidariteit aanwezig is en getoond wordt. Dat uit zich bijvoorbeeld in de kleinschalige landbouw. In die zin klopt het kwadrantenschema van *Kwaliteit en toekomst* ook niet. Erik Borgman benadrukt dat bovendien in elk van deze scenario's mensen bezig zijn te 'leren leven in lastige omstandigheden'. Het gaat dan ook meer om dát leren dan alleen om het alarmistisch oplossen van milieuproblemen.

Ecologische bekering en het perspectief van de arme/armoede

Dat geldt bijvoorbeeld ook voor de slumbewoners die met hun voeten in het vuilnis toch nog iets van schoonheid proberen te beleven, waarover later op de dag Lieve Troch het heeft. Dat betekent uiteraard niet dat het leven van de arme op een of andere manier wordt verheerlijkt, maar wel dat we onze begrippen van schoonheid, welvaart en dergelijke moeten laten herijken door en vanuit het perspectief van de arme zelf, net als dat van de inheemse bevolking en de andere godsdiensten waarmee Lieve Troch ervaring heeft; kort gezegd, het perspectief van iedereen die buiten ons eigen beeld en referentiekader vallen, zoals Erik Borgman opmerkt. Een deelnemer brengt in dat wie 'buiten ons referentiekader valt' niet zo ver weg hoeft te zijn. Denk aan boeren verantwoord boer willen zijn, maar dat in het huidige bestel niet meer kunnen. Er is veel zelfmoord onder boeren. Ook dat is een 'herijkend' signaal.

Dat perspectief van de arme komt met name ter sprake in het gesprek met en tussen Guy Dilweg en Lieve Troch als het gaat om de vraag wat ecologische bekering inhoudt. Op het eerste gezicht houden

‘integrale ecologie’ en ‘ecologische bekering’ niet meer in dan een pleidooi voor integraal en inclusief denken op het terrein van ecologie en economie, mens en natuur, armoede en milieu en een dringende oproep een ecologische catastrofe af te wenden. Maar is er theologisch gezien niet meer te zeggen over wat integraal en inclusief denken en bekering inhouden? Behelst ‘ecologische bekering’ vooral individuele inkeer of juist ook gemeenschappelijke structurele verandering? Is het de daadwerkelijke natuurervaring die dit ‘duurzaam en deugdzaam handelen’ op gang kan brengen? Doet de natuur ons in die zin deugd?

Volgens Guy Dilweg was bij Franciscus misschien eerder het omgekeerde het geval. Zijn weg was een proces van verdieping en ontsluiting. Het was door de verdieping van zijn ervaring met ellende – van hemzelf en van de melaatse die hij ontmoette - dat de kring van wat hij zag als broeders en zusters zich uitbreidde. Het Zonnelied schreef hij in een moment van wanhoop, waarin hij tegelijk verrast werd door het feit dat juist de vogels naar hem leken te willen luisteren. Het is als het ware de ervaring van ellende, ziekte en verlatenheid die leidt tot een gevoel van verbondenheid met de natuur.

Wat in de studiedag onbesproken blijft is de vraag of dan wel in welke zin het hier om een mystieke of spirituele ervaring gaat. Als het hier om een mystieke of spirituele ervaring gaat, dan is dat eerder de ervaring van de donkere kant van het leven dan een mystieke natuurervaring. Is het die ervaring van ellende die via een omweg toch iets positiefs brengt die uiteindelijk leidt tot een – vrijwillige – keuze voor armoede? Hoe dan ook is het volgens Guy Dilweg – verwijzend naar het proefschrift van Martine Vonk – vooral in die keuze voor armoede of soberheid dat het belang van Franciscus en de Franciscanen schuilt. Overigens is dat Franciscaanse leven volgens Guy Dilweg nooit als voorbeeld bedoeld, maar simpelweg als een keuze, een levenswijze die geleefd en beleefd kan worden.

Waar Guy het heeft over de zelfgekozen armoede, gaat Lieve Troch op basis van haar ervaringen in de slums van Rio de Janeiro in op de armoede die níet zelfgekozen is. We moeten oppassen daarvan niet te mooie interpretaties te geven vanuit ons eigen perspectief, onze eigen leefwereld. Dat gevaar van een te mooie interpretatie ziet Lieve Troch ook in *Laudato si*. Het is een indrukwekkend document, stelt zij, waarin wordt geraakt aan de bevrijdingstheologie, maar uiteindelijk toch teveel vanuit een perspectief van de middenklasse over de arme wordt gesproken. De eigen handelingsbekwaamheid en het eigen perspectief van de arme komt onvoldoende naar voren. Woorden als soberheid, schoonheid en gemeenschap worden bekeken vanuit het perspectief van de middenklasse. Maar voor iemand die tot zijn knieën in de vuiligheid staat, heeft schoonheid een heel andere betekenis. Willen we werkelijk de arme serieus nemen, dan moeten we ook dat soort woorden laten herijken door hun ervaring. Bij die herijking moeten we bovendien niet te snel menen dat we het begrepen hebben, ons hún woorden niet te makkelijk toe-eigenen, bijvoorbeeld een Indiaans woord voor de grond van het bestaan niet te snel omdopen in ‘de christelijke liefde’, zoals ook iedereen plotseling de mond vol lijkt te hebben van ubuntu. Waar komt de ervaring en het perspectief van de arme naar voren in bijvoorbeeld de vier kwadranten in het schema dat Jan Boersema presenteerde? Guy Dilweg stelt ter verdediging van *Laudato si* echter dat dit zich zijns inziens richt tot mensen die ‘bezet’ zijn, bezet namelijk door een technocratisch denken.

Zoals we onze blik kunnen herijken via de ervaring van de arme, kunnen we onze blik ook herijken aan de ervaringen van mensen uit andere religies. Dit illustreert zij uiteindelijk met een aantal geschenken die zij kreeg van een boeddhistische monnik na een korte ontmoeting en zijn terugkeer in de afzondering op de berg: een rijstkom, een poederdoos en twee porseleinen eendjes. Opvallend

genoeg interpreteert zij die zelf – toch - in termen van schoonheid, soberheid en liefde: de rijstkom staat voor het dagelijks bedelen om en delen van voedsel; de poederdoos voor schoonheid en de twee eendjes voor de liefde. Wat hierbij open blijft is welke herijking hier plaatsvindt.

Uiteindelijk zet Erik Borgman het verschil tussen Guy Dilweg en Lieve Troch nog wat aan. Het gaat volgens hem niet zozeer om de ‘Franciscaanse’ neiging naar binnen kijken, maar om het wegtrekken uit jezelf, naar de arme toe. Is dat niet ook wat Franciscus zelf deed?

Antropocentrisme

Bekering is dan, zo lijkt het, vooral je eigen ervaring, traditie en manier van kijken laten herijken door die van het slachtoffer, uiteraard zonder dat slachtoffer te romantisieren. Dat lijkt – en dat geldt ook voor de inzet van zowel Guy Dilweg als die van Lieve Troch – een onderstreping van een zekere antropocentrische voorkeur die we vaak in het christelijk of kerkelijk denken en handelen aantreffen. Of kan dat ‘slachtoffer’ ook de natuur zelf zijn. Is de natuur ook iets ‘buiten ons eigen referentiekader’? Is de natuur de nieuwe arme, zoals Carola Dahmen aan het eind van de dag vraagt, met een verwijzing naar de feministisch theologe Sally McFague? En is er dan ook zoiets als het perspectief van de natuur zelf?

De belangrijkste boodschap van de encycliek lijkt te zijn dat de zorg voor de natuur en de zorg voor de armen intrinsiek met elkaar verbonden zijn. Met name omdat de armoede en de slechte staat van de natuur en het milieu een vergelijkbare achtergrond hebben in een neoliberal economisch en een technocratisch denken. Toch suggereert de encycliek op allerlei plekken dat de mens ‘voorrang’ heeft, zoals waar het gaat om de ‘preferential option for the poor’ (158) en de zorg voor toekomstige generaties (159). Ook al is dit misschien niet wat de paus *wil* zeggen, gaat het hem daadwerkelijk om ontmoeting, ook met de natuur, en veronderstelt werkelijke ontmoeting dat je jezelf *niet* in het centrum plaatst, toch kom je in de encycliek veel frases tegen die op zijn minst de ruimte laten voor een te antropocentrische benadering¹.

Ook al gaat hier de *zorg* voor de arme misschien toch voor de zorg voor de natuur, toch benadrukt Erik Borgman dat het meest fundamentele punt van *Laudato si* is dat afscheid wordt genomen van het antropocentrisme. Er wordt een ander *beeld* van de natuur gepresenteerd dan het gangbare

¹ De schepping wordt een gift genoemd, maar dan toch vooral een gift aan ons (67). Alle schepselen hebben een eigen doel (en daarmee autonomie) en God is nauw betrokken, intiem aanwezig bij alle schepselen (80, 84), maar (alleen) de mens is beeld van God (84). Regelmatig gaat het over de waardigheid of zelfs de vooraanstaandheid, prioriteit (pre-eminence) van de menselijke persoon (bijv. 65 en 90). Ten onrechte wordt gesuggereerd dat de gedachte dat de mens 'slechts' (?) een wezen onder alle wezens is, samenvalt met de gedachte dat alles het resultaat van toeval of blind determinisme is, laat staan dat het per se ons gevoel van verantwoordelijkheid per se zou ondergraven (118). Verantwoordelijkheid komt niet (per se) voort uit een vooraanstaande positie of macht, maar uit betrokkenheid, verbondenheid, empathie. En is het alternatief voor (een misbegrepen) antropocentrisme werkelijk een biocentrisme dat een nieuwe onbalans introduceert? (118) Zou biocentrisme niet heel goed begrepen kunnen worden als 'het gaat om de hele aarde, inclusief de mens'? Gaat het God inderdaad niet om het geheel, in zijn samenhang, waar mensen - inderdaad (zie ook 118) - een eigen unieke plaats in hebben, maar dan wel net zoals andere schepselen en dingen. Wat uiteraard niet begrepen moet worden als een heiligverklaring van de status quo, noch als ontkenning dat mensen zich, net als andere organismen, mogen verdedigen tegen de grillen van de (rest van de) natuur. En is het gemeenschappelijk goede niet meer dan 'de som van die omstandigheden van het *sociale* leven die *sociale* groepen en hun individuele leden de toegang geven tot hun eigen bestemming'? (156) En ligt onder het gemeenschappelijk goede niet meer dan alleen respect voor de menselijke persoon? (157)

antropocentrische beeld. De natuur is niet een reservoir van materialen voor menselijk gebruik, maar heeft betekenis in en van zichzelf.

De goedheid van de natuur

Maar welke eigen betekenis heeft de natuur dan? Wat zou dan het eigen perspectief van de natuur kunnen zijn, waar we net naar vroegen? Kunnen wij ons denken en handelen daardoor laten herijken? Is of biedt de natuur überhaupt een ijkpunt? Is de natuur goed, zoals tijdens de studiedag aan de orde komt?

In eerste instantie wordt met 'de tribune' besproken dat de vraag 'Is de natuur goed?' zelf ook weer een dubbele betekenis heeft. In de eerste plaats de betekenis van: zijn natuurlijke, ecologische grenzen en wetmatigheden maatgevend voor hoe wij als mensen moeten leven en handelen? Op die vraag zullen we al snel geneigd zijn ja te zeggen. Maar dat leidt dan wel tot de vraag wat die grenzen en wetmatigheden dan precies zijn en waar die 'af te lezen' zijn. Dat is meteen ook een vraag naar de precieze rol en betekenis van natuurwetenschappelijke kennis, waarover we het eerder hadden.

Een tweede betekenis van 'is de natuur goed?' luidt: is zoals het in de natuur toegaat, hoe organismen met elkaar omgaan, hoe natuurkrachten impact hebben op organismen e.d., ook goed? Aan die laatste kunnen ook weer allerlei vervolgvragen gekoppeld worden: als hoe het in de natuur toegaat goed is, is daarmee het natuurlijke normatief, in de zin van voor-beeldig, voor het handelen van mensen? Moeten wij leven en samenleven zoals zij? Moeten wij ons dan neerleggen bij natuurlijke gegevenheden van vruchtbaarheid, ziekte, dood, seksuele identiteit etc.? Nee, zeggen we al snel. Feiten leiden niet tot normen, zeggen we in de ethiek. Maar betekent dat dan dat mensen in een bepaald, cultureel/moreel opzicht boven de natuur staan, belangrijker zijn, hoogstaander? Zijn mensen theologisch gezien van hoger belang? Heeft de zorg voor menselijk welzijn prioriteit boven zorg voor de natuur? Trees van Montfoort stelt de vraag wat we nu precies met natuur bedoelen. Vormen mensen niet simpelweg een onderdeel van de natuur? De vraag is bovendien niet zozeer of de natuur goed is, maar of de werkelijkheid als geheel goed is. Na wat korte schermutselingen daarover met 'de tribune' geven Gijsbert van den Brink en Palmyre Oomen een reflectie op de vraag of en hoe de natuur goed is.

Gijsbert van den Brink stelt dat mens en natuur weliswaar intrinsiek met elkaar verbonden zijn en daarom zorg voor de natuur ook geboden is. Maar de natuur is, volgens de protestantse traditie waarin Van den Brink thuis is, niet inherent goed. Hij illustreert dat met enkele voorbeelden van wreedheid in de natuur waarin het niet zozeer gaat om de onvermijdelijk 'wreedheid' van eten en gegeten worden, maar waar dieren elkaar schijnbaar nodeloos laten lijden. Gods wil is dan ook niet af te leiden uit de status quo. Wel bevat de natuur volgens Van den Brink sporen van Gods goedheid, namelijk waar we iets zien van creativiteit, compassie, zorg en coöperatie. Het is echter uiteindelijk Christus die de weg wijst naar wat goed is. Met Christus is een beslissende, bevrijdende sprong gemaakt in de evolutie. Schepping is niet een verhaal van sanctionering van de status quo, maar een verhaal van bevrijding, een appèl om boven de evolutie uit te komen. En het is dat bevrijdende perspectief dat maatgevend is. En naarmate mensen in hun culturele ontwikkeling iets van die weg laten zien, gaat culturele evolutie uit boven de biologische evolutie. Deze visie is dan ook nadrukkelijk niet technologie-vijandig.

Palmyre Oomen benadrukt dat de natuur een dynamisch, veranderlijk geheel is. De natuur is dan ook niet statisch goed, maar eerder dynamisch op de goede weg. Dat betekent dat de natuur in ieder geval intrinsieke waarde bevat. Die dynamische gerichtheid op het goede koppelt Oomen aan een

specifiek godsbeeld: niet God als de maker 'in den beginne' maar als 'aantrekker' die steeds op dat wat is een appèl doet tot vernieuwing, om nog beter te worden. Dat appèl is niet alleen aan mensen gericht, maar aan de hele natuur. Dit godsbeeld leidt ook tot een ander mensbeeld. De mens is niet de rentmeester die de natuur moet behouden zoals die is, maar een deel van de natuur dat net als de gehele natuur reageert op het appèl van God. Schepping wordt hiermee geen eenmalig gebeuren maar een doorgaand proces waarin God, mens en natuur (of: de werkelijkheid) alle actief betrokken zijn. God werkt als een choreograaf met het op enig moment bestaande, gegevene – de dansers en hun mogelijkheden – en verleidt hen tot iets nieuws. Die 'dansers' zijn zowel de natuur als mensen. Er is sprake van schepping door God, maar niet door God alleen. Mensen en de feitelijkheid van een bepaald moment spelen een rol. Ook al is het achterliggende beeld bij Oomen anders dan bij Van den Brink, ook hier is de natuur zoals die is niet heilig. En ook hier is er ruimte voor technisch handelen, dat immers deel kan zijn van het menselijk antwoord op het appèl om de wereld zoals die is steeds weer te vernieuwen en te verbeteren. Het is bovendien een ecologische visie, omdat deze uitgaat van de onderlinge betrokkenheid van al wat is.

Deze visie roept herkenning op, al onderschrijft niet iedereen de noodzaak van de procesfilosofische onderbouwing die Palmyre Oomen geeft. Ook verdedigt Gijsbert van den Brink het beeld van de rentmeester dat in allerlei kringen een positieve rol heeft gekregen. Misschien is het een te financieel-economisch beeld dat bovendien uitgaat van de afwezigheid van de heer, zoals wordt opgemerkt, maar is er een beter beeld? Die van dienaar (van God, van de schepping)? Trees van Montfoort wijst in dit verband op de Psalmen waarin steeds weer gesteld wordt dat de hele schepping God looft en dat mens in die lofzang meedoen. Dat biedt een heel ander beeld.

De visie van Palmyre Oomen roept echter ook vragen op. Wordt hiermee het eerste artikel van de geloofsbelijdenis – over God als schepper van hemel en aarde - wel voldoende recht gedaan? En, vraagt Jan Boersema, wat is hierin de betekenis van de zondeval? En wordt de verantwoordelijkheid van mensen voor de beweging naar het goede, voor concrete, al of niet technologische keuzes die gemaakt moeten worden niet te klein gemaakt? Ten aanzien van de zondeval merkt Palmyre op dat ze met de zondeval als eenmalig historisch gebeuren van 'de mens' niet veel kan. Wel met het idee dat slechte individuele keuzes lang kunnen doorwerken. Erik Borgman merkt op dat in de katholieke traditie de zondeval een andere betekenis heeft dan in de protestantse. De laatste meent dat mensen uit zichzelf door de zondeval het zicht op het goede zijn verloren. Ook Jan Boersema stelt dat de natuur na de zondeval in het protestantisme als mensvijandig wordt gezien. Dat is overigens geen vrijbrief voor uitbuiting van de natuur, zoals we eerder al zagen. Waar onderzoekers verwezen naar de bijbelse opdracht ging het hen eerder om herstel van de harmonie die door de zondeval verloren was gegaan. De katholieke traditie gaat er echter van uit dat we ondanks de zondeval het goede in de wereld en de natuur nog kunnen zien. Gijsbert van den Brink stelt echter dat ook protestanten van oudsher 'het boek van de natuur' kennen.

Beheersing, technologie en religie

Stelt Jan Boersema met zijn vraag over de zondeval in feite een kritische vraag bij de (beperkte) intrinsieke waarde van de feitelijk bestaande natuur, dat doet hij naar aanleiding van het gesprek tussen Lieve Troch en Guy Dilweg ook bij het eerder genoemde 'perspectief van de arme'. Gaat het er niet eerder om de arme uit zijn of haar armoede te halen? Hebben we dat in het verleden ook niet steeds gedaan, bijvoorbeeld waar het ging om de armoede in een grote stad als Londen? Laten we de verbondenheid van inheemse culturen met de natuur niet te positief zien, want die ging samen met hoge sterftcijfers en een slechte positie van vrouwen. Het probleem daarbij is echter dat

armoedebestrijding vaak leidt tot vergroting van de belasting van de natuur, volgens de al aangehaalde IPAT-formule.

Lieve Troch is het daarmee niet eens. Het is de technologische denkwijze die in andere culturen is binnengekomen met het christendom die heeft geleid tot armoede, uitputting van de natuur en ontwrichting van gezinnen door het verschijnsel 'domestic workers' vanuit Azië die bijvoorbeeld in het Midden Oosten werken. En dat terwijl de kerk het gezin de hoeksteen van de samenleving noemt. De herijking die eerder aan de orde was, gaat volgens dan ook verder dan alleen de woorden. Ook de eigen traditie als zodanig komt onder kritiek te staan.

Guy Dilweg werpt tegen dat het zo koppelen van kerk, christendom, economie en technologie verlamdend werkt. Het gaat hier wel degelijk om verschillende actoren. Ook wordt opgemerkt dat er niet zo'n lineair verband is tussen christendom, economie, technologie, armoede en milieuverniëting. Het gaat er bovendien niet om de arme te verheerlijken, maar wel vanuit hun positie te leren kijken en te onderkennen dat er een relatie is tussen armoede en milieuverniëting. Ze hebben een gemeenschappelijke oorzaak in een bepaald type economie.

Daarmee komt de rol van technologie weer op tafel. Veel meer dan over de verhouding tussen natuurwetenschap en religie/theologie staat de dag uiteindelijk in het teken van de verhouding tussen technologie en religie/theologie.

Arine Benschop en Erik Borgman geven daarbij in de discussie een wat andere interpretatie aan technologie dan Jan Boersema. Jan koppelt technologie aan beheersing en geeft aan dat beheersing noodzakelijk is voor adequaat handelen. Arine stelt daarentegen dat de ingenieur weliswaar ingrijpt en op kleine schaal dingen beter maakt (of probeert te maken), maar geen greep naar de macht en de beheersing over het geheel doet. En Erik stelt dat technologie altijd al dialoog met de natuur, tot op zekere hoogte een mee bewegen met de natuur is. Arine en Erik benadrukken dat technologie strikt genomen geen beheersing oplevert, geen almacht, maar hooguit een instrument daarvoor (een 'mogelijkheidsvoorwaarde' noemde Arine het) en/of een illusie ervan. Op basis van feministisch theologe Sharon Wells stelt Arine Benschop dat het westerse vooronderstelling van beheersing juist gevoelens van machteloosheid creëert. Dat kan zowel een gevolg zijn van het falen van de mens als veronderstelde almachtige (mede)heerser als van het apathie opwekkende idee van God als almachtige van wie mensen afhankelijk zijn.

De vraag is of die andere interpretatie van technologie dan ook daadwerkelijk andere technologie oplevert, een andere verhouding tot de natuur en misschien een andere verhouding tussen natuurwetenschap/technologie en religie. Terwijl Erik Borgman een andere, wellicht religieus geïnspireerde *interpretatie van technologie* geeft, lijkt Jan Boersema de natuurwetenschappelijk/technische benadering en een theologisch/religieuze benadering vooral *naast elkaar* te laten staan als twee benaderingen die elk hun eigen waarde hebben. Bij die laatste gaat het dan volgens Jan om noties als het verbond van God met de aarde (en de mensen), gesymboliseerd door de regenboog; de spijswetten; en de begrenzing van de menselijke logica (zoals in het verhaal van Job). Leidt de eerste benadering dan vooral tot praktische oplossingen voor dringende problemen en de tweede tot kritische, corrigerende, begrenzende begeleiding daarvan? Is de ene vooral instrumenteel voor de oplossing van problemen en de beheersing die nodig is voor adequaat handelen en gaat de andere om een zoektocht naar waarheid, zin, richting? Een verschil tussen middel en doel, tussen methodiek en ethiek?

Aan het eind van de dag formuleert Jan Boersema iets dergelijks als hij op de vraag wat de dag voor hem heeft opgeleverd formuleert dat het gaat om een specifieke verbinding tussen wetenschap en religie. Religie/theologie moet, stelt hij, geen milieukunde vanaf de preekstoel bieden, maar wel de levensbeschouwelijk leegte in de politiek aanwijzen (en opvullen?), zijn het zonder geheven vingertje en zonder valse romantiek. Religie noemt hij een instrument om mensen te bereiken, bijvoorbeeld via de preek. Dan gaat het om thema's als het verbond van de regenboog en de onzekerheid van Job. (Daarnaast geeft hij een aantal eenvoudige handelingsaanwijzingen, die eerder praktisch zijn ingegeven dan religieus of theologisch.) Dan zitten we toch weer dicht bij het onderscheid tussen feitelijkheid en betekenis. Speelt hier toch een verschillende opvatting over wat een narratief is, of zelfs de vraag of wetenschap niet iets anders is dan een narratief? Gaat het hier wellicht ook om een verschil tussen een protestantse en een rooms-katholieke interpretatie van religie? Vragen die tijdens de studiedag niet worden uitgewerkt.

Overigens moeten we ons daarbij wel bedenken dat er een groot onderscheid is tussen technologie als product (of technologische producten) en technologie als systeem en als systemisch geheel van wetenschappelijke kennis, methodieken, samenhangende producten, regels en normen, denkwijze en bijbehorende instituten. Het werk van de ingenieur die Arine ten tonele voert ligt dicht bij het eerste dan bij het laatste. Technologie als systeem heeft veel meer een beheersend, overheersend karakter. Het woord technocratie is eerder hier van toepassing. De vraag is echter wel of het ingenieurswerk en de technologie als al of niet verantwoord product los te verkrijgen is van technologie als systeem.

Macroproblemen, lokale actie en persoonlijke bekering: een spagaat?

In de afsluitende discussie komt de rol van technologie nog op een andere manier terug. Op de vraag wat hij meeneemt van deze dag stelt Toine van der Hoogen dat de dag hem vooral een spagaat oplevert. De problemen van armoede en milieu waar Jan Boersema op doelt zijn macroproblemen. Hij zelf kan daar niet veel anders mee dan ze als wetenschapper goed analyseren. Vanuit het gesprek tussen Guy Dilweg en Lieve Troch neemt hij de vraag mee hoe hij zelf een ecologische bekering kan doormaken, door zijn eigen wijze van leven te herijken via de ogen van de ander. Daarin gaat het om genade, delen en doorgeven, gesymboliseerd door de rijstkom van Lieve. Die verwijst voor Toine naar het sacrament van de eucharistie. Het een, het spirituele, is echter geen oplossing voor het andere. Ik moet leren deze spagaat uit te houden. Ook Palmyre Oomen stelt nog eens het door Jan Boersema genoemde probleem aan de orde dat armoedebestrijding over het algemeen leidt tot meer druk op de natuur. Kleinschalige actie en een persoonlijke bijdrage lost dan niet veel op. Jan Boersema benadrukt nog eens dat we daarvoor toch vooral innovatieve, grootschalige technische oplossingen nodig hebben.

Trinus Hoekstra sluit hierbij aan met zijn opmerking dat we een andere institutionele infrastructuur nodig hebben. Daarom werd bijvoorbeeld gevraagd in de WARC-verklaring van een aantal jaren geleden en nu in de encyciek *Laudato si*. Andere deelnemers wijzen erop dat vergelijkbare gedachten eerder al in de wereldwijde oecumene van de Wereldraad van Kerken zijn geformuleerd. Lieve Troch benadrukt echter tegenover het belang dat wordt gehecht aan (westerse) innovatieve technologie dat de armen niet dom zijn en, lijkt de implicatie, zelf ook met innovatieve oplossingen en nieuwe visies komen. En Joris Vercaammen stelt dat het van belang is om anders te leren *kijken*, voordat je anders kunt *handelen*. Marjolein Tiemens geeft dan weer een voorbeeld van het omgekeerde. Na een hele dag kleinschalige persoonlijk wilgen knotten, kijk je anders naar die wilgen. En dat werkt door. In die zin lost kleinschalige persoonlijke actie wel degelijk iets op. Christiaan

Hogehuis stelt in aansluiting daarop dat we niet álles van technologie moeten verwachten, al heeft Jan Boersema misschien gelijk dat dat in kerken niet het grootste gevaar is. Armoede en milieuvernietiging hebben echter, stelt Christiaan Hogehuis, gemeenschappelijke oorzaken in een bepaalde opvatting over welvaart en economie. In de vraag hoeveel ruimte wij als mensen innemen, zoals Arine Benschop zegt. Het gaat om én andere technologie én verandering van opvattingen over welvaart én verandering van het economisch denken en het economisch systeem én verandering van levensstijl. Daarin hebben kleinschalige, persoonlijke acties dan wel degelijk weer zin. In feite lijkt ook Jan Boersema dat te onderschrijven als hij stelt dat hij in zijn preken vaak vier manieren aangeeft waarop je persoonlijk iets kunt doen, manieren die eerder praktisch dan religieus gemotiveerd lijken te zijn: je vleesconsumptie halveren (al heeft een vegetariër weinig aan dat advies), kijken waar je je geld onderbrengt, kunst kopen in plaats van allerlei apparaten en dure vliegreizen, en ‘ga eens vogeltjes kijken’. Erik Borgman stelt tenslotte dat een institutionele aanpak en de persoonlijke keuze niet zo tegenover elkaar geplaatst moeten worden. Bovendien, brengt Louke van Wensveen in, kun je als persoon ook via de politiek structurele veranderingen tot stand brengen. Het gaat erom, opnieuw volgens Erik Borgman, instituties te ontwerpen die het ons mogelijk maken om goed te zijn. Daarvoor hebben we o.a. instituties nodig die ons denken uitdagen, in plaats van instituties die ons denken overbodig maken. We moeten, stelt hij, de reflectie weer terugploegen in de samenleving, hetgeen aansluit bij de oproep van Jan Boersema dat we de leegte in de politiek moeten aanwijzen. Het gaat er niet om op één moment een stip op de horizon te plaatsen die we dan alleen nog maar hoeven realiseren. We moeten bij elke kleine stap weer opnieuw denken, omdat de situatie veranderd is. Daarbij gaat het om moed én om moeten. Persoonlijke moed, zo lijkt de boodschap, om af te wijken van wat als onvermijdelijk wordt aangedragen én het ‘moeten’ van de noodzaak de realiteit van feiten te erkennen.

Afsluiting: duurzaamheid als religieus thema

Hoe dit ook zij, de discussie én de opkomst op deze dag onderstrepen dat dit thema van natuur, milieu en duurzaamheid voluit kerkelijke en theologische thema is. En moet zijn, zoals Carola Dahmen aangeeft. Zij bespeurt in de lokale gemeente nog vooral weerstand, argwaan en ongemak als het gaat om een dergelijk thema, zeker ook in de protestantse kerken. Ook in de theologische opleiding, die zij zelf net heeft afgesloten, zou er veel meer ruimte moeten komen voor spiritualiteit, interculturaliteit, interreligiositeit, het perspectief van de ander en dergelijke.

Als deze dag één ding duidelijk is geworden, stelt Christiaan Hogehuis, dan is het dat duurzaamheid een zaak is van diverse perspectieven: religieuze en wetenschappelijke perspectieven; uiteenlopende perspectieven van verschillende religieuze tradities; en de perspectieven van de armen en de rijken. Er is daarom geen vooropgestelde betekenis van duurzaamheid die ergens af te lezen is. Er moeten voortdurend keuzes gemaakt worden en daarover is voortdurend gesprek nodig. Dat sluit aan bij de opmerking van Carola Dahmen dat zij deze dag het meest geraakt was door het inzicht dat we nooit klaar zijn met denken over natuur en schepping, dat we een open en onwetende houding daarin moeten aannemen waarbij we ons openstellen voor oplossingen die van elders komen. Daarbij blijft nog in het midden of dat ‘van elders’ nu is ‘van de arme’, ‘van de natuur’ of ‘van boven’. Kortweg ‘van buiten ons referentiekader’ zoals Erik Borgman eerder formuleerde. En dat is dan al met al toch weer een mystieke opstelling, zoals een deelnemer formuleerde. Duurzaamheid is met andere woorden een onvermijdelijk politiek én voluit religieus begrip.

Opbrengst

Zo komen we aan het eind van de dag weer terug bij de opmerking van Jan Boersema in zijn inleiding dat Lynn White aan zijn bekende stelling dat het christendom heeft bijgedragen aan de milieucrisis de stelling koppelde dat daarom religie ook een rol moet spelen bij de oplossing ervan. De vraag is dan: hoe precies?

De discussie geeft daarvoor wel enkele suggesties:

- In de eerste plaats via de religieus geïnspireerde en door een mystieke houding geïnformeerde persoonlijke actie, thuis en via het werk als ingenieur, politicus, ambtenaar enzovoort
- In de tweede plaats door deze thema's aan de orde te stellen in de gemeente en de preek; niet zozeer met religieus verdubbelde milieukunde, maar wel met herijking vanuit 'wat buiten ons referentiekader valt', of dit nu de arme, de bedreigde natuur, de boer in de knel of 'boven' is; bovendien door vragen te *blijven* stellen bij wat we met duurzaamheid bedoelen en welk handelen daarbij past, steeds weer, omdat de situatie verandert; en tenslotte misschien ook door simpele praktische suggesties te doen.
- In de derde plaats door in de theologische opleiding en het onderzoek hiervoor meer ruimte te maken. Ruimte voor herijking vanuit 'wat buiten ons referentiekader valt'. Ook verdere reflectie op andere benaderingen van 'schepping' zoals Palmyre Oomen die geeft, inclusief de vragen die dit oproept.
- In de vierde plaats een religieuze omarming van technologie, zij het een kritische, op basis van datzelfde perspectief van 'wat buiten ons referentiekader valt'.
- Tegelijk, ten vijfde, leren de spanning of het spagaat uit te houden tussen technologische beheersing van de problemen en het 'leren leven in lastige omstandigheden', wetend dat niet alles beheersbaar en oplosbaar is.
- En ten zesde het ontwerpen en creëren van instituties die ons stimuleren te blijven denken en zo 'de reflectie terugploegen in de samenleving', hoe abstract dit ook nog is. Daarbij moeten we de gedachte loslaten dat het gaat om het vinden van één uiteindelijke betekenis (van technologie, wetenschap, natuur, duurzaamheid, religie etc.).

Zo levert de studiedag wel een aantal antwoorden op. Zijn de bovenstaande eerder antwoorden op de vraag waar de dag in meer praktische zin toe kan leiden, daarnaast werden ook enkele inhoudelijke antwoorden gegeven. Een poging:

- Deugt de natuur? Dat wil zeggen, is de natuur goed in de zin dat ze zou moeten blijven zoals ze is en in die zin harde natuurlijke, ecologische grenzen stelt? Nee, zegt de een, niet alles in de natuur is goed, maar de natuur bevat wel sporen van goedheid, sporen van God. En nee, zegt de ander, de natuur zoals deze op elk moment is, is wel de uitkomst van het aantrekkende, scheppende werk van God waarop mens en natuur zelf actief meedoen door op het appèl te antwoorden, maar daarin is het werk nooit af. Elke situatie is weer het aangrijpingspunt voor een volgend appèl om het nog beter, nog mooier te maken. Mensen doen dat ook met hun technologisch handelen, en dat is 'goed', zij het niet altijd even goed en altijd voor verbetering vatbaar. Maar mens en natuur zijn wel intrinsiek met elkaar verbonden – of in een andere opvatting over wat natuur is: mensen zijn onlosmakelijk een onderdeel van de natuur. Hun lot is daarom in sterke mate een gezamenlijk lot. Dat noopt tot behoedzaamheid. Die behoedzaamheid is bovendien aan te raden omdat ons (technologisch)

handelen geen totale beheersing is, maar slechts 'ingrijpen', met altijd onbekende gevolgen, die vaak ook 'ingrijpend' zijn. In die zin moeten we steeds weer opnieuw 'leren leven in lastige omstandigheden'.

- Doet de natuur ons deugd, in de zin dat natuurervaring, praktisch of mystiek, ons aanzet tot deugdzaam, duurzaam handelen? Is dat of leidt dat tot de ecologische bekering die we nodig hebben? Ja, misschien, ten dele, soms. Praktische omgang met de natuur leidt tot een andere blik op de natuur en wellicht een andere, spirituele verbinding met de natuur. Maar we moeten het niet mooier maken dan het is. Welke ervaring je aan de natuur opdoet, is nogal afhankelijk van zowel je eigen (welvaarts)toestand als van het karakter van de natuur, wild of getemd tot een 'tuin'. In die zin moeten we onze ervaring, blik, denkwijze en traditie steeds laten herijken door de armen, de slachtoffers, diegene en datgene dat 'buiten ons referentiekader valt'. Ook dat behoort tot de ecologische bekering. Die ecologische bekering is dan bovendien niet alleen een persoonlijke verandering van denken en handelen, maar vergt ook nieuwe instituties, structuren.
- Is de natuur goed, in de zin van maatgevend voor ons handelen, voor hoe we met de natuur en met elkaar omgaan? Nee, niet in absolute zin. We kunnen 'het boek van de natuur' lezen, zowel wetenschappelijk als praktisch, lokaal, persoonlijk ervarend en misschien ook meer mystiek, en dat geeft ons 'feiten', beelden en ervaringen die ons handelen, technisch of anderszins, kunnen, zullen en moeten leiden. Maar hoe te handelen blijft een (politieke) keuze, waarover we steeds weer opnieuw moeten nadenken en spreken. Daarin laten we ons óók leiden door de Bijbel, door Christus, door wat we in onze gezamenlijke menselijke culturele ontwikkeling hebben bedacht over wat goed is, waarover we ook steeds weer van mening verschillen. En daarin moeten we ons zoals gezegd steeds weer laten herijken door diegene en datgene dat 'buiten ons referentiekader valt'. Religie heeft dan ook absoluut betekenis voor het streven naar duurzaamheid; zowel via de lijn van de mystieke ervaring als via de verbinding die religie oplevert of kan opleveren met diegene en datgene dat buiten ons referentiekader valt, dichtbij en ver weg. En misschien zijn die twee lijnen wel identiek.

Tegelijk bleven vragen open en kwamen nieuwe op.

- Wat is eigenlijk met het oog op de IPAT-formule het belang van technologie versus het veranderen van onze visie op welvaart en economie en de levensstijlverandering die daarbij hoort?
- Wat verstaan wij eigenlijk onder technologie? Is het een product (of technologische producten) of eerder een systeem of systemisch geheel van wetenschappelijke kennis, methodieken, samenhangende producten, regels en normen, denkwijze en bijbehorende instituten? En is het een los te verkrijgen is van het ander? En wat is het karakter van technologie? Gaat het hier om beheersing of slechts bescheiden, 'experimenterend', improviserend ingrijpen of zelfs dialoog met de natuur?
- In hoeverre is onze feitelijke omgang met technologie toe te schrijven aan de opkomst en introductie van het christendom? En in hoeverre zijn problemen van armoede en milieuvernietiging e.d. daaraan toe te schrijven? Wat is hierin de relatie met economische ideologie?
- Wat is nu eigenlijk de verhouding tussen technologie en religie? Gaat het om religieuze interpretatie van technologie, of zijn het twee perspectieven die naast elkaar blijven staan en elk hun waarde hebben? Leidt de eerste benadering dan vooral tot praktische oplossingen

voor dringende problemen en de tweede tot kritische, corrigerende, begrenzende begeleiding daarvan? Is de ene vooral instrumenteel voor de oplossing van problemen en de beheersing die nodig is voor adequaat handelen en gaat de andere om een zoektocht naar waarheid, zin, richting? Een verschil tussen middel en doel, tussen methodiek en ethiek?

- Wat bedoelen we nu eigenlijk met religie? Wat is het kenmerk van een religieuze benadering van de werkelijkheid? Hoe verschilt die van een wetenschappelijke benadering? Is het een verschil tussen wetenschap en narratief? Gaat het om twee verschillende narratieven? Wat bedoelen we met een narratief?
- Op welke wijze legt religie een verbinding tussen het lokale en het mondiale, het eigen leven en een 'verte' van grote maatschappelijke kwesties?
- Wat is nu uiteindelijk de betekenis van mystieke ervaringen voor de omgang met vragen rond duurzaamheid? Over wat voor mystiek hebben we het dan? Wat bedoelen we met mystiek? Speelt ook natuurmystiek daarin een rol? Kan ook de natuur worden gezien als 'slachtoffer' dat onze blik herijkt?
- Hoe zit het nu precies met het antropocentrisme in het kerkelijk, christelijk denken, inclusief dat van *Laudato si'*?
- Wat is de relatie van de 'attractieve' scheppingsbenadering van Palmyre Oomen tot de geloofsbelijdenis, de zondeval en de menselijke verantwoordelijkheid?
- Is er nu wel of niet een relevant verschil tussen een protestantse en een rooms-katholieke benadering van de natuur en de zondeval?

Genoeg werk aan de winkel.

Christiaan Hogenhuis (mede op basis van aantekeningen van David Renkema en Trees van Montfoort)



Mede mogelijk gemaakt door Kerk en Wereld