De schepping in het midden

nederlandse zendingsraad

Klimaatcrisis als theologische uitdaging

NZR-Cahiers 5

De schepping in het midden

Klimaatcrisis als theologische uitdaging

Colofon

De schepping in het midden

Klimaatcrisis als theologische uitdaging

Onder redactie van: Nienke Pruiksma, Kirsten van der Ham, Mart Jan Luteyn, Geke van Vliet en Peter-Ben Smit

Eindredactie: Redactie.AMG | Marieke (A.M.) van der Giessen-van Velzen
Vormgeving: Peter Slager | Garage bno
Productie: KokBoekencentrum, Utrecht
Omslagfoto: Casey Horner, Unsplas

NZR-Cahiers | nummer 5
© Nederlandse Zendingsraad, 2020

Uitgave
Nederlandse Zendingsraad
Hoofdstraat 51
3971 KB Driebergen
(0343) 745 245
www.zendingsraad.nl

NZR-Cahiers

De schepping in het midden. Klimaatcrisis als theologische uitdaging is deel 5 in de Cahier-reeks van de Nederlandse Zendingsraad, een serie reflectie en toerusting over missionaire en missiologische thema's. Deze uitgave is tot stand gekomen in samenwerking met Kerk in Actie en het Centrum voor Contextuele Bijbelinterpretatie (PThU/VU). De Nederlandse Zendingsraad bedankt het Van Coeverden Adriani Publicatiefonds en de Stichting Zonneweelde voor het mede mogelijk maken van deze publicatie.

De Nederlandse Zendingsraad (NZR) is het landelijke platform voor protestantse en oud-katholieke kerken en organisaties op het terrein van zending en evangelisatie. Het platform biedt ruimte aan ontmoeting tussen vertegenwoordigers van oecumenische en evangelische stromingen, kerkelijke zending en geloofszending, gevestigde kerken en migrantenkerken.

Woord vooraf 4

I Themabijdragen

1 De hele schepping getuigt 7
Kanttekeningen bij evangelische en oecumenische documenten over missie
Nienke Pruiksma

2 Vrouwen, droogte en migratie 26
Het boek Ruth gelezen vanuit een feministisch perspectief
in Oost-Nusa Tenggara, Indonesië
Mery Kolimon

3 Vrouwen en mannen als Gods beelddragers in een dynamische schepping 41
Eva van Urk

II Perspectieven

4 Natuur als 'Baileo' 50
Een ecotheologisch perspectief op de betekenis van 'Baileo Samasuru'
in de 'Cuci Negeri'-ceremonie
Vilma Vieldha Ayhuan

5 Hoop in een tijd van klimaatverandering 59
Embert Messelink

6 Kerken komen op voor kwetsbare natuur in Nederland 66
Elisabeth Hense, Ton Bernts, Joris Kregting

III Reflecties

7 Rentmeesterschap: een klassiek christelijk model opnieuw onderzocht 74
Marieke van der Linden en Joep Dubbink

8 Het ethische belang van liturgie in een tijd van ecologische crisis 82
Liz Marsh

IV Slotbeschouwing

9 Vriendschap sluiten met gewonde mensen en andere medeschepselen 91
Trees van Montfoort

Personalia 101

Theologische vernieuwing in een voelbare klimaatcrisis

In een tijd van coronacrisis lijkt het iets van de vorige eeuw: de klimaatcrisis als dominante maatschappelijke context. Juist daarom is het belangrijk om het thema te benadrukken, ook in dit vijfde nummer van de reflectie- en toerustingsreeks Cahiers van de Nederlandse Zendingsraad. Want hoe directer voelbaar de impact van een crisis, des te groter de aandacht ervoor. En terecht: rondom het Covid-19-virus moest en moet er ingegrepen worden. Tegelijkertijd verschuift zo de minder direct voelbare klimaatcrisis naar de achtergrond. Minder direct voelbaar, tenminste: zolang je in Nederland woont en niet te veel met klimaatgevoelige thema's in aanraking komt. Toch kruipt de klimaatverandering voort en heeft een voortdurende impact op mensenlevens, juist ook op mensenlevens die vanuit Nederland bijna onzichtbaar zijn. Dat is, zoals Nienke Pruiksma in haar inleidende kader-stellende artikel laat zien, van groot en blijvend theologisch, met name ook missiologisch belang.

Om die reden wijdde dr. Mery Kolimon op 25 november 2019 haar goed bezochte Dom Hélder Câmara-lezing, de centrale bijdrage van dit Cahier, precies aan dit thema: mensenlevens, vrouwenlevens met name, die verwoest worden door de gevolgen van een sluipende klimaatverandering. Vrouwen uit Oost-Nusa Tenggara zijn vanwege droogte gedwongen huis en haard te verlaten en als arbeidsmigrant hun brood, en het brood van hun familie thuis, te verdienen. Het is een risicovol bestaan, met grote kans op uitbuiting en misbruik. Wat betekent de Bijbel in deze context? Die vraag stelt Kolimon in eerste instantie kritisch: welk nieuw licht valt er op een bijbelboek als dat van Ruth wanneer het gelezen wordt in de context van kwetsbare vrouwenlevens in de eenentwintigste eeuw? Het antwoord is dat de rauwheid van Ruths verhaal op een nieuwe manier naar voren komt wanneer je vanuit deze realiteit leest. Is het wel zo aardig wat Naomi met Ruth doet, of klinkt er ook iets van gastarbeid, zelfs misbruik in door?

Dat zijn harde vragen, maar wie de Bijbel serieus neemt, durft ze ook te stellen – wie dat niet doet, neemt de hardheid van het leven van kwetsbare mensen, zoals Ruth, zoals arbeidsmigranten nu, niet serieus genoeg. In die rauwheid valt dan ook des te meer op dat Ruth zich als buitenlandse, als arbeider met een migratieachtergrond, en als vreemde vrouw van Boaz, wel een plek verwerft en een plek krijgt in het midden van het volk Israël; lang niet zo vanzelfsprekend wanneer dat volk zich

ook nog weleens afgrensde van volkeren eromheen. Hierin ligt dan de roeping van de kerk: om enerzijds het moedige, soms ook vertwijfelde handelen van arbeidsmigranten te waarderen, letterlijk: het waarde toe te kennen, en om een pastoraat van begeleiding, niet van bevoogding aan te bieden.

De bijdrage van Kolimon wordt in deze Cahier-uitgave verdiept door een systematisch-theologisch gerichte bijdrage van Eva van Urk, die met name de rol van theologische antropologie in het vinden van een omgang met de klimaatcrisis benadrukt. Op de bijdragen van Kolimon en Van Urk volgt een drietal perspectieven uit de praktijk van gemeenschappen in Indonesië en Nederland, waarbij het concrete doen centraal staat: vanuit indigene Molukse gebruiken (Vilma Vieldha Ayhuan), de Nederlandse tak van de evangelisch geïnspireerde A Rocha-beweging (Embert Messelink) en rooms-katholieke parochies die voor een groene koers kiezen (Elisabeth Hense, Ton Bernts, Joris Kregting).

Na de verschillende perspectieven uit de praktijk volgen twee reflecties. Liz Marsh vraagt vanuit anglicaans perspectief hoe liturgie een ecologisch bewustzijn kan vormen. Marieke van der Linden en Joep Dubbink onderzoeken vanuit de bijbelse theologie wat de mogelijkheden en onmogelijkheden van het veelgebruikte begrip 'rentmeesterschap' zijn.

Trees van Montfoort sluit af met een serie responsen op de bijdragen in dit Cahier en daagt de auteurs én de lezers uit verder te denken over ecologie en theologie in al haar diversiteit.

De bijdragen bieden zo zowel een rijk panorama aan invalshoeken als een grote diversiteit aan contexten van waaruit de auteurs schrijven, allemaal gericht op het ontwikkelen van een gefundeerde theologie in de context van de voortdurende klimaatcrisis. Deze context is katalysator voor theologiebeoefening, daagt uit en zorgt voor theologische vernieuwing, waarvan dit Cahier een proeve is. Dat de auteurs voor een flink deel aan het begin van hun theologische loopbaan staan, laat ook hopen dat deze vernieuwing ver de toekomst in gedragen kan worden. De redactie bedankt alle auteurs voor hun bijdragen aan dit belangrijke gesprek.

De achtergrond van deze uitgave is de jaarlijkse Dom Hélder Câmara-lezing zoals die door Kerk in Actie en het Centrum voor Contextuele Bijbelinterpretatie (PThU/VU, geleid door prof.dr. Klaas Spronk en ondergetekende) georganiseerd wordt. De Nederlandse Zendingsraad treedt als partner op bij de uitgave van de lezing in de eigen serie NZR-Cahiers. De redactie is onder leiding van Nienke Pruiksma gedaan door een theologisch team, bestaande uit Kirsten van der Ham, Geke van Vliet en Mart Jan Luteyn; voor de goede samenwerking met hen ben ik zeer erkentelijk. Fi-

nancieel wordt de uitgave mede mogelijk gemaakt door het Van Coeverden Adriani Publicatiefonds (VU-vereniging) en de Stichting Zonneweelde. Alle partners leveren zo samen een impuls aan contextueel bewuste theologie in Nederland én in internationaal perspectief.

Sprekend namens de redactie hoop ik dat de lectuur van dit Cahier mag verrassen, uitdagen, en vooral ook: inspireren tot theologische vernieuwing in de context van de klimaatcrisis.

Peter-Ben Smit
mei 2020

Erratum: De respons van Trees van Montfoort op het artikel van Marieke van der Linden en Joep Dubbink is gebaseerd op een eerdere, inhoudelijk verschillende versie van de in het cahier gepubliceerde bijdrage. Hierdoor zijn er discrepanties tussen de reactie en het artikel.

1 De hele schepping getuigt

Kanttekeningen bij evangelische en oecumenische documenten over missie

Nienke Pruiksma

Deze inleidende bijdrage tekent een kader voor de gedachtevorming rondom schepping, Bijbel en klimaatcrisis. Welke plaats heeft de schepping in theologische en missiologische documenten aan het eind van de twintigste eeuw? Welke ruimte geven de missiologische paradigma's om voorbij aan de kerk en de mens en haar of zijn relatie tot Gods werk in de wereld te kijken als het gaat om missie? Waar zitten de valkuilen en hoe kunnen we de driehoek 'God, mensen, schepping' als fundamenteel zien voor Gods missie?

De miereneter

Toen in 2019 in het Amazonegebied op ongekende schaal brand werd gesticht, kwam op mijn Facebook-timeline regelmatig de afbeelding langs van een gekruisigde *tamanduá*, een miereneter.[1] Het beeld was ontleend aan een foto van de Braziliaanse fotograaf Araquém Alcântara. Hij reed in het zuidoostelijke deel van het Amazonegebied en zag het dier gehavend uit het verbrande bos komen. Toen hij de miereneter naderde om te helpen ging het dier op zijn achterpoten staan om zich tegen de man te verdedigen, om te overleven. Alcântara zegt dat het beeld voor hem alles representeert van wat misgaat in Brazilië.[2] De cartoonist Renato Aroeira kopte de bal vervolgens in het doel en hing de miereneter aan het kruis, met de titel: 'Gekruisigd Amazônia'.

We hebben eerder afbeeldingen van 'ongewone' kruisigingen gezien – en ervaren die als schokkend of betekenisvol. Kruisigingen van inheemse bewoners of arme boeren van het continent zijn afbeeldingen die ik in mijn tijd in Latijns-Amerika regelmatig zag. Maar een dier aan het kruis? Dat had ik nog niet eerder gezien. Het beeld van die gekruisigde miereneter raakte mij diep: een metafoor van alles wat er

mis is met onze wereld, waarin niet alleen de mensen aan de onderkant van de samenleving slachtoffer zijn van de hebzucht van een kleine groep, maar op steeds grotere schaal ook niet-mensen: zoogdieren, insecten, vogels, planten, water, lucht en ga zo maar door. Kunnen wij andere schepselen ook zien als degenen die gekruisigd worden? En waar zit de hoop op opstanding, op het vermijden van een einde van de aarde door een ecologische apocalyps? Wat roept zo'n beeld op, en wat klaagt zo'n beeld aan door gebruik te maken van deze fundamentele christelijke iconografie?

'Amazônia crucificada', cartoon: Renato Aroeira; foto gehavende miereneter: Araquém Alcântara, Brazilië.

Om te beginnen schuilt hierachter de prangende vraag die Trees van Montfoort ook stelt in haar terecht alom geprezen boek *Groene Theologie*: hoe kunnen we onze antropocentrische bril verruilen voor eentje die kijkt naar God als een God van en voor de hele schepping – en naar Christus en het Koninkrijk als onlosmakelijk verbonden met de hele schepping?[3] Ik wil hier vanuit de missiologie een bijdrage aan leveren. Missiologie in de eenentwintigste eeuw gaat ervanuit dat missie contextueel en intercultureel dient te zijn. Henning Wrogemann schrijft over het uiteindelijke doel van missie:

> 'De christelijke missie is gegrondvest in de lof van God, zodat de kracht van God lichamelijk te ervaren is voor mensen. Missie richt zich erop dat alle schepselen in de zin van hun bestaan transparant worden, om als verloste schepselen God te loven en te verheerlijken.'[4]

Het lijkt me duidelijk dat in geen enkele context vandaag de dag de dreiging van een ramp op globale schaal, namelijk het instorten van de ecosystemen die onze wereld zoals we die kennen leefbaar maken, te ontkennen is. Dus de vraag naar de plaats van de schepping in Gods plan en Koninkrijk is een relevante vraag voor missiologie vandaag. Henning Wrogemann duidt dat in zijn beschrijving van missie al aan door mensen en alle schepselen naast elkaar te zetten als het gaat om verlossing en het loven en verheerlijken van God.

In deze bijdrage bespreek ik documenten die in de missionaire beweging aan evangelische en oecumenische zijde vanaf de jaren zeventig en tachtig van de twintigste eeuw zijn verschenen rondom milieu, klimaat en schepping. Deze zijn alle ontstaan na processen van dialoog en studie en niet het eigendom van één specifieke kerk of denominatie.[5] Welke theologische en missiologische kaders worden er in deze documenten gebruikt en welke plaats heeft de schepping daarin? Hoe wordt de Bijbel, en specifieker: welke teksten worden aangehaald?

Daarna bekijk ik de missiologische paradigma's die uit de documenten naar voren komen. Welke ruimte geven ze om voorbij aan de kerk en de mens en haar of zijn relatie tot Gods werk in de wereld te kijken als het gaat om missie? Waar zitten de valkuilen die ons hinderen om missie te zien voorbij de relatie tussen God en mensen? Hoe kunnen we de driehoek 'God, mensen, schepping' als fundamenteel zien voor Gods missie?

Missie en schepping in de evangelische beweging

In deze paragraaf bekijk ik een aantal richtinggevende documenten omtrent zending uit de evangelische (zendings)beweging. Hoe wordt er in die documenten over de schepping gesproken? Wat of wie is het doel van dit spreken over de schepping? En welke verschuivingen zijn er te zien door de decennia heen? Daarnaast wordt gekeken welke bijbelverzen het kader vormen voor een bijbels-theologische reflectie op de schepping.

Aan de evangelische kant van het kerkelijk spectrum zijn al lange tijd stemmen te horen die de zorg voor de schepping benadrukken. Hoewel documenten en verklaringen over het algemeen een beperkte status hebben, zijn er een aantal die groot gewicht hebben gekregen en door vele gemeenschappen en zendingsorganisaties als leidend gelden. Ik wil hier kijken naar het *Lausanne Covenant* (1974), *An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle* (1980) en *The Cape Town Commitment* (2010) en een aantal uitwerkingen door organisaties zoals Micah Global en Tearfund.

In het *Lausanne Covenant* (1974) worden diegenen die zich volgers van Jezus

noemen en welvarend zijn, opgeroepen tot een eenvoudige manier van leven zodat er meer geld is voor zowel evangelisatie als humanitaire hulp.[6] Dit past binnen de opzet van het *Covenant* waarin evangelisatie – 'de hele kerk die het hele evangelie naar de hele wereld brengt' – centraal staat. De bijbelverzen bij de betreffende paragraaf 9 zijn bekende verzen als het gaat om zending en diaconie: Hoe dienen christenen zich te gedragen ten opzichte van armen en gemarginaliseerden en waarom?[7]

Het document *An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle* uit 1980 pakt deze uitdaging op en zet een volgende stap. Het komt voort uit een studieproces gesponsord door de Theology and Education Group van de Lausanne Committee on World Evangelization en de Unit on Ethics and Society van de Theological Commission van de World Evangelical Fellowship.

In de preambule van de tekst wordt de aanleiding duidelijk geschetst, namelijk een groeiend bewustzijn van armoede wereldwijd en christelijke welvaart.[8] Christenen zijn medeplichtig aan sociale onrechtvaardigheid, en daardoor komt de opdracht van evangelisatie in gevaar. Het document opent met een reflectie op de schepping en op rentmeesterschap: omdat God de Schepper is van alles wat leeft, worden het kapotmaken van de natuurlijke omgeving, verspilling en het vergaren van meer dan nodig is aangeklaagd.[9] Hierbij wordt de eerste brief aan Timoteüs aangehaald:

> *'Alles wat God geschapen heeft is goed. Niets hoeft te worden verworpen als het onder dank wordt aangenomen (4:4)' en 'Draag de rijken van deze wereld op niet hoogmoedig te zijn en hun hoop niet in zoiets onzekers te stellen als rijkdom, maar op God, die ons rijkelijk van alles voorziet om ervan te genieten' (1 Timoteüs 6:17, Nieuwe Bijbelvertaling).*

Hiermee wordt het kader geschetst voor een reflectie op de schepping: God, de Schepper, die voorziet en de mens die daar gebruik van mag maken. De vraag naar Gods goede schepping en de rol van de mens daarin als rentmeester (met een verwijzing naar Genesis 1:26-28 en Lucas 16) betreft niet alleen persoonlijke verantwoordelijkheid, maar ook macro-vragen over economische groei, duurzaamheid, productie en het mijnen van natuurlijke hulpbronnen. Het kader is gesteld in de vraag: '… zal versnelde economische groei een ondraaglijke last vormen voor het hele ecosysteem van de aarde en onomkeerbare schade toebrengen aan de hele menselijke leefomgeving?' En in de vraag die daarop volgt: 'Kunnen wij vanuit het Westen mensen in ontwikkelingslanden het evangelie wel brengen als zij zien hoe onze eigen multinationale corporaties hen uitbuiten?'[10] De vragen zijn met name gericht op menselijke waardigheid. We worden opgeroepen daar vandaag aan bij te dragen, totdat we bij de terugkomst van Christus in ons volle mens-zijn zullen worden her-

steld, zoals aangekondigd in Handelingen 3:21. Want alleen op die manier zijn we als christenen geloofwaardig in ons getuigenis en in ons evangeliseren aan hen die Jezus nog niet kennen. De tekst komt voort uit zorgen over de samenhang tussen sociale rechtvaardigheid en geloofwaardig getuigen. De zorg om de schepping komt hier nog nauwelijks om de hoek kijken.

Als we een sprong in de tijd maken naar 2010, dan zien we dat het *Cape Town Commitment*[11] de ecologische crisis en klimaatverandering in de preambule noemt. In diezelfde preambule wordt de formule 'the whole Church taking the whole gospel to the whole world' uit het *Lausanne Covenant* met instemming aangehaald, en in de alinea's erna wordt duidelijk dat de wereld primair beschouwd wordt als mensenwereld, of als alle naties samen. Het eerste deel van het *Commitment* is opgezet als een geloofsbelijdenis en wordt geordend door het leidende principe van liefde: de liefde voor de levende God, de Drie-eenheid, de Bijbel, de wereld, het evangelie en Gods missie. Ik focus hier op paragraaf 7, 'We hebben Gods wereld lief'. Daarin wordt in de eerste alinea gesteld dat het liefhebben van de wereld een gevolg is van de liefde voor God aan wie de aarde toebehoort (Psalm 24:1):

> De aarde werd geschapen, wordt gedragen en werd verlost door Christus.[12] Wij kunnen niet beweren dat we God liefhebben en tegelijk misbruiken wat Christus rechtens zijn schepping, verlossing en erfenis toebehoort. Wij zorgen voor de aarde en een verantwoord gebruik van haar overvloed aan grondstoffen, niet volgens de maatstaf van de seculiere wereld, maar omwille van de Heer. Als Jezus Heer van de aarde is, kunnen wij onze relatie met Christus niet los zien van de manier waarop wij met de aarde omgaan. Want het evangelie verkondigen dat stelt dat Jezus Heer is, is tegelijk het evangelie verkondigen dat de aarde omvat, gezien Christus' heerschappij over de hele schepping. Zorg voor de schepping is dus een aspect van het evangelie.[13]

De volgende paragraaf gaat nog een stap verder: 'De Bijbel maakt duidelijk dat Gods missie zijn verlossingsplan voor de hele schepping verkondigt.' Hier wordt een brug gelegd naar *Integral Mission*: het leven vanuit en het uitleven van Gods goede nieuws als goed nieuws voor mensen individueel, voor de maatschappij en de schepping. Hoewel de wereld dus niet alleen maar mensen en hun samenlevingsverbanden inhoudt, en de antropocentrische interpretatie dus is verschoven, blijft het de taak van 'Gods volk' om die 'allesomvattende missie' uit te voeren, ook ten opzichte van de schepping. In de rest van de paragraaf verschuift de focus weer naar de liefde voor mensen.

Het eerste deel van het *Cape Town Commitment* eindigt met een bevestiging van

Integral Mission en citeert de Micah Network Declaration on Integral Mission van het internationale Micha Netwerk:

> 'Als wij de wereld negeren, verraden wij het Woord van de God die ons uitzendt om de wereld te dienen. Als wij het Woord van God negeren, hebben wij de wereld niets te bieden.'[14]

Het tweede deel van het *Cape Town Commitment* gaat dan ook verder met een oproep tot actie 'voor de wereld die we willen dienen'.[15] In de tweede paragaaf, met de titel 'Aan de vrede van Christus bouwen in onze verdeelde en gebroken wereld' is een van de speerpunten 'De vrede van Christus voor zijn lijdende schepping'. Er wordt opgeroepen tot verantwoord rentmeesterschap over Gods schepping. De oproep is drieledig: 1. een verandering van levensstijl; 2. *advocacy* naar overheden; en 3. het ondersteunen en (h)erkennen van christenen die zich inzetten voor de schepping. Die inzet kan bestaan uit streven naar een correct gebruik van de schepping voor de menselijke behoeften, inzet voor het herstel en de bescherming van de schepping en belangenbehartiging voor de schepping.

Het *Cape Town Commitmen*t maakt gebruik van de definitie van *Integral Mission* van het Micha Netwerk. Deze visie is verder uitgewerkt door het Micha Netwerk in de verklaring omtrent 'creation stewardship and climate change'[16] in 2009. In de urgentieverklaring wordt opgeroepen om in de context van de ecologische crisis de dichotomie tussen evangelisatie en socio-ecologische verantwoordelijkheid op te geven. Ook in deze verklaring komt het model van rentmeesterschap uit Genesis weer duidelijk naar voren:

> 'In the beginning, God established just relationships amongst all of creation. Women and men – as image-bearers of God – are called to serve and love the rest of creation, accountable to God as stewards. Our care for creation is an act of worship and obedience towards the Creator.'

Het slechte management van de schepping wordt gezien als een zonde, waardoor de relaties die God geschapen heeft in het begin verbroken zijn:

> 'Yet God remains faithful. In Christ's incarnation, life, death and resurrection, God is at work to reconcile all of creation to Himself. We hear the groaning of creation as in the pains of childbirth. This is the promise that God will act, and is already at work, to renew all things. This is the hope that sustains us.'

De theologie van deze verklaring komt duidelijk terug in het *Cape Town Commitment*, waar de noties van rentmeesterschap en de verzoening van de hele schepping door en voor Christus (Kolossenzen 1:19-20) in verwerkt zijn. De *Micah Declaration on Creation Stewardship* eindigt met een oproep om te werken aan het herstel van de relaties zoals God ze heeft bedoeld tussen mensen en de rest van de schepping in concrete acties, in gebed, in manier van leven en in belangenbehartiging.

Ook een organisatie als Tear – met wortels in de Evangelische Alliantie – gebruikt *Integral Mission* als basis voor ontwikkelingswerk en humanitaire hulp wereldwijd omdat 'Jezus de kerk oproept om deel te nemen aan Gods missie om heel de schepping te verlossen en te vernieuwen'.[17]

Met de publicaties van Tear rondom dit onderwerp wordt langzaam een patroon duidelijk dat de bijbels-theologische onderbouwing levert voor de hier besproken verklaringen:[18] het model verbindt de scheppingsverhalen van Genesis 2 en 3 met verzoening van de hele schepping in Christus uit 1 Kolossenzen 1:15-20 en de belofte van herstel en vernieuwing van alles zoals beschreven in Openbaring 21. De notie van *imago Dei* speelt hier een belangrijke rol: als een verwijzing naar de mens, in Genesis gepresenteerd als geschapen naar Gods beeld en gelijkenis, die geen goede rentmeester van de schepping blijkt (zie de tekst in Lucas 16). Daarom is Christus, beeld van God, gekomen om alles met zichzelf te verzoenen.[19] De oproep aan de kerk en aan gelovigen, die vanuit deze theologie voortkomt, is om Christus te volgen, goede rentmeesters te zijn en op die manier bij te dragen aan het herstel van relaties zoals God ze aan het begin bedoeld heeft – en zo een voorbeeld voor de wereld te zijn. Het blijft echter in dit alles onduidelijk wat de rol van de schepping buiten mensen om is: die blijft wazig met de grote focus die er ligt op rentmeesterschap[20], zonde en verzoening. De vraag is dan of met rentmeesterschap als kader voor missie ten opzichte van de schepping een antropo-decentrische aanpak binnen de mogelijkheden ligt of dat dit onvermijdelijk leidt tot een reductie van de schepping als slechts bestaand voor het (verantwoord) gebruik van mensen.

Missie en schepping in de oecumenische beweging

Waar in de vorige paragraaf een aantal documenten uit de evangelische beweging werden bevraagd op hoe zij schepping en missie met elkaar verbinden, worden in deze paragraaf dezelfde vragen gelegd bij een aantal sleuteldocumenten uit de afgelopen decennia in de oecumenisch georiënteerde zendingswereld. Hierbij moet worden aangetekend dat zowel het lidmaatschap van de Wereldraad van Kerken als ook de dialoog in de Council for World Mission and Evangelisation (CWME) in de afgelopen decennia zich verdiept en verbreed heeft door deelname van evangelische

gemeenschappen en partners zoals de Lausannebeweging en de World Evangelical Alliance.

De documenten van de Wereldraad van Kerken die ik hier bespreek zijn: *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation* (1982), *Mission and Evangelism in Unity Today* (2000) en *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes* (2012).[21] Dat het eerste document uit 1982 stamt wil niet zeggen dat de discussie omtrent de menselijke impact op de natuur, de schepping, niet eerder werd gevoerd in de Wereldraad van Kerken. Trees van Montfoort haalt de bijdrage van Joseph Sittler tijdens de General Assembly in New Delhi (1961) aan waarin hij op basis van de tekst uit Kolossenzen 1 zei:

> 'We must not fail to see the nature and the size of the issue that Paul confronts and encloses in his vast Christology. In propositional form it is simply this: a doctrine of redemption is meaningful only when it swings within the larger orbit of a doctrine of creation. For God's creation of earth cannot be redeemed in any intelligible sense of the word apart from a doctrine of the cosmos which is his home, his definite place, the theatre of his selfhood under God, in corporation with his neighbour, and in caring-relationship with nature, his sister.'[22]

Daarnaast is het proces rond 'Gerechtigheid, vrede en heelheid van de schepping', waartoe de General Assembly van de Wereldraad van Kerken in Vancouver (1983) opriep, belangrijk te vermelden. Hierbij werd expliciet het verband gelegd tussen sociale en ecologische rechtvaardigheid (al werd die laatste term misschien nog niet op die manier gebruikt). Sinds de jaren tachtig is er een heel archief aan documenten en verklaringen opgesteld naar aanleiding van vragen rondom milieu, schepping, ecologie en duurzaamheid. Hoe is dat terug te zien in een aantal van deze richtinggevende documenten rond missie?[23]

Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation uit 1982 is een van de leidende documenten als het gaat om missie en evangelisatie binnen de Wereldraad van Kerken. In het document wordt een alomvattende visie op missie gepropageerd: de noodzaak om aan de ene kant te getuigen van Christus en het Koninkrijk van God en aan de andere kant de noodzaak om in solidariteit te leven met degenen die sociaal en economisch gemarginaliseerd zijn:

> 'There is here a double credibility test: a proclamation that does not hold forth the promises of the justice of the kingdom to the poor of the earth is a caricature of the gospel; but Christian participation in the struggles for

> justice which does not point towards the promises of the kingdom also makes a caricature of a Christian understanding of justice.'[24]

Als we kijken hoe dit document over de schepping spreekt, moet er geconcludeerd worden dat er geen 'ecologisch bewustzijn' uit naar voren komt. Schepping komt in het document voor als een van de polen waartussen Christus en de kerk als het lichaam van Christus bemiddelt (de andere pool is God). De kerk laat Gods liefde voor de wereld door Christus zien; tegelijkertijd identificeert zij zich met de gehele mensheid en brengt de zorgen en dankzegging van de wereld weer terug naar God. Schepping krijgt hier met name een antropocentrische invulling en ook Christus' offer aan het kruis gaat met name om menselijke zonde en vervreemding. Als mensen één worden met Christus, dan ontstaat er een nieuwe schepping (2 Korintiërs 5:17).[26] Hoewel erkend wordt dat de schepping zucht en kreunt in barensweeën (Romeinen 8:22) en dat het getuigenis daarop gericht is, wordt ook hier de interpretatie van schepping vernauwd tot de menselijke wereld.[27] Het gevolg is dat de schepping ondergeschikt gemaakt wordt aan mensen – net zoals we zagen bij de evangelische focus op rentmeesterschap – en dus in zekere zin instrumenteel is in dienst van mensen.

Mission and Evangelism in Unity Today[28] is een volgende stap in het denken van de Wereldraad van Kerken over missie en evangelisatie. Het document heeft de status van een studiedocument en tracht de ontwikkelingen sinds *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation* van 1982 in beeld te brengen, maar heeft geen richtinggevende status voor missie in de oecumenische beweging. In het document staat de *missio Dei* centraal:

> 'The mission of God (*missio Dei*) is the source of and basis for the mission of the church, the body of Christ. Through Christ in the Holy Spirit, God indwells the church, empowering and energizing its members.'[29]

Door de trinitarische benadering van missie legt de definitie nadruk op Gods aanwezigheid – Vader en Geest, samen met de Zoon – overal en altijd. Het vermijdt hiermee een exclusief christocentrisch begrip van missie.[30]

De paragraaf over terminologie aan het begin van het document, brengt al een interessant perspectief op missie en schepping:

> '"Mission" carries a holistic understanding: the proclamation and sharing of the good news of the gospel by word (*kerygma*), deed (*diakonia*), prayer and worship (*leiturgia*) and the everyday witness of the Christian life

(*martyria*); teaching as building up and strengthening people in their relationship with God and each other; and healing as wholeness and reconciliation into *koinonia* – communion with God, communion with people, and communion with creation as a whole.'[31]

De schepping wordt hierbij onderdeel van een holistische blik op missie: onderdeel van de gemeenschap die geroepen is om te genezen, heel te maken en te verzoenen. Hoewel de schepping in het geheel een beperkte plaats inneemt, zien we dat er een verschuiving plaatsvindt: *koinonia* kan niet gedacht worden zonder de schepping als geheel. De hele schepping is onderdeel van de relaties die de gemeenschap uitmaken. God is een God van relaties en is missionair: vanaf de schepping heeft God mensen geleid naar een leven in volheid. God, door de macht van de Heilige Geest, heeft de schepping en de mensen lief, zorgt voor beiden en draagt hen. Zo zullen mensen en schepping gered en vernieuwd worden.[32] Ook in dit document is 2 Korintiërs 5 een centrale tekst voor de missie van de kerk en het werken aan een nieuwe schepping. De volgende zin vat het document en de rol die de schepping erin speelt goed samen:

'The mission of the church in the power of the Spirit is to call people into communion with God, with one another and with creation.'

Hoe en wat die schepping is, blijft echter onduidelijk. Er wordt wel een globale analyse van de context gegeven, maar die focust met name op de socio-economische en politieke gevolgen van die context (i.e. globalisering en de gevolgen daarvan) voor mensen, niet zozeer op de gevolgen voor de schepping als geheel. In de paragraaf over de gespannen verhouding tussen evangelie en cultuur worden onder andere culturen die een duurzame relatie tot de schepping dwarsbomen veroordeeld.[33] In de daaropvolgende paragraaf worden inheemse volkeren gepresenteerd als voorbeeld hoe mensen kunnen leven in verbondenheid en wederkerigheid met de gehele schepping. Aan het einde van het document wordt een serie overtuigingen gedeeld. De eerste daarvan schakelt de mensheid en de hele schepping gelijk als het gaat om de liefde van God:

'Mission begins in the heart of the triune God. The love which binds together the persons of the Holy Trinity overflows in a great outpouring of love for humankind and all creation.'[34]

Missie heeft dus zowel de mens als de gehele schepping op het oog. Maar hoe dat uitwerkt naar dat laatste, blijft, zoals gezegd, een beetje in het midden: schepping is

zowel het begin van de geschiedenis van God met de mensen als meer dan dat, en is zowel in- als exclusief de mensen in deze teksten. Daardoor blijft toch het risico bestaan dat de focus op het menselijke gericht blijft: staande tussen de schepping en God. Als genezing en verzoening tot *koinonia* – met God, de mensen en de gehele schepping – een van de doelen van missie is, dan zou de veronderstelling zijn dat de schepping als geheel een actieve rol in dat proces van gemeenschap zijn en worden speelt. Dat die rol niet uit de verf komt zorgt ervoor dat de blik op zending antropocentrisch blijft en de schepping een bijrol blijft spelen.

Together towards Life, in het Nederlands uitgegeven als *Samen voor het leven. Zending en evangelisatie in een veranderende wereld*[35] uit 2012, is de volgende stap in de reflectie op wat missie en evangelisatie betekenen voor de Wereldraad van Kerken en geaffilieerde zendingsorganisaties. Het document heeft eenzelfde richtinggevende status als *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation*. Zoals de titel al doet vermoeden is leven (als zelfstandig naamwoord) het sleutelbegrip: God de Schepper van al wat leeft, Jezus Christus die leven in volheid voorstaat en de Heilige Geest die leven onderhoudt, kracht geeft en vernieuwt. De afsluitende verklaringen beschrijven het bijbels-theologische kader van het document in korte vorm:

> 'De Drie-enige God nodigt de gehele schepping uit voor het Feest van Leven door Jezus Christus die kwam 'om hun het leven te geven in al zijn volheid' (Johannes 10:10) door de Heilige Geest die het visioen van het rijk van God beaamt: *'Zie, ik schep een nieuwe hemel en een nieuwe aarde!' (Jesaja 65:17).* Nederig en hoopvol beloven we trouw aan de zending van God, die alle dingen herschept en alle dingen verzoent. En we bidden: 'God van het leven, leid ons naar gerechtigheid en vrede!'[36]

In de introductie valt meteen al een verschuiving op, want de schepping is met name het gebied van de Heilige Geest:

> 'We geloven in God, de Heilige Geest, de Gever van Leven, die leven onderhoudt en kracht geeft, en die de hele schepping vernieuwt (Genesis 2:7; Johannes 3:8).'[37]

Het document is gestructureerd langs de verschillende aspecten van het werk van de Heilige Geest: de Geest die in beweging zet, die uitnodigt tot gerechtigheid, diversiteit en transformatie.[38]

Met het centraal stellen van leven, verdwijnt (een deel) van de antropocentrische nadruk. In paragraaf 4 staat:

> ‘God zond zijn Zoon niet alleen voor de redding van de mensheid of om ons een gedeeltelijke redding te geven. Het evangelie is veeleer het goede nieuws voor elk onderdeel van de schepping en voor elk aspect van ons leven en samenleven. Het is daarom van vitaal belang om Gods zending in een kosmische zin te verstaan en te onderstrepen dat al het leven, van de hele *oikoumene*, onderling verbonden is in Gods levensweb. Wat zijn, tegen de achtergrond van de bedreigde toekomst van onze planeet, de implicaties van onze deelname in Gods zending?’[39]

In de missie van de Geest voor een nieuwe hemel en aarde komen de universaliteit van de Geest in de schepping en de particulariteit van het werk van de Geest in de verlossing samen:

> ‘Duidelijk is dat we door de Geest participeren in de zending van liefde, die het hart van het leven van de Drie-eenheid vormt. Dit resulteert in een christelijk getuigenis dat zonder ophouden de verlossende kracht van God door Jezus Christus verkondigt. Het onderstreept Gods dynamische betrokkenheid bij de hele geschapen wereld, door de Heilige Geest.’[40]

Omdat Gods missie – het overvloeien van de oneindige liefde van de Drie-enige God – bij de schepping begint, kan deelname daarin ook niet anders zijn dan een missie die onze verzoende relatie met al het geschapen leven (2 Korintiërs 5:18-19) uitdrukt.[41] Het document veroordeelt het loskoppelen van de menselijke ziel (die gered dient te worden) van de rest van de schepping: hemel én aarde zullen nieuw worden (Jesaja 11:1-9; 25:6-10; 66:22; Openbaring 21:1-4).

In paragraaf 22 wordt de verschuiving in het begrip van missie als de missie van Gods Geest en de rol van zowel mensen als de hele schepping centraal gesteld:

> ‘In onze zending hebben we een nieuwe bekering (*metanoia*) nodig, die uitnodigt tot een nieuwe bescheidenheid in relatie tot de zending van Gods Geest. We hebben de neiging om zending op te vatten en uit te voeren als iets dat gedaan wordt door de mens voor de mens. Bij de participatie in zending gaat het er echter veeleer om dat mensen in gemeenschap met de hele schepping het werk van de Schepper vieren. Op allerlei manieren is de schepping een missie, gericht op de mensheid. Zo heeft de natuurlijke wereld een kracht die het menselijke hart en lichaam kan genezen. De wijsheidsliteratuur bevestigt de eer die de schepping aan haar Maker geeft (Psalm 19:1-4; 66:1; 96:11-13; 98:4; 100:1; 150:6). De vreugde en ver-

> wondering van de Schepper over de schepping vormt een van de bronnen van onze spiritualiteit (Job 38-39).'[42]

De volgende paragraaf gaat nog een stap verder: redding bestaat niet zonder ecologische gerechtigheid en redding is inclusief een nieuwe, nederige houding ten opzichte van datgene wat al het leven op aarde nodig heeft.[43]

Hoewel de dichotomie tussen mensen en de rest van de schepping hier blijft bestaan, wordt de nadruk gelegd op hoe de schepping (minus mensen) integraal onderdeel is van missie. Mensen worden opgeroepen tot een omkering in hun houding tot de schepping. Het document vraagt in de reflectie op eenheid dan ook hoe we voorbij aan kerk en eenheid kunnen denken naar 'de eenheid van de mensheid en zelfs de kosmische eenheid van heel Gods schepping'.[44]

Door de focus op Gods Geest die in al het geschapene aanwezig is, ontstaat er openheid om te kijken naar de kennis en de wijsheid die leven geeft in elke cultuur, geloof en manier van leven en die christenen iets kan vertellen over de manier waarop God zich openbaart in de schepping.[45] Hiermee wordt een aanzet gegeven voor het erkennen van zowel het particuliere als het universele van God in 'de ander, en de noodzaak tot interculturele en interreligieuze ontmoeting en theologie.[46]

De *missio Dei* komt tot uitdrukking in de schepping en in de geschiedenis, zij zoekt leven in volheid voor de hele schepping: het herstel van de relaties tussen God, mensen en de hele schepping. Hoewel dit een eschatologisch perspectief is, houdt het navolgen van Jezus in dat we hieraan meewerken en alles wat leven in volheid in de weg staat veroordelen en tegenwerken.[47] Het Koninkrijk van God veronderstelt de intrinsieke waarde en heiligheid van zowel mensen als de hele schepping. De christelijke gemeenschap, die zich hiervoor inzet kan een teken van hoop en een afdruk zijn van dat Koninkrijk:

> 'De Heilige Geest werkt op vele manieren aan gerechtigheid en heelheid en woont met welgevallen in de bijzondere gemeenschap die geroepen is om Christus' zending te belichamen.'[48]

Samen voor het leven (*Together towards Life*) is een document met een visie op missie voor onze tijd waarin leven op vele manieren bedreigd wordt. De roep om ecologische rechtvaardigheid klinkt duidelijk. Er is een continuïteit te zien in het belang van het Koninkrijk, de verzoening van de wereld met God door Christus en de nieuwe schepping die zij die één zijn met Christus vormen (2 Korintiërs 5:17-19) als basis voor deelname in Gods missie. Missie is niet los te zien van het herstel van relaties: als mensen de relatie met de schepping niet veranderen, dan is onze navolging van

Christus en deelname in de *missio Dei* noodzakelijkerwijs gemankeerd. Bij dit alles moet opgemerkt worden dat de theologische basis voor zending op het gebied van de schepping niet veranderd is: Sittler gaf begin jaren zestig van de vorige eeuw al aan dat de doctrine van verlossing direct verbonden is met de doctrine van de schepping.

'Integral Mission' en 'missio Dei' voorbij aan mensen?

Als we kijken naar de bijbels-theologische visie die naar voren komt uit zowel de evangelische als de oecumenische documenten omtrent missie, dan zien we dat er in beide gevallen een verband wordt gelegd tussen de scheppingsverhalen van Genesis en de brieven van Paulus (Kolossenzen 1:19-20 en 2 Korintiërs 5:17-19) waarin de nieuwe schepping in Christus wordt benadrukt. De evangelische teksten over missie zien de schepping met name in betrekking tot menselijke verantwoordelijkheid en goed rentmeesterschap – en dus de rol van mensen voor het herstellen van de gebroken relaties in navolging van Christus en als voorwaarde voor geloofwaardig getuigen. *Integral Mission* als missiologisch paradigma legt ook de nadruk op het menselijk handelen en getuigen in demonstratie en proclamatie. De zorg voor de schepping is dan een teken van oprechte navolging van Christus en getuigenis naar de wereld opdat die ook tot geloof komt. Dave Bookless van A Rocha[49] schrijft in zijn boek *Het groene hart van het geloof. Zorg voor Gods wereld*:

> 'Het is essentieel om die spanning erin te houden, dat we zowel aan de aarde verbonden wezens zijn als beelddragers van God. Dat zijn de twee poten waarop we staan. Als we een van beide kwijtraken zullen we een uitermate onevenwichtige relatie met alles om ons heen hebben en steeds weer struikelen.'[50]

Daarmee geeft Bookless, denk ik, helder het gevaar aan van een kader van rentmeesterschap als theologische onderbouwing voor de relatie tussen de mens en de rest van de schepping: als de spanning tussen de relaties niet ook vanuit God en de schepping wordt onderhouden, dan verwordt rentmeesterschap al snel tot een hiërarchisch begrip. Hierin wordt de mens boven de rest van de schepping geplaatst en de schepping wordt de sluitpost voor verlossing. De hiërarchische relatie van rentmeesterschap, of het risico daarvan, was terug te vinden in *An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle*, het *Cape Town Commitment* en als het gaat om *Integral Mission* zoals bij Micah Global en Tear. In *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation* en *Mission and Evangelism in Unity Today* bleef het onduidelijk wat de rol van de schepping als geheel in de *missio Dei* zou kunnen inhouden.

Een sterke christocentrische focus in missiologie zonder dat er een balans is met de pneumatologie kan er dus voor zorgen dat de schepping een dun begrip wordt in het denken over missie. Daarin maakt *Samen voor het leven* (*Together towards Life*) een grote stap. Door het werk van de Heilige Geest naar voren te halen en leven als leidraad te nemen voor het document is de schepping inherent en actief onderdeel van missie. Een zin als '… bij de participatie in zending gaat het er echter veeleer om dat mensen in gemeenschap met de hele schepping het werk van de Schepper vieren'[51] laat een deel van die verschuiving zien.

Hoewel rentmeesterschap niet de lens is waardoor de verhouding tussen mensen en de schepping wordt bekeken, blijft ook in de oecumenische documenten een scheiding bestaan tussen mensen en de rest van de schepping. Die scheiding heeft zowel betrekking op het exceptionalisme van de mens ten opzichte van de rest van de schepping als geschapen naar het beeld en de gelijkenis van God alsook over verantwoordelijkheid voor het herstel van de relaties tussen God, mensen en de schepping dat daaruit voortkomt. Door de focus op het werk van de Heilige Geest en de prioriteit van leven en leven in volheid in *Together towards Life* komt de schepping – mensen en de hele kosmos – op een theologisch centralere plek te staan waardoor de antropocentrische valkuil minder diep wordt. Maar verdwenen is hij zeker niet.

Daarvoor zouden we kunnen kijken naar hoe we niet alleen *missio Dei* opnieuw moeten bekijken, maar ook het *imago Dei* (Genesis 1:27). Voor dat laatste geeft Trees van Montfoort in *Groene Theologie* een aanzet. Zij plaatst de tekst van het eerste scheppingsverhaal in de context van de Babylonische ballingschap:

> 'De ballingschap werd ervaren als het gevolg van het verval van de samenleving, als straf voor onrecht en afgoderij. In die context schrijven de auteurs van Genesis 1 woorden van bemoediging. 'Gemaakt zijn naar Gods beeld is dus geen verklaring van menselijke rationaliteit en/of superioriteit. Het verzekert juist een ontmoedigd volk dat het al met al waardevol is.' (…) Gezien de context is het dus onwaarschijnlijk dat de schrijvers een legitimatie zochten voor menselijke superioriteit. Ze waren zich juist zeer bewust van hun kwetsbaarheid en van de onderlinge afhankelijkheid van alle levende wezens en ze benadrukten dat wat juist niet vanzelfsprekend was: dat mensen goed zijn in Gods ogen en invloed kunnen hebben op hun omgeving.'[52]

Als we erkennen dat dit de context van het vers uit Genesis 1 is, wat betekent dat dan voor ons vandaag? We zijn met velen en voelen ons (vaak) niet kwetsbaar ten opzichte van de schepping. Trees van Montfoort suggereert dan ook dat het misschien voor ons nu juist belangrijker is te kijken naar de 'onderlinge relatie van alle schep-

selen en Gods goedkeuring van de aarde en alle levende wezens' dan naar een idee dat de mens boven de rest van schepping staat omdat zij geschapen is naar beeld en gelijkenis van God.

Together towards Life lezend is te zien dat de christologische focus (waarin Christus de ware *Imago Dei* is) verschuift naar een trinitarische, waarin de relatie Vader, Zoon en Heilige Geest centraal staat. Hierdoor krijgt *missio Dei* meer mogelijkheid dan *Integral Mission* om antropocentrisme te vermijden, want het is de Drie-enige God

> '… die handelt in de geschiedenis en in de schepping, in de tastbare realiteit van tijd en context, die de volheid van het leven zoekt voor de gehele aarde, door gerechtigheid, vrede en verzoening. Deelname aan Gods voortgaande werk van bevrijding en verzoening door de Heilige Geest houdt daarom in dat we de demonen die uitbuiten en tot slaaf maken, onderkennen en ontmaskeren.'[53]

Maar ook in het schrijven over *missio Dei* wordt dikwijls vergeten de driehoeksrelatie God-mens-schepping 'rond' te maken en die onlosmakelijke verbondenheid uit te werken. Als we geloven dat de verlossing van de mens en van de gehele wereld niet los 'verkrijgbaar' zijn, dan is de uitdaging ook de schepping (weer) te zien als getuige, want te vaak wordt zij als actief deelnemer in Gods missie vergeten. De schepping als getuige zien is geen ecotheologische nieuwigheid, maakt *Together towards Life* duidelijk:

> 'De wijsheidsliteratuur bevestigt de eer die de schepping aan haar Maker geeft (Psalm 19:1-4; 66:1; 96:11-13; 98:4; 100:1; 150:6). De vreugde en verwondering van de Schepper over de schepping vormt een van de bronnen van onze spiritualiteit (Job 38-39).[54]

De hoofdstukken in Job waarnaar verwezen wordt, tonen God als Schepper. Niet alleen is God Schepper, maar in alles ligt Gods plan en bedoeling, specifiek voor dat deel van de schepping: het staat in relatie tot God, tot elkaar en tot de mens. Gods schepping staat niet in dienst van de mensen, maar heeft een geheel eigen rol in relatie tot God. Mensen moeten zich bewust zijn van hun plek in dat alles:

> *'Kun jij de aarde in haar volle uitgestrektheid bevatten?*
> *Vertel het, als je het allemaal weet!' (Job 38:18, NBV).*[55]

Maar de schepping heeft ook een rol in het onderrichten van mensen:

Vraag het vee hiernaar, het zal je onderrichten,
vraag de vogels in de lucht, ze zullen het verkondigen.
Of spreek tot de aarde, ze zal je onderrichten,
het wordt je verteld door de vissen van de zee.
Wie weet van al deze dingen niet:
de HEER heeft ze tot stand gebracht (Job 12:7-9, NBV).

Het idee dat de aarde getuige is van Gods verlossing komt bijvoorbeeld voor in Jesaja 41:17-20, maar ook in de bovengenoemde en andere psalmen:

'De hemel verhaalt van Gods majesteit, het uitspansel roemt het werk van zijn handen' (Psalm19, NBV).[56]

Als we de plek van de schepping in Gods heilsplan zo bekijken, dan is de gekruisigde miereneter uit de opening van deze bijdrage een getuige die het zuchten en lijden van de hele schepping (inclusief mensen) uitschreeuwt. Een getuige die laat zien dat de relaties tussen God, mensen en de hele schepping gebroken zijn en dat, zoals *Together towards Life* zegt, een nieuwe bekering nodig is.[57] De vraag is of wij mensen, die onszelf maar al te vaak los van of beter dan de rest van de schepping beschouwen, dat getuigenis kunnen horen en het kunnen zien als getuige van Gods missie van verzoening, bevrijding en leven in volheid.

1 Beeld door Renato Aroeira voor het Braziliaanse online TV247. Renato Aroeira, 'Amazônia crucificada', https://www.brasil247.com/charges/aroeira-amazonia-crucificada.
2 TV247, "A devastação da Amazônia, pelo fotógrafo Araquém Alcântara", https://youtu.be/GqbE-GuK0uk8.
3 Trees van Montfoort, *Groene Theologie*, Middelburg: Skandalon, 2019, 28-30, 139-141, 257-259.
4 Henning Wrogemann, *Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2013, 407. Wrogemann maakt heel duidelijk dat er geen uiteindelijke definitie van missie is: dit is zijn benadering. Ibid., 17, 20.
5 Hierdoor blijft een belangrijk document als *Laudato Si'* van paus Franciscus of de visie en het werk van de 'groene patriarch' Bartholomeüs helaas buiten beschouwing.
6 Lausanne Movement, *The Lausanne Covenant*, https://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant#cov.
7 Te weten: Johannes 9:4; Matteüs 9:35-38 en 25:31-46; Romeinen 9:1-3; 1 Korintiërs 9:19-23; Marcus 16:15; Jesaja 58:6-7; Jakobus 1:27; 2:1-9; Handelingen 2:44-45 en 4:34-35.
8 Dit geeft een interessant perspectief op zending en wie zenden en ontvangen.
9 Lausanne Movement, *An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle*, https://www.lausanne.org/content/lop/lop-20.

10 Ik ga hier niet in op het als vanzelfsprekend geachte éénrichtingsverkeer in missie van Noord naar Zuid.

11 De tekst in vele talen is te vinden op de site van de Lausannebeweging, https://www.lausanne.org/content/ctcommitment#language. De Nederlandse vertaling die hier wordt gebruikt is te vinden op de site van MissieNederland, https://www.missienederland.nl/l/library/download/urn:uuid:d-105fb0e-5813-4cff-8f75-089b8e8e8ef8/het+cape+town+commitment.pdf.

12 Kolossenzen 1:15-20; Hebreeën 1:2-3.

13 Het *Cape Town Commitment*, 16.

14 De *Micha Verklaring over Integral Mission* (2001) https://www.micahnetwork.org/sites/default/files/doc/page/mn_integral_mission_declaration_en.pdf, 2. Voor meer informatie over het Micha Netwerk, zie: Micah Network, 'Who we are', https://www.micahnetwork.org/who-we-are; Micha Nederland, 'Over ons', https://www.michanederland.nl/micha-nederland/over-ons/.

15 Het *Cape Town Commitment*, 24.

16 Te lezen op: https://www.micahnetwork.org/sites/default/files/doc/resources/mn_declaration_on_creation_stewardship.pdf

17 Hier in het Engels te lezen: https://learn.tearfund.org/~/media/files/tilz/churches/integral_mission/2016-tearfund-short-introduction-to-mission-en.pdf?la=en

18 En andere publicaties zoals *The Whole World. Statement van de Lausanne Theology Working Group* of *On the Care of Creation. An Evangelical Declaration on the Care of Creation* van het Evangelical Environmental Network.

19 Krish Kandiah, 'The Future Transformation. *Imago Dei*, the *Missio Dei* and the *Gloria Dei*', in: Krish Kandiah, Hannah J. Swithinbank en David Westlake, *Made in the Image of God. The Importance of the* Imago Dei *for Issues in International Development*, Teddington: Tearfund, 2017, 67, 71.

20 Voor een bespreking van rentmeesterschap en het Engelse '*stewardship*' verwijs ik naar Trees van Montfoort, *Groene Theologie*, 143-147; en de bijdrage van Marieke van der Linden en Joep Dubbink in dit NZR-Cahier.

21 Dit betekent opnieuw niet dat er geen andere documenten zijn. Die zijn echter geen onderdeel van hetzelfde proces van reflectie. Ik wil hier echter wel *Mission as a Ministry for Reconciliation* uit 2005 noemen. Dit is een van de voorbereidingsdocumenten voor de World Mission Conference in Athene. In paragraaf 64 staan de gebroken relaties tussen mensen en de rest van de schepping centraal: 'Much of the ecological crisis we face today may be attributed to a lack of respect for life and the integrity of creation. An ecological healing – or "ecociliation" – is what Christians envisage: the reconciliation of "all things, whether on earth or in heaven" (Col. 1:20). In the Nicene-Constantinopolitan Creed we confess the Holy Spirit as the Lord and the Giver of life. Mission in the Spirit warrants a new perspective – a life-centred approach that will cause the earth to flourish and sustain human communities.' Het document kan ingezien worden op: https://zendingsraad.nl/publicaties/45/mission-statements-wcc-1980-2005.

22 Trees van Montfoort, *Groene Theologie*, 15; Joseph A. Sittler, 'Called to Unity', in: *The Ecumenical Review* 14, 1 (1962), 178.

23 Zie bijvoorbeeld de documenten die voortgekomen zijn uit de World Convocation on Justice, Peace and the Integrity of Creation in Seoul in 1990. Deze zijn te lezen op: http://oikoumene.net/eng.home/eng.global/eng.seoul90/index.html.

24 Jacques Matthey, 'Presentation of Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation', in: *'You are the Light of the World'. Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*, Geneva: WCC Publications, 2005, 1.

[25] Wereldraad van Kerken, *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation,* Genève, 1982, paragraaf 34.
[26] Ibid., paragraaf 8.
[27] Ibid., paragraaf 15.
[28] Wereldraad van Kerken, *Mission and Evangelism in Unity Today,* Genève, 2000. In te zien op: https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-meetings/mission-and-evangelism/preparatory-paper-01-mission-and-evangelism-in-unity-today.
[29] Ibid., paragraaf 13.
[30] Ibid., paragraaf 12.
[31] Ibid., paragraaf 7.
[32] Ibid., paragraaf 10 en 11.
[33] Ibid., paragraaf 50.
[34] Ibid., paragraaf 76.
[35] Wereldraad van Kerken, *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes,* https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes/@@download/file/Together_towards_Life.pdf. De Nederlandse vertaling (2013) is gemaakt door de Nederlandse Zendingsraad en de Raad van Kerken in Nederland en kan gedownload worden van: https://zendingsraad.nl/publicaties/153/samen-voor-het-leven.
[36] *Together towards Life,* paragraaf 112.
[37] Ibid., paragraaf 1.
[38] Ibid., paragraaf 50.
[39] Ibid., paragraaf 11.
[39] Ibid., paragraaf 4.
[40] Ibid., paragraaf 18.
[41] Ibid., paragraaf 19.
[42] Ibid., paragraaf 22.
[43] Ibid., paragraaf 23.
[45] Ibid., paragraaf 61.
[45] Ibid., paragraaf 27.
[46] Ibid., paragraaf 94.
[47] Ibid., paragraaf 43-45.
[48] Ibid., paragraaf 54.
[49] Voor meer over A Rocha verwijs ik naar de bijdrage van Embert Messelink in dit NZR-Cahier.
[50] Dave Bookless, *Het groene hart van het geloof. Zorg voor Gods wereld,* Amsterdam: Buijten en Schipperheijn Motief, 2019, 36.
[51] *Together towards Life,* paragraaf 22.
[52] Trees van Montfoort, *Groene Theologie,* 62.
[53] *Together towards Life,* paragraaf 43.
[54] Ibid., paragraaf 22.
[55] Trees van Montfoort, *Groene Theologie,* 86-92.
[56] Over hoe deze verzen en nog vele andere een ander wereldbeeld ten opzichte van de rol van de schepping laten zien, zie bijvoorbeeld Trees van Montfoort, *Groene Theologie,* 49-141; Dave Bookless, *Het groene hart,* 105-124.
[57] *Together towards Life,* paragraaf 22.

2 *Vrouwen, droogte en migratie*

Het boek Ruth gelezen vanuit een feministisch perspectief in Oost-Nusa Tenggara, Indonesië

Mery Kolimon

Door de eeuwen heen zijn mensen kwetsbaar voor droogte en hongersnood. Hoewel Yuval Noah Harari in één van zijn beroemde boeken optimistisch schrijft dat honger geen bedreiging vormt voor de wereld van vandaag,[1] is de werkelijkheid anders. In deze bijdrage probeer ik de ervaringen van vrouwen met droogte, honger en migratie in de Indonesische provincie Oost-Nusa Tenggara in gesprek te brengen met de verhalen in het boek Ruth. Zo hoop ik een relevante theologie te ontwerpen in het licht van de dreiging van droogte in de huidige tijd.

Inleiding

Het verhaal in het boek Ruth over een gezin dat van huis en haard verdreven wordt door honger is zeer interessant. Sommige exegeten zeggen dat de auteur van het boek een man was die door een vrouw geholpen werd. Anderen zeggen dat het boek door een vrouw of een groep vrouwen geschreven is.[2] Helder is in ieder geval dat vrouwenstemmen in het boek heel duidelijk te horen zijn, met name de stemmen van Naomi en Ruth. Het is zelfs één van de (slechts) twee boeken in de Bijbel die de naam van een vrouw als titel dragen (het andere boek is het boek Esther).

Ik schrijf deze bijdrage als theoloog en kerkelijk leider. In mijn opleiding als missiologe heb ik geleerd om altijd de betrokkenheid van de kerk op het openbare leven voor ogen te houden. Mijn ervaring als kerkelijk leider heeft me geholpen om

kritisch na te denken over de manier waarop de Bijbel gelezen wordt: wordt de Bijbel gelezen om het *empowerment* van arme vrouwen en het behoud van de natuur te bevorderen, of juist om praktijken te bevorderen en voort te zetten die armoede onder vrouwen en de vernietiging van de natuur in de hand werken? In het bijzonder lees ik het boek Ruth om theologische thema's op het spoor te komen voor een dialoog met mijn context van een samenleving die te maken heeft met droogte, arbeidsmigratie en mensenhandel.

Bij het op gang brengen van een gesprek tussen de verhalen van vrouwen in het boek Ruth en mijn context in Oost-Nusa Tenggara (in het vervolg: ONT) ben ik beïnvloed door wat Kwok Pui-lan 'dialogische verbeelding' noemt. In een dialoog, zegt Kwok, is het volgende nodig: 'wederkerigheid, actief luisteren, en openheid voor wat iemands partner te zeggen heeft.'[3] Met een citaat van Sharon Parks brengt Kwok tot uitdrukking wat ze bedoelt met verbeelding: 'een bewustzijn van conflict (iets past niet goed), een onderbreking, het vinden van een nieuw beeld, het opnieuw indelen van de werkelijkheid, en interpretatie'.[4]

Terwijl ik aan het lezen en schrijven was voor deze bijdrage ontdekte ik dat de twee teksten – het boek Ruth en de verhalen van vrouwelijke arbeidsmigranten in ONT – en hun respectievelijke contexten elkaar kunnen verklaren. Ik begreep het verhaal van Ruth met context steeds meer wanneer ik keek naar de realiteit van droogte en migratie in ONT. Omgekeerd heeft het verhaal van Ruth, Naomi, Orpa met hun keuzes en handelingen me geholpen om de worsteling van de armen in ONT met droogte en de dreiging van de hongerdood te begrijpen.

Droogte, de dreiging van honger en migratie

West-Timor, waar ik ben geboren en getogen, is een gebied dat veel te lijden heeft onder droogte. Anders dan andere gebieden in Indonesië, zoals Java en Bali die vruchtbaar zijn en over veel grondwater beschikken, staan Timor en andere eilanden in ONT bekend als droge gebieden. Het droge seizoen duurt acht tot negen maanden en als gevolg hiervan ontbreekt het aan water voor de landbouw. De provincie wordt ook gekenmerkt door 'ondiepe, onvruchtbare en heuvelachtige gronden, die vaak te maken hebben met bodemerosie. Daarom is de landbouwopbrengst er erg laag'.[5] Desondanks leeft meer dan tachtig procent van de bevolking van de landbouw. Het gebrek aan water voor die landbouw heeft dus een grote impact op het leven van mensen.

Droogte is vaak de oorzaak voor het mislukken van de oogst op onze eilanden. Voor ONT is het een zaak van leven of dood. Droogte in deze situatie kan betekenen dat mensen ondervoed raken, groeiachterstand oplopen en verhongeren of ziek worden door bijvoorbeeld huidinfecties. Droogte leidt ook tot migratie van kwetsbare

groepen, terwijl waardevol bezit, zoals vee, sterft of onder de prijs verkocht moet worden.[6] Tot op de dag van vandaag zijn in ONT de groeiproblemen en moeder- en kindersterfte het hoogst van heel Indonesië.

Voor wie lijdt onder droogte en hongersnood is migratie naar een gebied dat een beter leven belooft een van de opties, dat zien we al in de Bijbel. Toen er grote hongersnood was in zijn land droeg Jakob zijn kinderen op om graan te kopen in Egypte (Genesis 42). Toen de hongersnood nog erger werd, had Jakob het geluk dat zijn zoon Jozef in Egypte was, zodat hij en zijn kinderen daarheen konden migreren (Genesis 46-47). Eerder migreerden ook Isaak en Rebekka vanwege hongersnood, naar Gerar in het land van de Filistijnen om daar als vreemdelingen te wonen (Genesis 26). Op dezelfde manier vluchtten Naomi en haar echtgenoot Elimelech naar Moab toen er een grote hongersnood in Israël was (Ruth 1). In Moab hadden ze de status van vreemdelingen. Toen de situatie in Israël verbeterde, keerde Naomi terug met haar schoondochter Ruth.

Dit alles gebeurt nu op grote schaal in ONT. De Indonesische regering begon in de jaren tachtig arbeidsmigranten naar verschillende landen in het Midden-Oosten en Oost-Azië te sturen. Hiermee werd ingespeeld op de behoefte aan goedkope arbeid in rijkere landen. Arbeidsmigratie is echter ouder. Boeren uit ONT zijn eraan gewend om hun dorpen tijdens het droge seizoen te verlaten om elders geld te verdienen, want de landbouw is geen betrouwbare bron van inkomsten. Oorspronkelijk waren er meer mannelijke dan vrouwelijke arbeidsmigranten, in de jaren zeventig drie keer zoveel. In de jaren negentig werd dit evenveel en in 2005 was naar schatting 75 procent van de arbeidsmigranten vrouw, voornamelijk als hulp in de huishouding en soortgelijk werk.[7]

Sinds de financiële crisis die Indonesië in de tweede helft van de jaren negentig trof, zijn meer en meer jonge mensen en volwassenen van arme gezinnen zonder vast inkomen van huis en haard vertrokken. De economische groei van Indonesië daalde dramatisch: van een groei van 4,6 procent in 1996 naar een krimp van 13,8 procent in 1997. De crisis, die bijdroeg aan de val van het regime van Soeharto, viel samen met de gebruikelijke droogte in de ONT.[8]

Mensen met weinig opleiding en vaardigheden verlaten de eilanden in ONT, per boot en vervolgens per vliegtuig. Ze migreren naar andere eilanden in West-Indonesië, waar de economie verder ontwikkeld is, zoals Java en Bali. Sommigen gaan naar grote steden in Kalimantan en Sumatra. Enkelen komen als arbeidsmigrant terecht in het buitenland. Maleisië is het land waar de meesten van hen heengaan, dat heeft veel met de taal te maken. Tijdens de afgelopen vier jaar is ONT een regio geworden waar een noodsituatie heerst wat betreft mensenhandel. Arme mensen die migreren om werk te vinden zijn kwetsbaar en worden makkelijk slachtoffer.

Op de vlucht naar Moab

Het boek Ruth begint als volgt:

> *'In de tijd van de rechters brak er in het land een hongersnood uit. Een man trok weg uit Betlehem, in Juda, om zich met zijn vrouw en zijn twee zonen als vreemdeling in de vlakte van Moab te vestigen' (Ruth 1:1-2, Willibrordvertaling, 1995).*

Naar Moab vluchten was geen plezierige keuze voor mensen uit Israël. De Moabieten werden als mensen van lager allooi mensen gezien. In Genesis 19:37 wordt er gezegd dat de Moabieten voortgekomen zijn uit een ongepaste seksuele relatie tussen Lot en zijn oudste dochter. Daarom werden de Moabieten gezien als 'afstammelingen van bedrog en incest'.[9] In het hele Oude Testament wordt er altijd negatief over Moab gesproken. In het bijzonder worden Moabitische vrouwen ervan beschuldigd overspel met mannen uit Israël te veroorzaken. Zoals Robert Martinez schrijft: 'Moab is een struikelblok voor Hebreeuwse religieuze reinheid en vroomheid.'[10] Hier komt nog bij dat de Israëlieten de Moabieten haatten, omdat dezen Bileam, de zoon van Beor, de magiër, hadden gevraagd om de Israëlieten te vervloeken toen zij uit Egypte kwamen (Numeri 22). Daarom is het voor altijd voor Moabieten verboden deel te worden van de gemeenschap van Israël (Deuteronomium 23:3-5).[11]

De relatie tussen deze twee naties was er niet alleen één van eenzijdige haat. Ook Moabieten voelden afkeer van en angst voor de Israëlieten (Numeri 22:3). Zoals al vermeld, vroegen de Moabieten een magiër om Israël te vervloeken. Er kan daarom gesteld worden dat er een geschiedenis van wederzijdse haat was tussen de beide volkeren sinds de onteigening van het land van de Moabieten toen de Israëlieten uit Egypte kwamen. Daarom was de beslissing van Elimelech en Naomi om naar een vijandig land te migreren geen verstandige keuze. In dit vreemde land zijn ze kwetsbaar voor vijandigheid. Bovendien gaat het tegen het geloof in Israël in om naar Moab te gaan. Daar komt nog bij dat hun twee kinderen vervolgens met Moabitische vrouwen trouwden. Maar honger laat arme families vaak maar weinig keuze.

Hoe was het leven van Elimelech, Naomi en hun kinderen in Moab? De verteller van het boek Ruth zegt hier niet veel over. Wat er gebeurt, is dat Elimelech sterft terwijl ze daar zijn, en in het graf gevolgd wordt door zijn twee zoons die met Moabitische vrouwen getrouwd waren. Was dit een straf omdat ze met zulke vrouwen getrouwd waren hoewel dat door de Schrift verboden was (vgl. Numeri 25)? Of was het omdat hun levens zo zwaar waren dat ze makkelijk ziek konden worden en sterven?

Toen ik over de dood van de drie mannen in Naomi's gezin in Moab las, deed me dat denken aan de lichamen van arbeidsmigranten uit ONT zoals die vrijwel dage-

lijks in de vrachtterminal van de El Tari-luchthaven van Kupang op ONT aankomen. Volgens overheidsgegevens stierven er in 2016 46 arbeidsmigranten uit de ONT, 25 mannen en 21 vrouwen.[12] In 2017 steeg dit aantal tot 62 mensen. Van dit aantal had slechts één arbeidsmigrant een officiële status, de anderen waren 'illegaal'. Ze stierven allemaal in Maleisïe.[13] In 2018 steeg het aantal naar 105 personen, 71 mannen en 34 vrouwen, van wie er 102 in Maleisië, 2 in Singapore en 1 in Zuid-Afrika stierven.[14] De doodsoorzaken van deze arbeidsmigranten waren: ongeluk op het werk, verkeersongeluk, zelfmoord, moord, ziekte en 'onbekende oorzaak'.[15] Het is nog altijd moeilijk om te bewijzen, maar sommigen zeggen dat een aantal overleden arbeidsmigranten slachtoffers waren van de handel in organen, zoals nieren en harten.[16]

In Timor vragen we jonge mensen met klem om hun vaderland niet te verlaten. Maar het is heel moeilijk om arme mensen ervan te weerhouden weg te trekken uit hun dorp. Sommigen van hen staan erop te vertrekken, anderen raken verstrikt in gedwongen migratie, kwetsbaar als ze zijn voor oneerlijke 'bemiddelingsbureaus'. Voor arme mensen is migratie een gok: of het nu winst of verlies oplevert, het is beter het te proberen dan om het niet te doen. De economieën van landen in Zuid-Azië en een aantal Zuidoost-Aziatische landen, zoals Maleisië, Singapore en Indonesië, worstelen om te groeien, ondanks de handelsoorlog tussen China en de Verenigde Staten. Maleisië en Vietnam zijn de twee Zuidoost-Aziatische landen van wie de economie het meest stabiel gegroeid is.[17] Maar bij deze bewonderenswaardige economische groei moet wel aangetekend worden dat die over de ruggen van arme vrouwen en mannen plaatsvond, die uitgebuit werden tegen hele lage lonen. Wanneer politieke leiders en economische machten met elkaar strijden om rijkdom en macht te vergaren voor politieke en economische doeleinden, worden armen genadeloos uitgebuit. Op deze manier wordt de uitdrukking *homo homini lupus* ('de mens is voor de mens een wolf') weer actueel; kwetsbare mensen worden uitgebuit voor geld en macht.

Net zoals Naomi trekken vrouwen in West-Timor naar een vreemd land in de hoop een beter leven op te bouwen. Maar vaak komen ze terug vol bitterheid. Naomi zei tegen de inwoners van haar stad:

> *'Noem mij liever Mara.' Met volle handen kwam ze naar Moab; ze verliet haar stad met haar echtgenoot en twee kinderen. Nu komt ze thuis met bitterheid: '… met lege handen laat de HEER mij terugkomen' (Ruth 1:21, WV95).*

Het verhaal van Naomi en van veel vrouwelijke arbeidsmigranten in Timor is een verhaal van de verliezers in een vijandige wereld. Maatschappelijke gerechtigheid blijkt vaak een droom die zich maar moeilijk laat verwerkelijken.

Droogte en gender

Droogte heeft de grootste impact op vrouwen, omdat zij verantwoordelijk zijn voor de voedselvoorziening in hun gezinnen. In de Bijbel komen we in dit verband de verhalen van Rebekka (Genesis 24), Rachel (Genesis 29) en ook de Samaritaanse vrouw die naar de Jakobsbron ging (Johannes 4) tegen. Het is de verantwoordelijkheid van vrouwen om voor water te zorgen voor hun gezinnen en voor hun dieren. De werklast wordt in een tijd van droogte veel hoger. Vaak moeten ze vele kilometers lopen of zelfs bij een bron overnachten om voor water voor hun gezinnen te zorgen. Op kleine eilanden, zoals Treweng in Alor en Nusa in Rote, moeten vrouwen naar naburige eilanden oversteken, waarbij ze met roeiboten stromingen en golven trotseren om water te halen.

Ik groeide op in de binnenlanden van West-Timor, waar mijn (inmiddels overleden) moeder en wij, haar kinderen, tijdens het droge seizoen wekenlang 's nachts niet sliepen om de dorpsbron te bewaken en daar water te kunnen putten voor ons gezin. Gedurende het droge seizoen waren we gevoelig voor huidziekten. De lichamen van alle kinderen in ons dorp waren van oktober tot en met november erg kwetsbaar voor besmettelijke ontstekingen die zich snel verspreidden. Het gebrek aan schoon water leidde er namelijk toe dat we dat vooral gebruiken om te drinken en te koken en niet om te wassen of voor andere doeleinden. Deze situatie is niet veel veranderd. Zo zag ik laatst een Facebookbericht van een collega met een foto van mensen met jerrycans die in een lange rij staan bij een bron. Ook schreef een jonge vrouw de volgende tekst op de rand van de bron in het dorp waar ze woonde en werkte: 'Beste vriend, wees niet hebzuchtig!' De watercrisis bevordert solidariteit tussen mensen. Het schaarse water wordt zo ingezet dat iedereen er iets aan heeft. Ieder gezin krijgt slechts vijf jerrycans per dag. Ouderen en zieken hebben prioriteit.[18]

Zoals ik al zei, kan droogte voor veel gezondheidsproblemen zorgen: besmettelijke ziekten, groeiachterstanden, slechte voeding en hoge moeder- en kindersterfte. Dit wordt verergerd door patriarchale structuren die ervoor zorgen dat, hoewel vrouwen hard werken in de context van armoede, ze weinig zeggenschap hebben over zichzelf en hun gezinnen. In zulke situaties biedt migratie (hoewel onveilig) een mogelijkheid voor vrouwen om aan deze traditionele patronen te ontsnappen. Omdat ze meestal over weinig opleiding en vaardigheden beschikken, raken vrouwelijke arbeidsmigranten echter vaak gevangen in een cyclus van geweld en uitbuiting. Ze proberen aan de patriarchale situatie in hun dorp te ontkomen, maar raken gevangen in de moderne slavernij van de arbeidsmigratie.[19]

Migratie, kwetsbaarheid en seksualiteit

Arme vrouwen die migreren zijn vaak een gemakkelijke prooi voor geweld en uitbuiting. Naomi keert terug naar haar stad van herkomst, Betlehem, samen met Ruth, haar schoondochter, op het moment dat Naomi te weten komt dat haar land zich hersteld heeft van hongersnood (Ruth 1:6). Waar Naomi in Moab een migrant was, is haar schoondochter dit in het Judese Betlehem. Zonder echtgenoot en zonder zoon moesten de vrouwen een manier vinden om te overleven. Ze komen in Betlehem aan als de oogsttijd begint. Ruth vraagt aan haar schoonmoeder toestemming om gerstaren te verzamelen op de velden waar dat mogelijk was. Ruth, de jonge weduwe, krijgt hier toestemming voor van de arbeiders en hun baas om dit te doen in de velden die eigendom zijn van Boaz. Hij was familie van Ruths echtgenoot (Ruth 2).

De relatie tussen Naomi en Ruth is heel interessant.[20] Sommige exegeten prijzen hun vriendschap, vooral ook Ruths trouw. Anders dan Orpa die ervoor koos om terug te keren naar het huis van haar moeder nadat Naomi haar die raad gegeven heeft, beslist Ruth om haar schoonmoeder naar Betlehem te volgen. Ruth zei:

> *'Dring er niet langer op aan dat ik u verlaat en terugga, zo ver van u vandaan. Waar u gaat, ga ik; waar u blijft, blijf ik. Uw volk is mijn volk, uw God is mijn God. Waar u sterft, wil ik sterven en daar wil ik ook begraven worden. De HEER moge mij dit aandoen en nog erger, wanneer iets anders dan de dood ons zou scheiden' (Ruth 1:16-17, WV).*

Er zijn echter ook exegeten, zoals Kwok Pui-lan, die vanuit een Aziatisch perspectief lezen. Ze schrijft: '(...) omdat ik uit een Aziatische samenleving kom waarin de schoonmoeder traditioneel veel macht heeft over het leven van de schoondochter, vind ik het moeilijk om me een gelijkwaardige of zelfs liefdevolle vriendschap tussen de twee voor te stellen.'[21]

Het kan zijn dat Ruth besluit naar Betlehem te gaan omdat ze in Moab geen toekomst meer had.[22] Omdat zij getrouwd waren geweest met mannen uit een land dat door hun eigen volk gehaat werd, zou het kunnen zijn dat Ruth en Orpa als verraders gezien werden. Huwelijken tussen mensen uit verschillende landen en met verschillende religies zijn niet eenvoudig, zeker niet wanneer beide partijen er exclusivistische opvattingen op na houden. Om deze reden had Ruth eigenlijk geen keuze. Ze was van Naomi afhankelijk. In zo'n situatie was ze kwetsbaar voor uitbuiting.

Wanneer ze in Betlehem aankomen, zegt Naomi niet dat ze met Ruth teruggekeerd is. Misschien was Naomi's herhaalde wens dat Ruth en Orpa teruggaan naar 'het huis van hun moeder' een poging om de Moabitische vrouwen te vermijden.

Het zou kunnen dat voor Naomi Ruth en Orpa de reden waren voor Gods ongenoegen met haar, de reden dat haar echtgenoot en kinderen in Moab stierven. De aanwezigheid van een Moabitische vrouw in haar gezin zou als een vloek gezien kunnen worden, een bron van schaamte in haar stad van herkomst, omdat Naomi zo een vijand mee naar huis bracht.[23] Misschien zegt Naomi daarom bijvoorbeeld dat ze met lege handen terugkeert, zonder te noemen dat Ruth haar vergezelt (Ruth 1:21).

Het lijkt erop dat Naomi profiteert van de aanwezigheid en energie van Ruth die voor hun beider levensonderhoud zorgt door op de gerstakkers te werken. Zulk werk was gevaarlijk voor Ruth: het werk in zulke velden maakte haar kwetsbaar voor seksueel geweld vanwege mannelijke arbeiders op het veld (Ruth 2:8-9; 2:22). Naomi gebruikt Ruth ook om de lijn van haar man voort te zetten.[24] Zodra ze hoort dat Ruth op de akker van Boaz werkt, vraagt Naomi haar om zich mooi te maken en in het geheim zich als bijslaap aan Boaz aan te bieden op de dorsvloer (Ruth 3:1-18). Ruth verweert zich niet tegen het verzoek van schoonmoeder. Ze legt zich te slapen aan Boaz' voeten. Sommige exegeten zeggen dat 'aan iemands voeten slapen' een eufemisme is voor seks. Het scenario was bedoeld om een val te zetten voor Boaz. Volgens Fewell en Gunn 'dwingt seks, zo niet ook een zwangerschap, een huwelijk of een schadeloosstelling af'.[25]

Vrouwelijke arbeidsmigranten zijn kwetsbaar voor seksueel geweld. In 2019 schreven twaalf protestantse en katholieke theologen in ONT een boek met de titel *God handelt niet. Mensenhandel, theologie en trauma in Oost-Nusa Tenggara*.[26] Ze interviewden slachtoffers van mensenhandel, schreven hun verhalen op en leverden een theologische reflectie. De verhalen in het boek laten zien dat slavernij vandaag de dag maar al te echt is in de vorm van mensenhandel en seksuele uitbuiting.

Het verhaal van Rani

Zo lezen we het verhaal van Rani (pseudoniem). Nadat ze de middelbare school had afgerond kon Rani, een meisje uit Sumba, geen verdere opleiding volgen omdat haar ouders dit niet konden betalen.[27] Toen iemand haar vroeg om in Maleisië te gaan werken, vroeg Rani haar vader om haar te laten gaan. Rani had een heel zwaar leven in Maleisië. Ze werkte als een slavin om voor de bejaarde moeder van haar werkgever te zorgen. Haar was een salaris van 450 Maleisische ringgit (ongeveer 45 euro) beloofd. In de eerste zes maanden kreeg ze geen salaris, omdat ze de kosten van haar reis naar Maleisië moest vergoeden, zoals die geregeld was door haar bemiddelaar. In het huis van haar werkgever werd Rani verkracht door de broer van haar werkgever en raakte zwanger. Toen ze dit doorgaf aan haar bemiddelaar kreeg ze op haar kop: volgens deze bemiddelaar moest ze

werken om geld te verdienen en niet om zwanger te worden. Ze vroegen ook waarom Rani niet wegliep bij haar werkgever. Rani zei dat ze niet kon weglopen, omdat haar werkgever haar paspoort had ingenomen.

Haar bemiddelaar overtuigde Rani er vervolgens van om het kind in haar buik te verkopen. Als het een meisje zou zijn, zou het circa 20 miljoen roepia (ongeveer 1200 euro) waard zijn en als het een jongetje zou zijn, meer dan dat. De bemiddelaar dwong Rani zelfs hiertoe door te zeggen dat ze hem in verlegenheid gebracht had en door haar familie zwaar bekritiseerd zou worden. Rani was echter vastbesloten om het kind te verdedigen. Om een lang verhaal kort te maken: nadat ze hulp had gekregen om haar beklag te doen bij de Indonesische ambassade kon Rani naar huis terugkeren, met weinig geld en een baby in haar buik.

In Sumba hielp haar neef Yana (pseudoniem) met de kosten voor de geboorte in een ziekenhuis. Maar toen ze naar haar stad van herkomst terugkeerde, moest ze de bittere waarheid accepteren dat haar kind door haar neef gestolen was en gedwongen door hem geadopteerd werd.

Arme vrouwen in de sfeer van arbeidsmigratie zijn kwetsbaar voor fysieke, mentale en seksuele uitbuiting, zelfs door hun naaste familie. Ruth en Rani bevinden zich als arme migrantenvrouwen aan de onderkant van de economische structuur van het kapitalisme. Ruths verhaal eindigt op een gelukkige manier: ze trouwt met Boaz, een rijke man. Ruth wordt zelfs genoemd als voorouder van koning David en dus van Jezus Christus (Matteüs 1).

Maar lang niet alle verhalen van vrouwelijke arbeidsmigranten hebben een gelukkige afloop. Veel vrouwen overkomt hetzelfde als Rani. Zij is erg teleurgesteld in God. Ze verwijt God haar ongelukkige en ellendige situatie: ze moest hard werken zonder behoorlijk loon, de pijn en schaamte verdragen van verkrachting en zwangerschap, en ten slotte moest ze het verlies van haar kind meemaken. Rani wil niet langer bidden of naar de kerk gaan. De verschillende lagen van traumatische gebeurtenissen die ze heeft meegemaakt kunnen niet snel genezen. Rani beklaagt zich zoals Naomi:

> *'Noem mij liever Mara, want de Almachtige heeft mij een heel bitter leven gegeven' (Ruth 1:20, WV95).*

Mannen en vrouwen die migreren voor werk ervaren niet hetzelfde geweld. Vrouwen zijn kwetsbaarder voor seksueel geweld dan mannen. Ruth moet beschermd worden tegen de mannelijke arbeiders in de velden van Boaz. Toen ze met Boaz

trouwde vond ze bescherming in het huwelijk. Rani zoekt nog steeds hoe ze aan de tegenspoed kan ontkomen. De verhalen van Ruth en Rani laten zien dat geweld tegen arme vrouwen niet alleen plaatsvindt als ze migreren. Ook thuis zijn ze kwetsbaar voor geweld en uitbuiting. Ook voor Ruth was teruggaan naar het huis van haar moeder geen garantie voor een gemakkelijker leven. Terug op Sumba werd Rani's baby haar ontnomen door haar neef.

Migratie en identiteit

Zodra ze met Naomi's zoon trouwde, begon Ruths identiteit te veranderen. Ze had vanaf dat moment een gemengde, hybride identiteit: ze was eerst een Moabitische vrouw die getrouwd was met een immigrant uit Israël. En toen ze haar schoonmoeder naar Betlehem volgde, raakte Ruth cultureel ontworteld. In een context waarin de zuiverheid van etniciteit en religie van groot belang waren, waren mensen met een meervoudige identiteit verdacht en werden ze zelfs gehaat.[28]

Kwok Pui-lan betoogt dat het boek Ruth geschreven zou kunnen zijn na de ballingschap met als doel te laten zien dat een niet-Jood op een authentieke manier een gelovige in de God van Israël kon worden.[29] Het boek was dan bedoeld als een protest tegen de leer van Ezra en Nehemia die Joodse mannen verplichtten om alleen met Joodse vrouwen te trouwen, een positie gebaseerd op religieus recht en religieuze principes. In de context van regelgeving die het belang van (bloed)verwantschap benadrukte om tussen mensen binnen en buiten de groep te onderscheiden, zoekt het boek Ruth manieren om hen te omarmen die gemarginaliseerd en afgewezen worden.

In lijn met Kwok schrijft Ranta dat het boek Ruth een protest was tegen het zuiverheidsproject van Ezra en Nehemia, in het bijzonder wanneer het om gemengde huwelijken ging. In Ezra 10 wordt gezegd dat Israëlitische mannen die met buitenlandse vrouwen getrouwd zijn, van hun vrouwen moeten scheiden en hun vrouwen en kinderen terug moeten sturen naar hun landen van herkomst. Het boek Ruth laat zo zien dat buitenlandse vrouwen een belangrijke rol kunnen spelen en een rechtmatige plek hebben in de gemeenschap van gelovigen.[30] In de context van achterdocht tegenover angst en haat voor mensen met een andere achtergrond zijn religieuze taal en praktijk nodig om anderen te erkennen als medeschepselen van God.

Het bedrijven van theologie biedt een horizon om visioenen te ontwerpen die verder gaan dan de werkelijkheid van onrecht, geweld en vijandigheid. Geloof geeft ons hoop dat uitbuiting, stigmatisering en discriminatie niet het laatste woord hebben. Als we als een geloofsgemeenschap theologie willen bedrijven in de context van de uitbuiting van vrouwelijke arbeidsmigranten, betekent dat dat we de taal en

geloofspraktijken moeten vinden die slachtoffers van misdaden tegen de menselijkheid omarmen en helpen genezen. Onder de dreiging van de botsing van culturen van vandaag, waar radicalisme en religieus conservatisme een belangrijke rol in spelen, biedt het boek Ruth lessen over de bereidheid om anderen te omarmen en om in vijanden vrienden te ontdekken.

Meeleven met slachtoffers: kerkelijke missie als begeleiding

De rol van Boaz in het boek Ruth is opmerkelijk. Wanneer hij Ruth gerstaren ziet verzamelen op zijn land, vraagt hij zijn arbeiders om haar niet te storen. Hij zegt hen zelfs dat ze de Moabitische vrouw moeten helpen. Wanneer Ruth van haar schoonmoeder de opdracht krijgt om 's nachts stilletjes aan Boaz' voeten te gaan slapen, verwijt hij Ruth niet dat ze een vrouw is die hem probeert te verleiden. Misschien raakte hij verliefd op deze buitenlandse vrouw? Het is van belang op te merken dat Boaz vriendelijkheid en gulheid betoonde aan Ruth, de buitenlandse. Hij stemt er uiteindelijk mee in om een 'verlosser' te worden voor Ruth en Naomi.

Eén van de taken van de kerk in Timor in de context van arbeidsmigratie en mensenhandel is begeleiding bieden en aanwezig zijn. De kerk, als gemeenschap, moet solidair zijn met slachtoffers en hun gezinnen wanneer ze worstelen met het kwaad dat hen uitbuit. De kerk heeft dan wellicht niet de middelen van Boaz om een 'verlosser' te worden, maar de kerk kan een vriend of begeleider zijn voor degenen die hier slachtoffer van zijn geworden.[31]

De kerk moet als gemeenschap aan solidariteit werken in de geest van onderlinge afhankelijkheid met wederzijdse ondersteuning. De kerk heeft de levensverhalen van slachtoffers en overlevenden nodig om hun ervaringen van lijden te begrijpen en om haar taak van begeleiding te vervullen. Aan de andere kant hebben overlevenden het nodig dat de kerk naar hen luistert en een getuige wordt van de bitterheid van hun levensverhalen die ze vaak amper kunnen vertellen, net zoals het nodig is om met hen op te trekken door de traumatische ervaringen, op weg naar nieuwe hoop.

De missie van de kerk als begeleiding is vooral belangrijk wanneer we onze dienst vervullen in de context van geglobaliseerd kapitalisme, waardoor armen als uit te buiten objecten behandeld worden. Omwille van economische groei worden mensen als machines behandeld om de productie op peil te houden. De missie van de kerk als begeleider kan een belangrijk fundament zijn om ontmenselijking tegen te gaan.

In onze gemeenten van de Gereja Masehi Injili Timor (GMIT, Protestantse Kerk van Timor) zeggen mensen soms: 'Waarom moeten we aandacht schenken aan mensenhandel? De omstandigheden van armoede en lijden in ONT moeten ook erkend

worden.' Het is waar dat mensenhandel niet de enige context is voor theologische reflectie omtrent de missie van de kerk, maar mensenhandel is wel een van de bestaande contexten om antwoord op te geven. ONT is de regio met een van de hoogste aantallen slachtoffers van mensenhandel in Indonesië en dit betekent dat een kerk die de vrede van Christus predikt niet weg kan kijken van het lijden van deze slachtoffers. De kisten met de stoffelijk overschotten van de migrantenarbeiders die een paar dagen per week aankomen op luchthaven El Tari Kupang vertegenwoordigen een situatie waarop we theologisch moeten reflecteren.

Wanneer de kerk zich toelegt op het uitvoeren van haar missie van begeleiding kan de kerk zich niet als leraar opstellen en al helemaal niet als rechter van slachtoffers en overlevenden. In hun worsteling om te overleven en weer op te staan hebben slachtoffers niet per se een prominente predikant of een gezaghebbende ethische leraar nodig om hen op hun fouten en tekortkomingen te wijzen. Wat slachtoffers en overlevenden nodig hebben, is de aanwezigheid van de kerk naast hen om van hun bittere ervaringen en hun worsteling met de dood te horen. De kerk moet een 'vriend' zijn voor gewonde mensen zoals Rani, door met hen op te trekken en de hoop te delen dat God met hen meetrekt, hoe zwaar het leven ook mag zijn. De missie van de kerk als begeleider houdt in dat luisteren het belangrijkst is. Soms falen we erin om te luisteren en om naast de overlevenden te gaan staan, omdat we hen niet willen ontmoeten en niet naar hun verhalen willen luisteren. De kerk wil soms veel te graag onderwijzen, maar is niet nederig genoeg om te leren van de verhalen van overlevenden.

Vrienden worden met de natuur: 'Water Planting' is hoop planten

In het verhaal van Naomi en Ruth zijn de thema's van droogte en honger van groot belang. Beide thema's gaan uit van de menselijke relatie met de natuur. De verteller van het boek Ruth gaat echter niet in op het belang van het onderhouden en herstellen van menselijke relaties met de natuur, kwetsbaar als deze zijn voor uitbuiting.

In West-Timor erkennen we dat de dreiging van droogte en hongersnood verbonden kan zijn met kwesties van maatschappelijke gerechtigheid, maar ook met ecologische rechtvaardigheid. Droogte komt steeds vaker voor, doordat mensen niet op een vriendschappelijke manier met de natuur omgaan. Gegevens van het Ministerie voor Milieu en Bosbeheer van de Republiek Indonesië laten zien dat in de periode van januari tot augustus 2019 het gebied in Indonesië waar bos afgebrand werd, uitbreidde tot meer dan 100.000 hectare. De National Disaster Management Agency zei dat het grootste gebied waar dit gebeurde juist ONT, Oost-Nusa Tenggara was, waar het om zo'n 70.000 hectare ging.[32]

Onze kerk, de Gereja Masehi Injili Timor (GMIT), heeft op de 33e zitting van de synode in 2015 een campagne gelanceerd met de titel 'Water Planting Movement'. Ieder huishouden dat lid is van deze kerk wordt gevraagd om tenminste één plek om water op te vangen aan te leggen in hun tuin. Dit moet ervoor zorgen dat het regenwater dat tijdens het natte seizoen valt niet direct de zee instroomt, maar eerst in de grond sijpelt om daar het grondwater aan te vullen.

Zonder mensen kan de natuur overleven, maar zonder natuur kunnen mensen niet overleven. Desalniettemin ruïneren mensen de natuur. Het lijden van de natuur zal invloed hebben op menselijk lijden. In een dergelijke context betekent dit dat onze theologische visie en onze geloofspraktijk ook inhouden dat we relaties met de hele schepping herstellen en vrede stichten.

Vertaling uit het Engels: Peter-Ben Smit

Dr. Mery Kolimon, voorzitter van de synode van de Gereja Masehi Injili Timor (Protestantse Kerk van Timor, GMIT), sprak op 25 november 2019 de Dom Hélder Câmara-lezing uit onder de titel 'Reading the Bible in a Dry Land'.

1 Yuval Noah Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow,* London: Vintage, 2017, 1-78.
2 K. Lawson Younger jr., *The NIV Application Commentary: Judges, Ruth,* Grand Rapids: Zondervan, 2002, 389. Zie ook Richard Bauckham, 'The Book of Ruth and the Possibility of a Feminist Canonical Hermeneutic', *Biblical Interpretation* 5:1, 1997: 29-45; A.J. Bledstein beargumenteert dat Tamar, de dochter van David, de auteur was. Cf. A.J. Bledstein, 'Female Companionships: If the Book of Ruth Were Written by a Woman …', in: Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Ruth*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, 116-35. Zie ook M.A. Taylor, 'The Gospel of Ruth: an Evangelical Feminist Reading', *Canadian Theological Review* 3:2, 2014: 4.
3 Zie Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World,* Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1995, 12.
4 Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible*, 13.
5 Edi Santosa en Nobuo Sugiyama, '*Amorphophallus* Species in East Nusa Tenggara Islands, Indonesia', *Tropical Agriculture and Development* 60:1, 2016, 53.
6 Silvia Fanggidae, 'Kekeringan dalam Perspektif Pengurangan Risiko Bencana', openingslezing bij de vergadering van het bestuur van de synode van de GMIT, 25 augustus 2019, in Kupang.
7 Zie Christina Hutubessy, "Pekerja Migran Indonesia dan Perdagangan Orang: Negara dan Politik 'Setengah Hati'", in: Mery Kolimon e.a. (ed.), *Menolak Diam: Gereja Melawan Perdagangan Orang*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018, 125-126.
8 Zie Indrasari Tjandraningsih e.a., *Penghidupan Masyarakat Pedesaan NTT dan NTB: Krisis dan Perubahan*, Bandung: AKATIGA, 2009, 8.
9 Robert Martinez, 'Ruth – A Case for Women, or a Case for Patriarchy?', *Australian Religion Studies Review* 12:1, 1999, 41.
10 Robert Martinez, 'Ruth', 41.
11 Orit Avnery, 'Who is In and Who is Out', *Havruta* 5, 2010, 72-73.
12 Zie Cornelius Selan, 'Data Tenaga Kerja Indonesia yang Berasal dari Nusa Tenggara Timur yang Meninggal', in: Mery Kolimon e.a. (ed.), *Menolak Diam: Gereja Melawan Perdagangan Orang*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018, 7-29.
13 Sigiranus Marutho Bere, 'Selama 2017, 62 TKI Asal NTT Meninggal di Malaysia', Kompas, geraadpleegd op 11 oktober 2019, regional.kompas.com/read/2018/01/04/17005731/selama-2017-62-tki-asal-ntt-meninggal-di-malaysia.
14 Sigiranus Marutho Bere, 'Tahun 2018, Sebanyak 102 TKI Ilegal Asal NTT Meninggal di Malaysia', Tribun Jogja, geraadpleegd op 11 oktober 2019, https://jogja.tribunnews.com/2019/01/14/tahun-2018-sebanyak-102-tki-ilegal-asal-ntt-meninggal-di-malaysia.

15 Cornelius Selan, 'Data Tenaga Kerja Indonesia', 34.

16 Zie 'The Sri Rabitah Case: The Theft of TKI's Organs Is Not the First Time', BBC News, geraadpleegd op 30 oktober 2019, https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-39112370.

17 Dwi Hadya Jayani, 'As a result of the Trade War, the Economic Growth of the South East Asia Countries Slows Down', in: https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2019/08/20/akibat-perang-d merchant-property-economics- countries-asean-slow down, geraadpleegd op 12 oktober 2019.

18 Emma Margaritha Fay, '5 Jergen Cukup', geraadpleegd op 18 november 2019, https://www.face-book. com/emma.margaritha.

19 Cf. Liliya Wetangterah, 'Kerentanan Masyarakat', in: Mery Kolimon e.a. (ed.), *Menolak Diam: Gereja Melawan Perdagangan Orang,* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018, 110-122.

20 Robert Martinez, 'Ruth', 41; Amy-Jill Levine, 'Ruth', in: Carol A. Newsom en Sharon H. Ringe (red.), *Women's Bible Commentary, Expanded Edition with Apocrypha,* Westminster: John Knox Press, 1998, 84-90.

21 Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology,* Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2015, 111.

22 Zie Sin-lung Tong, 'The Key to Successful Migration? Rereading Ruth's Confession (1:16-17) through the Lens of Bhahba's Mimicry', in: Jione Havea en Peter H.W. Lau (ed.), *Reading Ruth in Asia,* Atlanta: SBL Press, 2015, 35.

23 Martinez, 'Ruth', 43; cf. Phyllis Trible, 'Naomi', in: Carol Meyers (ed.), *Women in Scriptures: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and The New Testament,* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, 130-131.

24 Martinez, 'Ruth', 42-43.

25 Danna Nolan Fewell en David Miller Gunn, *Compromising Redemptio – Relating Characters in the Book of Ruth,* Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1990, 78.

26 Karen Campbell-Nelson (ed.), *Tuhan Tidak Berdagang: Perdagangan Orang, Trauma, dan Teologi di NTT,* Jakarta: BPK Gunung Mulia, te verschijnen.

27 Rambu Ana Maeri, 'Suffering Continues', in: Karen Campbell-Nelson (ed.), *Tuhan Tidak Berdagang: Perdagangan Orang, Trauma, dan Teologi di NTT,* Jakarta: BPK Gunung Mulia, te verschijnen.

28 Sin-lung Tong gebruikt het concept 'mimicry', imitatie, om aan te tonen dat Ruth niet passief is met betrekking tot onrechtvaardigheid. Gebaseerd op de postkoloniale theorie van imitatie van Homi Bhabha, laat Tong zien dat in het gesprek met Boaz Ruth zijn vertrouwen wint en de maatschappelijk dominante opvattingen over verhoudingen tussen 'mensen van hier' en migranten uitdaagt. Sin-lung Tong, 'The Key to Successful Migration?', 39-43.

29 Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination,* 104.

30 Kaija Helena Anneli Ranta, *The Biblical Book of Ruth: A Feminist Literary Reading,* ongepubliceerde MA Thesis, Windsor: University of Windsor, 1995, 17-18. Beschikbaar op https://scholar.uwindsor.ca/etd/3775/.

31 Mery Kolimon, 'Misi Gereja sebagai Pendampingan: Catatan Pengantar', in: Karen Campbell-Nelson (red.), *Tuhan Tidak Berdagang: Perdagangan Orang, Trauma, dan Teologi di NTT,* Jakarta: BPK Gunung Mulia, te verschijnen.

32 Gloria Setyvani Putri (ed.), 'Kebakaran Hutan dan Lahan Terbanyak di NTT, Capai 71.712 Hekta', *Kompas.com,* geraadpleegd op 9 oktober 2019, sains.kompas.com/read/2019/09/01/180300123/kebakaran-hutan-dan-lahan-terbanyak-di-ntt-capai-71.712-hektar?page=all.

3 Vrouwen en mannen als Gods beelddragers in een dynamische schepping

Eva van Urk

In haar Dom Hélder Câmara-lezing 2019 biedt Mery Kolimon inspirerende reflecties op de bijbelse verhalen van Naomi en Ruth, en op de ervaringen met droogte, hongersnood en migratie van Indonesische vrouwen uit de provincie Oost-Nusa Tenggara. Zij brengt deze op een verhelderende manier met elkaar in verband. Ik draag als reactie graag enkele verdere gedachten aan vanuit het vakgebied van de ecotheologie en bijbelwetenschap. Gezien het enigszins beperkte karakter van een dergelijke bijdrage, is het niet altijd mogelijk om uitgebreide exegetische en theologische verantwoording te bieden.

Kolimon gaat met name in op de ervaringen van medemensen, in het bijzonder vrouwelijke migranten uit Indonesië en in het boek Ruth. Ik wil hier wat breder kijken en ook het lot van andere levende wezens en de natuur in beeld brengen. Daarbij leg ik telkens een verband met mijn promotieonderzoek over de vraag wat het betekent om naar Gods beeld (*imago Dei*) geschapen te zijn in een tijd van klimaatverandering en ecologische crises. Mijn reactie wordt dus gekenmerkt door een verdere doordenking en aanvulling aan de hand van ons geschapen-zijn naar het beeld van God.

In dat verband wil ik alvast opmerken dat het in het licht van de schepping van de mensheid naar Gods beeld, waarover we lezen in Genesis 1:26-28, bijzonder schrijnend is om te horen hoe Indonesische migranten (zowel mannen als vrouwen) worden uitgebuit, vermoord en verhandeld. Terwijl het beeld Gods de onschatbare waarde van ieder mens uitdrukt, is het een harde realiteit dat we elkaar niet overeenkomstig die waardigheid behandelen. In plaats daarvan reduceren we elkaar tot bezit

en wegwerpartikel. Inderdaad gaan onderlinge vijandigheid en misbruik al heel lang met ons mee, zoals blijkt uit de bijbelse verhalen over Israëlieten en Moabieten (hoewel er in het boek Ruth sprake is van een periode van rust tussen beide volkeren).

In mijn reactie ga ik achtereenvolgens in op gender, onderdrukking en klimaatverandering; de waarde van al het leven; de ervaringen van 'ontwortelden'; sociale en ecologische gerechtigheid; en de relatie tussen mens en 'land' in het boek Ruth.

Gender, onderdrukking en klimaatverandering

Dr. Kolimon geeft aan dat de droogte in Indonesië de meeste impact op vrouwen heeft, aangezien zij er verantwoordelijk voor zijn om onder andere hun familie van voedsel te voorzien. Verschillende onderzoeken wijzen er inderdaad op dat vrouwen, wereldwijd, extra kwetsbaar zijn als het gaat om de schadelijke gevolgen van klimaatverandering en natuurrampen zoals aardverschuivingen, overstromingen en orkanen. Zo stelt een onderzoeksrapport over gender en klimaatverandering van de Verenigde Naties:

> 'Women commonly face higher risks and greater burdens from the impacts of climate change in situations of poverty, and the majority of the world's poor are women. Women's unequal participation in decision-making processes and labour markets compound inequalities and often prevent women from fully contributing to climate-related planning, policy-making and implementation.'[1]

Naast zo'n extra grote kwetsbaarheid van vrouwen, als het gaat om klimaatverandering en natuurrampen, leggen onderdrukkende patriarchale structuren ook nog eens gewicht in de schaal. Dat klinkt door in het zojuist aangehaalde citaat uit het VN-rapport, dat spreekt over 'unequal participation in decision-making processes and labour markets'. Dit komt ook naar voren in Kolimons lezing. Zo raakt het me dat vrouwelijke migranten uit Indonesië ook elders weer vormen van moderne slavernij en seksueel misbruik ervaren, terwijl zij juist proberen te ontsnappen aan zulke situaties in hun thuisomgeving.

Het is confronterend om in dit licht aan Gods beeld te denken, want man en vrouw zijn immers allebei naar Gods beeld geschapen en dienen daarom 'op waarde' geschat te worden en 'met waarde' behandeld te worden. Zo lezen we in Genesis 1:27:

> *'En God schiep de mens naar Zijn beeld; naar het beeld van God schiep Hij hem; mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen' (Herziene Statenvertaling).*

Heel de mensheid, geen enkele groep nagelaten, is dus geschapen om Gods beeld te weerspiegelen. Daarbij heeft ook heel de mensheid 'heerschappij' ontvangen, zoals we onder meer in Genesis 1:28 lezen:

> *'En God zegende hen en God zei tegen hen: Wees vruchtbaar, word talrijk, vervul de aarde en onderwerp haar, en heers over de vissen van de zee, over de vogels in de lucht en over al de dieren die over de aarde kruipen!' (HSV).*

Kortom, zowel mannen als vrouwen beschikken over door God gegeven kwaliteiten om gezaghebbend en beslissend op te treden.

Helaas is de 'heerschappij' waarover de Genesis-tekst spreekt door de geschiedenis heen wel geïnterpreteerd als een vrijbrief om zowel de natuur als medemensen te domineren en uit te buiten. Zo zijn racistische en seksistische praktijken gelegitimeerd. Sommige mensen gelden dan als dragers van Gods beeld, terwijl anderen niet als 'echt mens' gezien worden, of zelfs als 'beesten' – precies het omgekeerde dus van een bevestiging in het *imago Dei* van de onvervangbaarheid en waardigheid van elk mens.[2]

Ecofeministische theologes hebben erop gewezen dat er door de tijd heen mannen zijn geweest die zichzelf heer en meester hebben willen maken over wat zij als 'ander(s)' beschouwen; zowel de natuur als vrouwen (met of zonder beroep op het *imago Dei*). In die hoedanigheid zijn of worden vrouwen wel beschouwd als behorend tot de aardse sfeer, de natuur, terwijl mannen – daarboven verheven – zich rekenen tot het geestelijke domein. Zo geeft Trees van Montfoort in haar boek *Groene theologie* aan dat vanuit zo'n denkbeeld de ondergeschikte kant bestaat uit 'aarde, natuur, vrouwen, lichaam, emotie, wildernis' en de dominante kant uit 'hemel, cultuur, mannen, geest, ratio, beschaving'.[3] In Genesis 3:16b proeven we – in de context van de zondeval – al iets van de verstoorde relaties tussen mannen en vrouwen:

> *'Je zult je man begeren, en hij zal over je heersen' (NBV).*

Intussen maakt de historische en literaire context van de Hebreeuwse Bijbel duidelijk dat de heerschappij zoals die gegeven is met het beeld Gods – hoewel zeker geen 'softe' aangelegenheid – geïnterpreteerd moet worden in het licht van een welwillende en goede God die geweldloos 'te werk' ging tijdens het scheppen (in tegenstelling tot andere oud-oosterse scheppingsverhalen). Daarbij dient dit heersen begrepen te worden in de context van een bijbelse koningsideologie die gekleurd is door dienstbaarheid in plaats van zelfzuchtige onderwerping.[4] En zoals aangegeven delen beide geslachten, man en vrouw, in deze koninklijke heerschappij. Die is in de bijbelse context gericht op het *welzijn* van al het leven, zowel menselijk als niet-menselijk.

De gehele schepping is namelijk van waarde voor God, zoals we zien in Genesis 1:31a:

> *'En God zag al wat Hij gemaakt had, en zie, het was zeer goed' (HSV).*

De waarde van al het leven

Dat al het aardse leven van waarde is, en dat met name het menselijk leven onbetaalbaar is, komt bijvoorbeeld naar voren in Genesis 9:3-6. Daar zegt God tegen Noach en zijn familie, nadat ze aan boord van de ark de zondvloed overleefden:

> *'Alles wat zich beweegt, waarin leven is, zal u tot voedsel dienen; Ik heb het u allemaal gegeven, evenals het groene gewas. Maar vlees met zijn leven, zijn bloed, er nog in mag u niet eten. Voorzeker, Ik zal vergelding eisen voor uw bloed, voor uw levens. Van de hand van alle dieren zal Ik vergelding eisen; ook van de hand van de mens, van de hand van ieders broeder, zal Ik vergelding eisen voor het leven van de mens. Vergiet iemand het bloed van de mens, door de mens zal diens bloed vergoten worden; want* naar het beeld van God (accentuering EvU) *heeft Hij de mens gemaakt' (HSV).*

Het menselijk leven dient dus op respectvolle wijze en met eerbied geleefd te worden (wat hier niet uitsluit dat dieren door de mens gegeten mogen worden). Want het bloed van 'vlees' staat symbool voor leven, en de mens is bovendien naar het beeld van God geschapen.

Hoe waardevol het *gehele* aardse leven is, niet alleen het menselijke, blijkt ook uit het verbond dat God vervolgens in Genesis 9:10 sluit met Noachs familie, en

> *'met alle levende wezens die bij u zijn: de vogels, het vee en alle dieren van de aarde met u; van alles wat uit de ark is gegaan, tot alle dieren van de aarde toe' (HSV).*

In dit verband is het opvallend dat de *Herziene Statenvertaling*, net zoals bijvoorbeeld de Engelstalige *New Revised Standard Version*, als opschrift heeft: 'Gods verbond met Noach'. Ten eerste werd het verbond niet alleen met Noach gesloten, maar ook met zijn familieleden. Ten tweede sluit God het met álle levende wezens, dus niet alleen met mensen. Zo'n opschrift kan dus met recht antropocentrisch genoemd worden, want het is alleen gericht op het lot van mensen. Antropocentrisme is contraproductief in het licht van de gevolgen van klimaatverandering, zoals zeespiegelstijgingen

en droogte, die al het aardse leven beïnvloeden. De nieuwtestamentica Barbara Rossing beschrijft Gods opdracht om dierenparen in de ark te brengen in Genesis 7:2-3 als een

> 'divine endangered species act, mandating that no species become extinct through human negligence'.[5]

Zowel menselijk als niet-menselijk leven doet er dus toe in het licht van wereldwijde bedreigingen; bedreigingen die zowel mens als dier op de vlucht doen slaan en op drift doen raken.

De ervaringen van 'ontwortelden'

Terugkomend op het beeld Gods, zoals dat in Genesis 1 beschreven wordt, is het relevant – met het oog op de 'ontworteling' die mensen kunnen ervaren in een voor hen vreemde omgeving – dat er een bevrijdende en democratiserende werking uitgaat van het *imago Dei*. Tenminste, wanneer de notie zorgvuldig en kritisch geïnterpreteerd wordt met behulp van de bijbelwetenschap – dus niet als legitimering van seksisme, racisme en andere vormen van onderdrukking.

Terwijl in de tijd van het oude Nabije Oosten normaliter alleen koningen werden beschouwd als 'beeld' van de goden of godheid, ontvangt in de Hebreeuwse Bijbel het gehele menselijke geslacht een koninklijke status in het beeld van God. Dit geldt dus voor ieder menselijk wezen (hoog of laag, man of vrouw).[6] Waarschijnlijk kregen de teksten over het *imago Dei* vorm gedurende de Babylonische ballingschap; een periode in de zesde eeuw voor Christus, waarin het volk van Juda werd verdreven van zijn land en in ballingschap werd gevoerd. Het is dan ook niet zo gek te veronderstellen dat de ontwortelde en gemarginaliseerde Judeeërs behoefte hadden aan bemoediging en versterking van hun (religieuze) identiteit tegenover vreeswekkende, buitenlandse mogendheden. Dit was tenslotte een periode van grote theologische spanningen. Hoe om te gaan met het verlies van de tempel en de monarchie? Wat te denken van de superioriteit van JHWH vis-a-vis Babylonië en haar goden?[7]

Existentiële vragen als deze steken vermoedelijk de kop op bij migranten en 'ontwortelden' van alle tijden, aangezien zij op zoek moeten naar hun identiteit in een nieuwe, niet-vertrouwde omgeving. Daarbij kunnen we dus ook denken aan de ervaringen van Indonesische migranten, over wie Kolimon vertelde, en ook aan die van de personages in het boek Ruth.

Het mag daarbij onze hoop zijn dat de Genesis-teksten over het beeld Gods op zo'n manier toegepast worden dat zij de menselijke (gelijk)waardigheid en de

opdracht tot onderlinge zorg erkennen in plaats van dat ze een bron zijn voor overheersing en onderdrukking. In dat opzicht is het veelbelovend dat het *imago Dei* een inspiratiebron is voor universele mensenrechten.[8] Die mensenrechten worden alleen maar urgenter nu ook het klimaat meer en meer (mede) aanleiding wordt voor mensen om het heil elders te zoeken. Bijvoorbeeld vanwege aanhoudende droogte, waardoor oogsten mislukken, zoals in Oost-Nusa Tenggara, of juist door een teveel aan water, waardoor overstroming dreigt.

Sociale en ecologische gerechtigheid

Wat Kolimon vertelt over haarzelf als kind, namelijk hoe zij samen met haar moeder nachtenlang wakker was om de waterbronnen in het dorp te 'bewaken', brengt mijn gedachten terug naar een internationale academische conferentie die in november 2019 plaatsvond aan de Vrije Universiteit Amsterdam. De titel daarvan was: *Water in Times of Climate Change: A Value-driven Dialogue*. Gedurende de conferentie deelden de aanwezigen hun ervaringen met water en droogte, klimaatverandering en religie en lokale en nationale overheden. Er klonken verhalen van zorg en moeite, maar ook van hoop en veerkracht. Het is dan ook inspirerend om te horen hoe de Gereja Mareh Injili Timor, de Evangelical-Christian Church in Timor, Kolimons kerkelijke gemeente, een initiatief als de *Water Planting Movement* steunt. In dat project wordt gemeenteleden gevraagd een waterkuil bij hun huis aan te leggen waarin regenwater wordt opgevangen (zodat het niet direct terugstroomt in de zee). Op die manier krijgt de grondwaterstand een 'boost' en dat komt ten goede aan het leven op de grond.

Het was ook bijzonder dat het organiserende comité van deze conferentie in de gelegenheid was om patriarch Bartholomeus van de Oosters-Orthodoxe Kerk te verwelkomen. De 'groene patriarch', zoals hij wel genoemd wordt, zei veel inspirerende dingen, maar dit citaat sprong er voor mij uit:

> 'We have failed to care for God's creation. But there is hope, a power that transcends our limitations, that is greater than us, the word of God.'

Ik ben er als christelijk theoloog inderdaad van overtuigd – een overtuiging die ik ook terug hoor in Kolimons lezing – dat het Woord van God een solide basis en 'grond om op te staan' biedt in een tijd van ontwrichtende klimaatverandering.

Dat wil niet zeggen dat het interpreteren van de Schrift altijd makkelijk is. We bevinden ons in diverse, hedendaagse contexten die nogal verschillen van die in bijbelse tijden. Zo is de Bijbel niet bekend met ecologische crises zoals we ze vandaag de dag kennen. Toch kunnen de bijbelse verhalen, zoals Kolimon illustreert aan de hand

van de ervaringen van vrouwen uit Oost-Nusa Tenggara en het boek Ruth, ons voorzien van een 'kracht' die ons sterkt in onze pogingen om het hoofd te bieden aan de gevolgen van klimaatverandering.

Wat steeds duidelijker wordt in ecologische beraadslagingen, is dat zowel sociale als ecologische gerechtigheid hoog op de agenda dient te staan en dat ze bovendien sterk met elkaar verbonden zijn. Zoals ik in de volgende paragraaf zal illustreren aan de hand van een verdere ecologische reflectie op het boek Ruth, zijn mensen afhankelijk van het land (in ecologische/agrarische zin) en is het land afhankelijk van mensen. Onze betrekkingen als mensen onderling zijn ook onlosmakelijk verbonden met 'land'.

Zulke sleutelinzichten komen ook krachtig tot uitdrukking in de bevrijdingstheologie zoals die ontwikkeld is in Latijns-Amerikaanse contexten. De Dom Hélder Câmara-lezing die Kolimon dit jaar verzorgd heeft, is genoemd naar de wijlen Braziliaanse rooms-katholieke aartsbisschop Dom Hélder Câmara. Een collega van hem, Leonardo Boff, zegt het volgende in *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, waarin hij het lot van het Braziliaanse regenwoud verbindt met het lot van de inheemse bewoners en de armen:

> 'Liberation theology and ecological discourse have something in common: they start from two bleeding wounds. The wound of poverty breaks the social fabric of millions and millions of poor people around the world. The other wound, systematic assault on the Earth, breaks down the balance of the planet, which is under threat from the plundering of development as practiced by contemporary global societies. Both lines of reflection and practice have as their starting point a cry: the cry of the poor for life, freedom, and beauty (cf. Exodus 3:7) and the cry of the earth groaning under oppression (cf. Romans 8:22-23). Both seek liberation …'[9]

Wat we kunnen opmerken bij Boffs observatie, is dat we 'doof' zijn wanneer we de roep van de armen wél horen, maar die van de natuur die we vernielen níet (of andersom). Mens en natuur zijn immers met elkaar verbonden.

In het slot van mijn reactie op Kolimons lezing, wil ik kort ingaan op de relatie tussen mens en natuur (het akkerland) in het boek Ruth. Hoewel Kolimon uitgebreid stilstaat bij de sociale dynamiek in dit bijbelboek, vooral waar het migratie betreft, zegt ze iets minder over de ecologische dimensie. Juist die ecologische dimensie is bijzonder relevant in het licht van hedendaagse klimaatontwikkelingen. Daarom wil ik nog wat verdere gedachten presenteren aan de hand van een studie van oudtestamentica Elaine T. James.

De relatie tussen mens en 'land' in het boek Ruth

In het *Earth Bible Project* en *Exeter Project* ontbreekt helaas een ecologisch bijbelcommentaar op het boek Ruth.[10] Wel biedt onder anderen oudtestamentica Elaine T. James een aantal ecologische hermeneutische reflecties op het boek Ruth. Net als Kolimon maakt zij duidelijk dat het boek Ruth gestempeld is door de thema's van agrarische productie en de staat van het land (in de zin van akkergrond). Elimelech en zijn familie worden door haar omschreven als 'agrarische vluchtelingen'. Ze ontwaart in het boek Ruth een verhaalthema over hoe mensen zich verhouden tot hun agrarische omgeving, en die relatie roept volgens haar een aantal vragen op over de akkervelden als zodanig: 'Zijn ze gezond? Zijn ze vruchtbaar? Zijn ze onderhouden?' Over deze laatste vraag merkt ze op:

> 'Deze (…) vraag over de menselijke verantwoordelijkheid om voor de velden te zorgen is een omkering van de premisse waarmee het verhaal begint – namelijk de vraag of de velden in staat zullen zijn om in de behoeften van de mensen te voorzien.'

Een van de vragen in het boek Ruth is volgens haar dan ook hoe het menselijk leven op de juiste wijze geïntegreerd dient te worden met het agrarische leven. Het is interessant hoe zij een verhaalplot aanwijst in de geboorte van Obed, de zoon van Ruth en Boaz. De Hebreeuwse naam Obed betekent 'dienaar', en, wat technischer, 'grondbewerker' ('tiller of soil'). Volgens James wordt zo de band tussen mensen en het land opnieuw benadrukt, want er is sprake van een 'wederzijdse provisie' ('reciprocal provision'). Wanneer Naomi's familie met het land herenigd wordt als gevolg van haar terugkeer, wordt de taak om het land te onderhouden ook hersteld en teruggegeven. Zo geeft James aan dat waar

> 'de vruchtbaarheid van het land in de noden van de mensen voorziet, de vruchtbaarheid van de mensen in een onderhouder/bewerker van het land voorziet.'[11]

In feite zien we in het boek Ruth dus ook een wisselwerking tussen sociale en ecologische gerechtigheid, zoals ik die aanstipte in de context van de bevrijdingstheologie. Ook in het licht van de hedendaagse klimaatverandering worden we ons weer meer bewust van de diepgaande connectie tussen de kwaliteit van menselijk leven en de kwaliteit van 'het land', de niet-menselijke natuur. Hoe wij omgaan met die natuur, bepaalt ook hoe die natuur op ons reageert – zo is een deel van onze 'strijd' met water en droogte een gevolg van onze CO_2-uitstoot en andere activiteiten.

Het boek Ruth doet ook terugdenken aan de schepping van de mens naar het

beeld van God. In Genesis 2:15, aansluitend op het ontvangen van de levensadem, krijgt de mens de opdracht om de tuin van Eden *'te bewerken en te onderhouden' (HSV)*. James spreekt in dit verband over rentmeesterschap.[12] Deze tekst laat dus deels zien hoe mensen hun 'heerschappij', zoals gegeven met het beeld Gods, dienen uit te oefenen. Zo is het duidelijk dat we onze verantwoordelijkheid dienen te nemen voor het land, voor de aarde, aangezien we er afhankelijk van zijn. Terwijl 'heersen' in hedendaagse, westerse contexten ingevuld wordt in termen van ongebreidelde, kapitalistische consumptie en de plundering van aardse rijkdommen, met klimaatverandering als gevolg, herinneren de bijbelse verhalen ons eraan dat we zorgvuldig dienen om te gaan met onze natuurlijke omgeving, Gods schepping. We zijn dan ook een integraal deel van die schepping, die op ons doen en laten reageert, net zoals dat andersom het geval is. De bijbelse verhalen in Genesis en het boek Ruth bepalen ons bij wederzijdse afhankelijkheid en verantwoordelijkheid. En zoals Kolimon het verwoordde aan het eind van haar lezing, vraagt de klimaatcrisis van ons dat we de relaties en de vrede met de natuur herstellen.

1 https://unfccc.int/gender (geraadpleegd op 23 november, 2019).
2 Zie voor concrete voorbeelden bijv.: John F. Kilner, *Dignity and Destiny: Humanity in the Image of God*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2015, 17-37.
3 Trees van Montfoort, *Groene theologie*, Middelburg: Skandalon, 2019, 38.
4 Zie bijv.: J. Richard Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, Eugene: Wipf & Stock, 2005.
5 Barbara Rossing, 'Climate Change and Exegetical, Hermeneutical and Homiletical Praxis', in: Ernst M. Conradie en Hilda Koster (ed.), *T&T Clark Handbook on Christian Theology and Climate Change*, Londen/New York: Bloomsbury T&T Clark, 2020, 584.
6 Zie bijv.: Middleton, *The Liberating Image*.
7 Zie Rainer Albertz, *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, 20, 133-134; Middleton, *The Liberating Image*.
8 Zie bijv.: Eva Maria Lassen, 'Religion and Human Rights: A Vibrant and Challenging Marriage', in: Koen De Feyter (ed.) en Felipe Gómez Isa, *International Protection of Human Rights: Achievements and Challenges*, Bilbao: University of Deusto, 2006, 620.
9 Leonardo Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997, 104.
10 Zie voor de achtergrond van deze ecologische bijbelcommentarenreeksen: https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=291 en https://humanities.exeter.ac.uk/theology/research/projects/beyondstewardship/exeter/.
11 Elaine T. James, 'Land and Community in the Book of Ruth', in: Ryan Dallas Harker (ed.), Janeen Bertsche Johnson, *Rooted and Grounded: Essays on Land and Christian Discipleship*, Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2016, 29-38.
12 Zie James, 'Land and Community', 38.

4 *Natuur als 'Baileo'*

Een ecotheologisch perspectief op de betekenis van 'Baileo Samasuru' in de 'Cuci Negeri'-ceremonie

Vilma Vieldha Ayhuan

Deze bijdrage gaat in op een Moluks gebruik dat in ere wordt gehouden in het dorp Soya op het eiland Ambon, in de omgeving van de berg Sirimau. Dit gebruik kan als voorbeeld dienen hoe mensen met hun omgeving samen zouden moeten leven, maar ook hoe zij relaties met andere schepselen van God aan zouden moeten gaan en samenleven met de niet-menselijke schepping.

Inleiding

In de eenvoudigste zin van het woord betekent de term 'milieu': een omgeving waarin we leven die alle ecosystemen in de natuur omvat. Mensen, dieren en planten moeten dus worden gezien als een geheel. Vandaag de dag doemen veel urgente klimaatproblemen op, als gevolg van de arbitraire en onverantwoorde levenshouding van mensen. Het is ook duidelijk dat wij bijdragen aan sommige factoren die het milieu van alle levende wezens al hebben aangetast.[1]

Mensen handelen zonder enig besef van de impact die het heeft op het menselijk leven heeft tot gevolg dat het milieu vervuild raakt en verschillende milieuproblemen verergeren. Deze antropocentrische tendens betekent dat de belangen van de natuur niet het doel zijn van menselijk handelen, maar dat de natuur wordt gezien als een middel dat ingezet kan worden voor menselijke belangen.[2]

De inwoners van Soya op het eiland Ambon kennen een ritueel genaamd *Cuci Negeri* (dorpsschoonmaak) dat wordt doorgegeven van generatie op generatie. Dit ritueel laat zien hoe de inwoners van Soya met de natuur omgaan als 'een gedeeld huis' en het staat symbool voor de zeer gewaardeerde eenheid onder de mensen van Soya.

Het ritueel is gebaseerd op de filosofie van hun *Baileo Samasuru*. *Baileo* is de naam voor een traditioneel Moluks huis. Dit huis onderscheidt zich van andere huizen in de Molukken, die de naam van de clan op elke zuil van het huis hebben staan. *Baileo Samasuru* in Soya heeft geen zuilen, het is een huis in de openlucht en fungeert als ontmoetingsplaats voor dorpsbewoners, hun voorouders en God als hun heerser.

Traditioneel Moluks huis in Amahai, Ambon.

'Baileo Samasuru' in Soya: een huis in de openlucht.

Voortbouwend op de hierboven beschreven achtergrond, gaat dit artikel in op de betekenis van *Cuci Negeri* voor het behoud van de ecosystemen en voor de mensen in Soya. Daarnaast geeft het een schets hoe een ecotheologie, gebaseerd op de betekenis van *Cuci Negeri,* eruit zou kunnen zien.

Geschiedenis van Soya

Het is onduidelijk wanneer het dorp Soya ontstaan is, maar het is zeker een van de oudste dorpen in de omgeving van Leitimur Selatan. Door oude verhalen en sages weten we dat de voorouders die het dorp Soya bewoonden, uit het noorden en westen van het eiland Seram kwamen, uit de omgeving van het huidige Sawai: een omgeving die vroeger Soya genoemd werd. Zij vormden een nieuwe clan, die ze vernoemden naar de regio waar ze oorspronkelijk vandaan kwamen en waarvan de naam later de naam van hun nieuwe woonplaats zou worden. Dit is bedoeld als herinnering aan hun ontstaansgeschiedenis.[3] Volgens Rumphius,[4] een botanist van de Verenigde Oost-Indische Compagnie die Ambon beschreef, is Soya opgesplitst in twee delen of dorpen. Als eerste is er Soya di Atas, aan de voet van de Sirimau-berg, ten oosten van de Portugese vesting bij de kust. Daarnaast is er Soya di Bawah, het lager gelegen gedeelte dichtbij het Portugese Fort in het oosten. In die twee delen of dorpen wonen twee onafhankelijke clans: *Soa Pera* en *Soa Erang. Soa Pera* is de clan van de eerste bewoners van het dorp Soya en *Soa Erang* zijn mensen die oorspronkelijk van buiten het dorp kwamen, maar nu in Soya verblijven.

Elke familie heeft een steen die wordt beschouwd als gedenksteen voor hun eerste komst naar Soya. Deze stenen, genaamd *Batu Teung*, worden symbolisch beschouwd als boten die hen hebben gebracht naar de plek waar zij zich uiteindelijk hebben gevestigd. Tegenwoordig vind je twaalf verschillende gedenkstenen verspreid door Soya, van de top van de Sirimau tot in de verschillende dorpjes, waaronder de gedenksteen in *Baileo Samasuru.*

Het bestuur van Soya

Het bestuur van Soya was vroeger ingericht als *Saniri Latupatih* (raad van bestuur), bestaande uit:

Upulatu (koning)
de *Kapitan*
het hoofd van elke *Soa* (clan)
het hoofd van *Maweng* (tradities)
het hoofd van *Kewang* (boswachter)
Marinvo (assistent van het bestuur)

De rechtszaken van dit bestuur worden gezien als juridische hoorzittingen. Een van de clans in Soya, genaamd *Soa Parintah*, heeft volgens de traditie de macht om het dorp te leiden. De bedoeling van het bestuurlijke systeem van Soya is dat ieders sociale positie en rol vertegenwoordigd is en ieders status kenbaar is. In de loop der jaren zijn er ook andere besturen gevormd, die de structuur van het dorpsbestuur aanhouden en die andere elementen uit het dorp weerspiegelen. Zo is er een jongerenraad, waarin jongeren en organisaties die zich inzetten voor jongeren en kinderen in het dorp zijn vertegenwoordigd.[5]

De traditionele 'Cuci Negeri Soya'-ceremonie

Oorsprong

Volgens het archief van Soya's bestuur duurde de traditionele ceremonie waarbij het dorp werd schoongemaakt oorspronkelijk vijf opeenvolgende dagen. In december, kort na de regentijd uit het westen, begon de ceremonie om het dorp te reinigen. Op de avond van de eerste dag gingen jonge mannen naar de berg Sirimau waar de *Upulatu* in het gezelschap van een draak was. Rond middernacht gingen de jonge mannen tegenover de *Upulatu* zitten. In deze setting slokte de draak de mannen op en bewaarde hen vervolgens voor vijf dagen in zijn maag. Op de vijfde dag, rond het middaguur, braakte de draak de mannen weer uit. In de tussentijd hadden de vrouwen en oude mensen uit het dorp de *Baileo Samasuru,* het ontmoetingshuis op zuilen in de openlucht, en het dorp schoongemaakt.

Tegen het middaguur daalde de *Upulatu* met de jonge mannen af van de verblijfplaats van de draak naar de *Baileo Samasuru*. In deze processie werden oude heilige liederen gezongen. De *Upulatu* nam vervolgens plaats op de steen en sprak tegen de koning van een ander dorp, terwijl hij zijn blik richtte op de berg Sirimau. Er werden gebeden gezonden naar de godheid in de vorm van liederen. Hierna stond iedereen op en werden de twee oudste vrouwen uit Soya in wit lint gewikkeld door de *Upulatu.* Dit lint heet nu *Kain Gandong* en staat symbool voor eenheid.

Doel van de ceremonie

Volgens het toenmalige geloof keerden de geesten van voorouders doorgaans van hun rustplaats terug naar de plaats waar zij hadden gewoond. Daarnaast geloofde men dat het westelijke regenseizoen omstandigheden veroorzaakte die om herstel vroegen, zoals aardverschuivingen, lekkende huizen, beschadigde hekken en bruggen, vervuilde waterbronnen en veel andere dingen die een reiniging, reparatie of vernieuwing nodig hadden. Om herstel te brengen na zware weersomstandigheden

hielden de voorouders ceremonies en andere soortgelijke activiteiten om de schade in het dorp op te knappen.

De verschillende stappen

Het proces van de traditionele *Cuci Negeri*-ceremonie gaat tegenwoordig als volgt. Deze traditionele reinigingsceremonies worden normaal gesproken gehouden in de tweede week van december. Voor het uitvoeren van de ceremonie is er altijd een bijeenkomst van het dorpsbestuur op 1 december.[6] Alle mensen in Soya worden op de woensdag van de tweede week van december opgeroepen om deel te nemen aan de dorpsschoonmaak. De schoonmaak begint aan de voorkant van de kerk en gaat vervolgens naar de Grote Steen (een referentiepunt dat de grens van Soya markeert), naar de begraafplaats en tot slot naar *Baileo Samasuru*.

Vrouwen tijdens de 'dorpsschoonmaak' in Soya.

Op donderdagavond verzamelt zich een groep mannen uit bepaalde families uit *Soa Pera* bij een van de gedenkstenen om de berg Sirimau te beklimmen. Zij worden begeleid op traditionele muziekinstrumenten, zoals een gong, *tifa* en *tahuri.* Daar ruimen zij de top van de berg Sirimau op, zonder te eten of te drinken, en blijven zij de hele nacht wakker.

De volgende dag, vrijdagmiddag, dalen de mannen af. De mannen uit *Soa Pera* worden voor de eerste keer verwelkomd bij *Soa Erang*. Dan worden zij vrolijk be-

groet door de vrouwen uit het dorp. Vervolgens gaat de optocht naar het huis van de *Upulatu* om hem te ontmoeten.

Vergezeld door een levendige stoet met trommels en gongs maken de vrouwen uit het dorp de *Baileo Samasuru* symbolisch schoon met een bezem en een *gadihu*[7], als teken van het einde van de dorpsschoonmaak. Daarna gaat de *Upulatu* door met het overbrengen van zijn boodschap aan de mensen. De toespraak van de *Upulatu* wordt gevolgd door de predikant van de kerk in Soya, en daarna door een uitleg van de betekenis van de familierelaties door een van de oudsten van *Soa Pera*. Daarnaast vervult het Maweng-hoofd, het Hoofd Tradities, zijn verplichtingen door een gebed te zingen en een toespraak in de lokale taal te houden waarin hij God vraagt om bescherming en zegen voor het dorp.

Welkom en groet voor de Upulatu door de vrouwen in de 'Baileo Samasuru'.

In deze optocht komen alle bezoekers, toeristen en dorpsbewoners die in Soya verblijven, maar niet oorspronkelijk uit Soya komen, samen met het hoofd van de *Soa Erang*. Deze clan mag alleen de waterbron *Uniwei*[8] bezoeken wanneer de *Soa Pera* de andere waterbron, *Wai Werhalouw*[9] bezoekt. Daar wast iedereen de handen en voeten.

Tegelijkertijd wordt bij een van de gedenkstenen de *Kain Gandong*-stof klaargemaakt, waarbij de twee uiteinden worden vastgehouden door de twee oudste vrouwen van *Soa Pera*. Dit vormt de letter U, in afwachting van de groepen die bij de waterbronnen vandaan komen. Wanneer iedereen binnen is gekomen, wordt de

Kain Gandong drie keer om de groep heen gewikkeld. Vervolgens gaat de groep naar het huis van de *Upulatu.* Bij het huis van *Upulatu* draagt de groep de *Upulatu,* zijn vrouw en de oudsten al zingend in de *Kain Gandong.* Alle elementen uit het dorp vormen zo een geheel. Deze optocht is het teken van het einde van de aaneenschakeling van rituelen. De ceremonie van de dorpsschoonmaak wordt voltooid met een dorpsfeest, dat staat voor een uiting van vreugde, saamhorigheid en familie die tijdens het proces van het schoonmaken van het dorp is ervaren.

Op de volgende dag, de zaterdag, gaat iedereen naar de twee waterbronnen om deze schoon te maken. Het is de bedoeling dat het water altijd schoon is, zodat het gebruikt kan worden door de gemeenschap.

'Baileo Samasuru' als een gedeeld huis

Doordat de originele betekenis van rituelen, traditionele ceremonies, tradities en cultureel erfgoed, zoals traditionele huizen, bekend is, kan dit gebruikt worden als bron voor theologie. Door de geschiedenis zijn er altijd processen gaande waarin verschillende kennistradities en oude filosofische ideeën werden hervormd en getransformeerd, waardoor nieuwe kennis en nieuwe ideeën zijn ontstaan.[10]

Fritjof Capra, natuurkundige, systeemtheoreticus en ecoloog uit de Verenigde Staten, omschrijft het milieu als het Griekse *oikos*, dat leefomgeving of woonplaats betekent. *Oikos* wordt gezien als het hele universum, inclusief het gehele ecosysteem en alle ontmoetingen van wederzijdse beïnvloeding die daarin bestaan.[11] In die lijn wordt het milieu filosofisch geduid als een bron waarin de wijsheid verscholen ligt om de natuur als huis te verstaan en die richtlijnen geeft om dat huis bewoonbaar te maken en te houden. Dan kan er goed in geleefd worden en tegelijkertijd zorg gedragen worden voor het leven in het huis, zodat dat tot bloei kan komen.[12] Theologievorming heeft invloed op hoe mensen leven in de natuur. Wat betreft de ecotheologie stelt professor Nam Dong Suh uit Korea vast dat de huidige uitdaging is om mogelijke manieren te vinden om een ecotheologie te construeren. Er lijken twee benaderingen te zijn. De een is het reconstrueren van onze theologische denkbeelden met daarin speciale aandacht voor ecologie en de klimaatcrisis. De ander is het inbrengen van traditioneel en inheems cultureel gedachtegoed van onze naties in onze theologievorming.[13]

Deze bestudering van *Baileo Samasuru* in het *Cuci Negeri*-ritueel schaart zich onder de tweede benadering. De dorpsschoonmaak-ceremonie uit Soya bestaat uit een reeks rituelen, die de levensstijl van de inwoners van Soya weerspiegelt. Zij onderhouden hun saamhorigheid en familierelaties, maar laten tegelijkertijd met dit ritueel zien hoe zij het milieu beschouwen als een gedeeld huis waarin de eenheid en

het samenleven van de dorpsbewoners zeer gewaardeerd en gerespecteerd worden. We kunnen deze manier van leven op verschillende manieren interpreteren, zoals het erkennen van God als Schepper en Schenker van leven.

Tijdens de *Baileo Samasuru*-schoonmaakoptocht wordt de *Baileo*-poort gemaakt met behulp van de kokospalm, een natuurlijk product uit Soya. De openlucht dient als dak. Men gelooft dat wanneer tijdens de optocht de *Pasawari Adat/Kapata* worden geheven, God elk verzoek om bescherming en zegen voor het land zal horen. De rol die de *mata ina* in dit proces aannemen, staat symbool voor de verantwoordelijkheid van een moeder die zorgt voor een huishouden en alle levende wezens daarin. Daarnaast is het blootsvoets lopen tijdens de schoonmaak een symbool voor de verbondenheid met het land en de natuur, door hiermee direct in contact te staan.[14]

Deze verbondenheid is duidelijk terug te zien bij de dorpsbewoners van Soya, wanneer de *Cuci Negeri*-optocht wordt uitgevoerd en ook bij de interpretatie van *Baileo Samasuru* als *oikos* of gedeeld huis. In de christelijke theologie bestaat het idee dat ecologie een huis is waarin de Drie-enige God aanwezig is en Haar/Zijn schepping blijft onderhouden.[15] Met de bewoners van het huis worden niet alleen de mensen bedoeld, maar de hele schepping in het huis. Dit moet bijdragen aan ons theologisch begrip van het milieu. De interpretatie van *Baileo Samasuru* in het *Cuci Negeri Soya*-ritueel als symbool voor een gedeeld huis voor de mensen van Soya samen met de hele schepping, kan beschouwd worden als een ecotheologische interpretatie.

De *Cuci Negeri*-ceremonie en de interpretatie van *Baileo Samasuru* in Soya is een concreet voorbeeld van het ontstaan van ecotheologische inzichten, waarbij de gemeenschap van Soya door haar christelijke geloof de natuur en het milieu interpreteert als iets dat recht heeft op leven en als de schepping, die door God gemaakt is, waarin alle schepselen samenleven. Door de ceremonie en hun interpretatie van *Baileo Samasuru* laten de dorpsbewoners van Soya zien hoe men aan goede relaties tussen mens, natuur en andere schepselen in een levend ecosysteem kan werken, zodat er een gezonde balans van leven kan ontstaan.

1 Robert P. Borrong, *New Earth Ethics: Access to Ethics in Environmental Management*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003, 50-51.
2 Rachmad K. Susilo, *Environmental Sociology*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2014, 62.
3 Soya Village Government, *Soya Village at a Glance*, ongepubliceerd archiefmateriaal.
4 G.E. Rumphius, *Ambonesche Landbeschrijving*, 1983, 61.
5 P.D. Koentjaraningrat, *Introduction to Anthropology*, Jakarta: Rineka Cipta, 2009, 138.
6 J.J. Melkiano Soplanit, 'Meeting of Saniri Besar', interview door Vilma Ayhuan, 6 december 2017.
7 *Gadihu* is een Croton-plant, die oorspronkelijk groeit in Indonesië en op de Molukse eilanden.
8 *Uniwei* is de naam van een bron die in het bezit is van de afstammelingen van *Soa Erang*, mensen die oorspronkelijk van buiten het dorp kwamen, maar nu in Soya verblijven.
9 *Wai Werhalouw* is de naam van een bron die in het bezit is van de afstammelingen van *Soa Pera*; zij zijn de eerste clan van het dorp Soya.
10 Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People*, London & New York: Zed Book Ltd, 1999, 44.
11 Keraf A. Sonny & Capra Fritjof, *Filsafat Lingkungan Hidup*: *Alam Sebagai Sebuah Sistem Kehidupan*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2014, 42-43.
12 Ibid., 47.
13 Emerito P. Nakpil & Douglas J. Elwood, *The Human and The Holy: Asian Prespectives in Christian Theology*, Philippines: New Day Publisher Printer's Art, 1978, 108.
14 Karin Soplanit, 'Soya Village Cleaning', interview door Vilma Ayhuan, 7 december 2017.
15 Jay B. McDaniel, *Earth, Sky, Gods and Mortals: Developing an Ecological Spirituality*, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1990, 199.

5 Hoop in een tijd van klimaatverandering

Embert Messelink

In deze bijdrage geef ik weer wat A Rocha is en ik grijp terug naar 2003, waarin A Rocha in Nederland als beweging startte. In deze tijd werd de vraag naar het bestaansrecht van deze christelijke natuurbeweging veel gesteld. Mijn bijdrage mondt uit in een centraal antwoord op die vraag: de wereld, en ook Nederland, heeft een hoopvolle natuurbeweging hard nodig. A Rocha put uit christelijke bronnen om die hoop vorm te geven en mensen vanuit een hoopvol perspectief te inspireren.

A Rocha, wereldwijde natuurbeweging

A Rocha (Portugees voor 'de rots') is een wereldwijde natuurbeweging. We werken in ruim twintig landen, waar we ons lokaal inzetten voor natuurbehoud. Kenmerkend voor onze projecten zijn de christelijke inspiratie, de nadruk op *community* (het vormen van een leef- en werkgemeenschap) en de focus op samenwerking met zoveel mogelijk individuen en organisaties. Dat heeft geleid tot een brede variatie aan projecten: in Kenia beschermen we de laatste restanten van wat ooit een reusachtig kustoerwoud was, in Canada beheren we een ecologisch boerenbedrijf, in Nieuw-Zeeland beschermen we de populatie van de grijsmaskerstormvogel en in Londen hebben we een verwaarloosd en vervuild gebied opgeknapt tot een mini-natuurreservaat en stadspark.

A Rocha werd begin jaren tachtig gesticht door Peter en Miranda Harris. Dit Britse predikantsechtpaar streek neer in de Portugese Algarve en startte daar het eerste project in het gebied Quinta da Rocha. Dit project was erop gericht het oude cultuurlandschap met bijzondere natuurwaarde te behouden. Mede dankzij het vele onderzoek dat A Rocha uitvoerde in dit gebied, is dat ook gelukt. De druk van met name projectontwikkelaars is groot, maar verschillende rechtszaken hebben tot dus-

ver telkens geleid tot uitspraken waarbij het gebied in de huidige staat bewaard moet blijven.

A Rocha in Nederland

Het radioprogramma Vroege Vogels publiceerde jarenlang een lijst van alle Nederlandse natuur- en milieuorganisaties. Op deze lijst stonden zo'n 110 verschillende organisaties. Samen hadden ze ongeveer vier miljoen leden. Dat aantal is overigens teruggelopen sinds de laatste keer dat deze lijst werd gepubliceerd in 2015.

Zoveel verschillende natuurorganisaties met zoveel leden: het wijst op een reusachtig draagvlak voor natuurbehoud. Er zijn grote en bekende organisaties, zoals het Wereld Natuur Fonds, Natuurmonumenten en Staatsbosbeheer, Milieudefensie en Vogelbescherming. Daarnaast zijn er ook veel kleinere organisaties: de kleinste was de Nederlandse Milieugroep Alpen, met vijftien leden. Andere heel gespecialiseerde organisaties zijn STONE (bescherming van de steenuil), Gierzwaluwbescherming Nederland, de Nederlandse Mycologische Vereniging en de Werkgroep Roofvogels Nederland. Dit betreft alleen nog maar de landelijke organisaties – er zijn nog tal van regionale en lokale initiatieven.

In de context van een groene beweging die zo compleet en divers is, moet je je ervan bewust zijn dat je een serieuze uitdaging aangaat als je een nieuwe wilt starten. In 2003 was dat precies wat we deden als A Rocha. We startten de 111^{e} natuurorganisatie in Nederland: een christelijke natuurbeweging. We leerden A Rocha in andere landen kennen en waren geïnspireerd door de visie van *community*, natuurbehoud en samenwerking, alles vanuit een heldere christelijke motivatie.

De eerste jaren in Nederland vormden een serieuze uitdaging. Een belangrijke vraag klonk geregeld, soms wekelijks: Wat is de meerwaarde van een christelijke beweging? Wat kun je nog toevoegen in de Nederlandse context? Wat is je bestaansrecht? Deze vragen klonken zowel binnen als buiten de kerken. Sommigen dachten dat we bevangen waren door heimwee naar de tijd van verzuiling. Dat we een eigen club 'voor en door christenen' wilden beginnen. In de kerken stuitten we ook op achterdocht: angst dat we een links, ecologisch evangelie zouden brengen.

Na een aantal jaren van zoeken en tasten, vonden we onze weg. Vandaag de dag dragen elk jaar duizenden burgers – christenen en ook niet-christenen – via onze activiteiten bij aan natuurbehoud. Verspreid over Nederland zijn er vijftien vrijwilligersgroepen, die we verbinden aan natuurgebieden, private landgoederen of boerenland. Zij dragen bij aan praktische taken in het natuurbeheer en proberen zoveel mogelijk mensen bij hun activiteiten te betrekken. Bijna wekelijks spreken we in kerken over zorg voor de schepping. Met een permanente campagne motiveren we

mensen een duurzamer leven te leiden. Met financiën en expertise dragen we bij aan natuurbeschermingsprojecten in binnen- en buitenland.

Toch zijn de vragen uit de beginjaren nog steeds relevant. Wat is onze toegevoegde waarde? Waarom denken wij dat we nodig zijn naast die andere 110 organisaties? Is het onze praktische bijdrage aan natuurbehoud? Veel anderen doen ongeveer hetzelfde. Is het dat we met kerken werken? Misschien, maar we heten iedereen welkom bij onze activiteiten. Is het de boodschap die we uitdragen? Dat komt dichter bij het antwoord, denk ik. Ik kan onze toegevoegde waarde in een korte zin samenvatten: ons verhaal van hoop voor de schepping.

Klimaatverandering

Het gebeurt geregeld dat ik buiten ben en met vrienden geniet van overvliegende vogels of dat we op zoek zijn naar vlinders of libellen. Die gezamenlijke passie is iets bijzonders, het is een en al enthousiasme over alles wat er leeft. Het is echter onvermijdelijk dat er van die momenten zijn dat er geen vogels of vlinders in beeld zijn. We raken aan de praat over klimaatverandering, aantasting van het milieu en de achteruitgang van biodiversiteit. Het valt me iedere keer weer op hoe sterk dan de toon van het gesprek verandert. Somberheid neemt de plaats in van vrolijkheid. Eigenlijk is iedereen er wel van overtuigd: de situatie wordt alleen maar slechter. Lukt het om de grutto, onze nationale vogel, te behouden voor Nederland? Misschien niet. Zal klimaatverandering ons land hard raken? Waarschijnlijk wel. Zal de polarisatie over klimaatverandering verder toenemen? Dat lijkt er wel op. Zullen we de grootste bedreigingen van de natuur op tijd kunnen tegengaan? Dat is maar de vraag. We genieten nu van de natuur, maar we vrezen de toekomst.

Onlangs woonde ik een lezing bij van Matthijs Schouten, hoogleraar Ecologie en filosofie van natuurbehoud aan de Wageningen Universiteit. Hij vertelde dat hij zijn studenten elk jaar dezelfde vragen stelde: Zijn jullie hoopvol over de toekomst van planeet aarde? Denken jullie dat we de ecologische crisis kunnen bedwingen? Denken jullie dat het zinnig is om persoonlijk actie te ondernemen? Elk jaar dezelfde vragen. En elk jaar gaan er minder vingers omhoog. Elk jaar hebben meer jonge mensen hun hoop verloren.

De meeste mensen realiseren zich wel dat er reusachtige problemen spelen op onze planeet: klimaatverandering, verlies van biodiversiteit, vervuiling, gebruik van pesticiden, enzovoorts. Daarnaast is er ook een serieus probleem met onszelf: we zijn de hoop aan het verliezen. We durven er niet langer op te hopen dat deze problemen opgelost kunnen worden. We denken zelfs dat het niet uitmaakt of we zelf in beweging komen of niet.

Het is begrijpelijk dat het moeilijk is om hoop te koesteren. Kortgeleden luisterde ik naar een Tedtalk over klimaatverandering van meteoroloog Reinier van den Berg. Hij zei:

> 'Laten we elkaar alsjeblieft niet langer vertellen dat het 'twee voor twaalf' is. Het is veel erger. Het is 'vijf over twaalf'. We moeten echt begrijpen dat we klimaatverandering niet meer kunnen voorkomen. Het is tijd om in termen van *damage control* te denken.'

Het is dus goed te begrijpen waarom mensen zonder hoop leven. Tegelijkertijd is dat nieuws even slecht als de hele ecologische crisis zelf. Voor verandering is hoop nodig. We hebben een visioen van een betere wereld nodig, om ons daardoor te laten leiden. We hebben geloof nodig dat het tij gekeerd kan worden. Echte hoop betekent niet dat we onze ogen sluiten voor wat er gebeurt. Het betekent dat we volledig serieus nemen wat er gebeurt en desondanks weigeren om in wanhoop door het leven te gaan. Hoop richt zich op de betere wereld, een verhaal, een droom, een visioen. Hoop is essentieel in een tijd van klimaatverandering.

Theologie van de hoop

Ik ben ervan overtuigd dat christenen kunnen bijdragen aan een hoopvolle houding. We noemen het Woord van God het 'evangelie', het goede nieuws. Kunnen kerken goed nieuws brengen in een tijd van klimaatverandering? Vinden we hoop in de kerk? Dat is nog niet altijd vanzelfsprekend. Pasgeleden ontmoette ik een jonge vrouw in een van de gereformeerde kerken in midden-Nederland, waar ik sprak over geloof en natuurbehoud. Ze vertelde me dat ze zich heel goed bewust is van wat er met de aarde aan de hand is. Daarom leeft ze ook zeer milieuvriendelijk. Maar ze vertelde ook dat ze een besluit heeft genomen: ze wil nooit kinderen krijgen. Ze is ervan overtuigd dat de situatie van onze aarde niet zal verbeteren. Daarom is het onverantwoord om nu nog kinderen op aarde te zetten, vindt ze. Ze heeft haar hoop verloren, zelfs als lid van een kerk waar de boodschap van hoop geregeld klinkt.

Recent citeerde Maarten Verkerk, bijzonder hoogleraar Christelijke filosofie, in een lezing de Franse filosoof Bruno Latour. Latour bekritiseert westerse christenen. Hij vraagt zich af of ze de alarmbellen van de klimaatcrisis wel horen. Hij stelt dat christenen al vanaf de dertiende eeuw hun betrokkenheid bij de kosmos verloren en zichzelf exclusief richtten op hun persoonlijke zielenheil. Hij schrijft:

> 'Terwijl ze dachten dat ze zich concentreerden op de Geest, verloren ze de aarde.'

Verkerk stemt in met deze kritiek. Hij stelt dat christenen medeverantwoordelijk zijn voor de onherstelbare beschadiging van Gods schepping. Christenen zijn hun afkomst vergeten: ze zijn Gods volk *op aarde*.

Een theologie van hoop voor heel de schepping is in veel kerken dus niet vanzelfsprekend aanwezig. Maar ik denk dat die hoopvolle, integrale houding wel levend is gebleven op sommige plekken, zoals kloosters. Het is de hoogste tijd dat kerken dit verhaal, deze theologie van hoop voor heel de schepping, in het evangelie herontdekken. Dat is heel hard nodig.

Gelukkig zijn er theologen die hebben bijgedragen aan een integrale theologie van hoop voor de schepping. Jürgen Moltmann moet dan zeker genoemd worden. Paus Franciscus schreef enkele jaren geleden zijn ecologische encycliek *Laudato Si'*. Hier in Nederland schreef Trees van Montfoort *Groene Theologie*. En zo kan ik er meer noemen. Persoonlijk heb ik veel inspiratie gevonden in de hoopvolle en praktische theologie van Dave Bookless, theoloog bij A Rocha. Zijn boek *Planetwise* werd al verschillende keren in Nederland herdrukt onder de titel *Het groene hart van het geloof*.

Maar goede theologie beïnvloedt de kerk niet automatisch. Wat er, denk ik, ook nodig is, is een beweging die vanuit hoop voor Gods schepping gaat leven. Als A Rocha willen we die beweging graag zijn. Laat ik daarom vanuit mijn werk voor A Rocha en achtergrondliteratuur een beknopt beeld schetsen van een theologie van hoop voor de schepping.

> *'Van de HEER is de aarde en alles wat daar leeft'*, zegt Psalm 24:1.

Dat is een buitengewoon krachtig statement: de aarde is er niet voor ons, niet alles is er om te pakken voor ons eigen welbevinden. De mens heeft namelijk een bijzondere roeping, want we dragen verantwoordelijkheid over de aarde. En tegelijk hebben we een nederige roeping. We moeten onze eigen plek op aarde innemen, te midden van alle andere schepselen, en onszelf niet te groot maken.

Gods redding heeft ook betrekking op de relatie tussen mensen en de aarde. Deze verstoorde relatie zal geheeld worden. Onze roeping is niet per se de aarde te redden, maar het goede leven te leven in harmonie met schepping en Schepper. Kleine stappen in persoonlijke duurzaamheid zijn noodzakelijk en van betekenis. Gods Koninkrijk van gerechtigheid en vrede is een hoopvolle toekomstblik voor de hele schepping. Wij kunnen door wat we doen richtingwijzers plaatsen, die wijzen op dat Koninkrijk.

Zoals gezegd verandert goede theologie het leven van mensen niet automatisch. We moeten niet alleen nadenken over deze thema's. Het is nodig om op weg te gaan en aan

de slag te gaan. Wat we doen, vormt ons leven het sterkst. Leef je geloof. Doe het samen als kerkgemeenschap. We hebben elkaar nodig voor inspiratie, ideeën, om telkens nieuwe stappen te zetten, om andere wegen te vinden die soms lastig zijn. We hebben een beweging van mensen nodig die oprecht geloven dat er hoop is voor de hele schepping.

Hoop in de praktijk

Ik geef tot slot twee voorbeelden van hoop in de praktijk. Hoop die vorm heeft gekregen in het leven van gewone Nederlanders. Hoop die hen inspireerde om in actie te komen en voor de schepping te gaan zorgen.

De uiterwaarden van Zwolle

In de stad Zwolle speelt A Rocha een stevige rol in natuurbehoud in de uiterwaarden van de IJssel. Met een enthousiaste groep vrijwilligers wordt er bijna wekelijks gewerkt aan natuurbehoud en natuureducatie in dit prachtige gebied. De zwarte stern, een schaarse broedvogel in Nederland, is teruggekeerd in het gebied dankzij de nestvlotjes die zijn geplaatst. Ook otter en bever zijn nieuwkomers in deze streek. Onze vrijwilligersgroep werkt samen met de stadsboer. Zijn koeien grazen op hetzelfde land. In tijden van heftige polarisatie tussen boeren en de natuurbeweging hebben we bruggen gebouwd en relaties versterkt. We houden de uiterwaarden vrij van zwerfafval en nodigen mensen uit om te komen genieten van dit lokale paradijs. Zwolse kerken zijn gaan collecteren om dit werk te ondersteunen. Met die steun hebben we onder andere duizend bomen aangeplant: goed voor de bever en een kleine bijdrage aan het vastleggen van CO_2 in tijden van klimaatverandering.

Ecologische gemeenschapstuin in Amerongen

In Amerongen is het beheer van een ecologische gemeenschapstuin met een sociale functie overgedragen aan A Rocha. We gebruiken er geen gewasbeschermingsmiddelen en geen kunstmest. Vogels, bijen en vlinders vinden er hun plek en recent zette de zeldzame koninginnenpage in de tuin eitjes af. Het eerste jaar heeft een overvloedige oogst opgeleverd. Veel van deze oogst wordt geleverd aan de Voedselbank. De mensen met wie we werken, zijn mensen die vaak niet kunnen meedraaien in de samenleving. Ze zijn om verschillende redenen vastgelopen: door een burn-out, door gebrek aan structuur of andere oorzaken. We helpen hen om al werkend hun plek in de lokale samenleving weer terug te vinden. Deze tuin is een prachtige, vrolijke plek, waar mensen naar elkaar en naar de aarde omzien.

Als A Rocha leggen we altijd graag uit wat ons beweegt om dit werk te doen. Ten diepste gaat het om onze hoop op een betere wereld: Gods nieuwe wereld, zijn Koninkrijk. Onze projecten kun je beschouwen als zichtbare hoop. Ik hoop dat ze hun invloed zullen hebben in de kerk en de samenleving en dat ze zullen bijdragen aan de hoop die mensen koesteren. Dat hebben we nodig, denk ik: wijzelf, de kerken, de aarde. Zonder hoop is er geen toekomst.

Literatuur

Dave Bookless, *Het groene hart van het geloof,* Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2019.

Jürgen Moltmann, *Theologie van de hoop: studies over de grondslagen en de konsekwenties van een christelijke eschatologie,* Utrecht: Ambo, 1964.

Trees van Montfoort, *Groene Theologie,* Middelburg: Skandalon, 2019.

Paus Franciscus, *Laudato Si',* Encycliek, 18 juni 2015, https://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=5000.

Maarten Verkerk, *De verborgen dimensie van de klimaatcrisis. Religie, duurzaamheid en inclusie – een pleidooi voor het heilige,* Maastricht University: afscheidsrede, 4 oktober 2019, https://www.maastrichtuniversity.nl/m.verkerk/research.

6 Kerken komen op voor kwetsbare natuur in Nederland

Elisabeth Hense, Ton Bernts, Joris Kregting

Samen met nieuwe bondgenoten zouden kerken een krachtige impuls kunnen geven aan de benodigde transitie in de landbouw. Kerken kunnen bewuster met hun grondbezit omgaan en kritischer nadenken over hoe ze de natuur kunnen verrijken in plaats van uitbuiten. Deze bijdrage voert een praktisch pleidooi voor meer 'groene activiteiten'.

Met de natuur in Nederland gaat het niet goed. Dat blijkt onder andere uit de website Compendium voor de Leefomgeving, een website met feiten en cijfers over milieu, natuur en ruimte in Nederland, gebaseerd op een samenwerking tussen het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS), het Planbureau voor de Leefomgeving (PBL), het Rijksinstituut voor Volksgezondheid en Milieu (RIVM) en Wageningen University & Research (Wageningen UR).[1]

Terwijl de natuur in de bossen en langs de rivieren de laatste jaren is opgeveerd, staan de seinen voor de landbouwgebieden op rood. De agrarische sector met zijn intensieve grondgebruik en zijn hoge stikstofuitstoot veroorzaakt hier een regelrechte kaalslag. Natuurgebieden, zoals heide en stuifzanden, groeien door de stikstofuitstoot dicht, natte natuurgebieden verdrogen, omdat de waterstand voor de landbouw laag wordt gehouden en de chemische bestrijdingsmiddelen vergiftigen de leefomgeving van insecten en inheemse natuurlijke gewassen.[2]

In de samenleving en bij de overheid wordt deze gang van zaken inmiddels steeds kritischer bekeken. Zeker, Nederland is wereldkampioen wat betreft de landbouwproductie. Niemand haalt zoveel uit de grond als de Nederlandse boeren. Maar waarom doen ze dat? Driekwart van de opbrengst wordt voor het buitenland geproduceerd en is in Nederland niet nodig. Boeren zouden veel minder kunnen produceren en daardoor de natuur weer meer ruimte kunnen gunnen.

Nieuwe aanpak in de landbouw

Natuurlijk zouden ze dan tegen hogere marges moeten kunnen produceren. Maar ook dat hoeft geen probleem te zijn. CSA-bedrijven laten zien dat dit nu al kan. CSA staat voor 'Community Supported Agriculture' en is in Nederland in opkomst.[3]

Het gaat deze bedrijven om een verdienmodel dat boeren en tuinders de mogelijkheid geeft samen te werken mét de natuur in plaats van tégen haar. Ook wordt er in dit model samengewerkt tussen boeren en consumenten. De consumenten worden lid van het bedrijf, betalen voor hun oogstaandeel en zijn solidair met de boer wat betreft de economische risico's van het bedrijf. Op deze manier dragen boeren en consumenten samen bij aan de beschikbaarheid van gezond en vers voedsel uit de eigen regio en zorgen ze tegelijk voor het behoud en herstel van de eigen natuurgebieden. Verschillende organisaties hebben inmiddels uitgezocht hoe dit verdienmodel als solide financiële basis voor de landbouw in aanmerking kan komen.[4]

Omdat de landbouw meer dan de helft van de grond in Nederland gebruikt (slechts 15 procent is bos en natuur) bepalen boeren in hoge mate hoe ons landschap eruit ziet. Zo'n transitie naar een meer agro-ecologische productie van voedsel zou daarom heel veel impact kunnen hebben.

Wat kunnen kerken hieraan bijdragen?

Helaas is kennis over deze alternatieve aanpak van de landbouw nog niet zo bekend in de Nederlandse samenleving. Ook de christelijke kerken zijn nog nauwelijks bezig met dit thema. Toch is dit een relevant thema voor kerken, want de protestantse, de rooms-katholieke en de doopsgezinde kerken in Nederland zijn naar schatting eigenaar van zo'n 30.000 hectare grond.[5] Daarom roept het netwerk GroeneKerken op om deze grond een verantwoorde bestemming te geven.[6] Concreet wordt er gedacht aan kringlooplandbouw, natuur-inclusieve landbouw en voedselproductie voor de eigen regio zonder kunstmest en gewasbeschermingsmiddelen die schade brengen aan de natuurlijke omgeving.

Kerken staan daarmee nu mogelijk op een keerpunt: samen met nieuwe bondgenoten zouden ze een krachtige impuls kunnen geven aan de benodigde transitie in de landbouw. Kerken kunnen bewuster met hun grondbezit omgaan en kritischer nadenken over hoe ze de natuur kunnen verrijken in plaats van uitbuiten. Ze kunnen actief op zoek gaan naar boeren en tuinders die op overtuigende wijze groene waarden nastreven. Als de pacht van hun grond vrij komt, kunnen kerken overwegen om samen te gaan werken met CSA-bedrijven of andere natuurbeschermende bedrijven.

Een hoopgevende workshop

Het idee om kerken en alternatieve landbouw zoals het CSA-netwerk sterker aan elkaar te koppelen werd concreet toen Elisabeth Hense eerder dit jaar samen met Marijtje Mulder van het CSA-netwerk en Jan Vroonland van de beweging Groene-Kerken een workshop over het grondgebruik van kerken in Nederland op de jaarlijkse CSA-conferentie mocht aanbieden.[7]

Het bleek dat kerken en CSA-boeren en -tuinders elkaar nog nauwelijks als mogelijke partners op het oog hebben. Toch zijn er al enkele prachtige voorbeelden van samenwerking te noemen, zoals tussen de Kattendorfer Hof in de buurt van Hamburg en de protestantse kerk.[8] Het bedrijf omvat 435 hectare, werkt biologisch en volgens solidaire principes. Boer Mathias von Mirbach heeft het bedrijf in 1995 opgestart. Hij heeft contact gezocht met de protestantse kerk om grond van haar te pachten. Zijn verhaal over solidaire bedrijfsvoering, kringlooplandbouw, zorg voor de bodem en de dieren heeft de kerk ervan overtuigd de pacht aan hem te geven en niet aan een conventionele boer. De Kattendorfer Hof is trouwens een uitzonderlijk groot CSA-bedrijf met meer dan zestig medewerkers. De meeste CSA-bedrijven in Nederland worden gerund door één of twee tuinders, die vaak ondersteund worden door een aantal vrijwilligers of familieleden. Het is dus goed mogelijk om klein met CSA te beginnen en het blijkt ook prima mogelijk om met deze principes een fors bedrijf op te zetten en vele jaren overeind te houden.

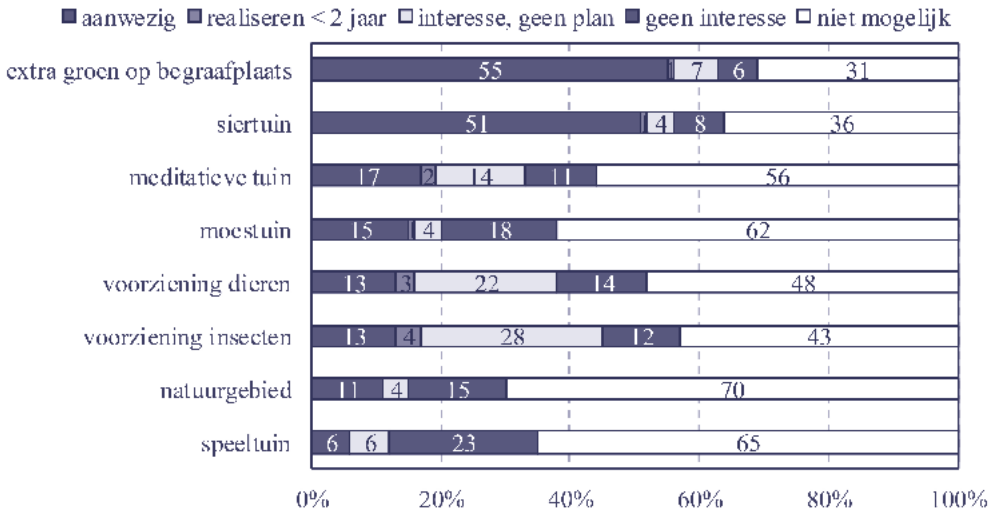
Duurzaam leven in een prachtig landschap

Ook in Nederland vinden we voorbeelden van dit soort nieuwe partnerschappen. Landgoed Dennenheuvel bij Haarlem is er één van.[9] De Zusters van de Goede Herder woonden en werkten bijna negentig jaar in Klooster Euphrasia op Landgoed Dennenheuvel. Sinds 2014 hebben de zusters hun intrek genomen in een verzorgingshuis in Heemstede. Het bestuur van hun van origine Franse congregatie werkt sindsdien intensief samen met GroenRood-vastgoed en de Arkgemeenschap Haarlem om te komen tot herontwikkeling van Landgoed Dennenheuvel. Door deze samenwerking lukt het de zusters hun waarden door te geven aan een volgende generatie. Het gaat de zusters om duurzame vormen van inclusief samenleven met respect voor mens en natuur. Diversiteit, openheid en verbinding zijn voor hen de kernbegrippen. Dit past bij GroenRood-vastgoed dat wil bouwen aan de verbinding tussen mens en natuur, tussen stad en land. Ook past dit uitstekend bij de Arkgemeenschap die haar huisvesting in een deel van het voormalig Klooster Euphrasia voorbereidt. In 2015 startte de Arkgemeenschap alvast met de Tuinderij De Ark, een CSA-tuinderij en tevens zorgboerderij die werk- en dagbesteding biedt voor mensen met een persoonsgebonden budget.[10]

Rooms-katholieke parochies en grondgebruik[11]

De rooms-katholieke parochies in Nederland hebben maar zelden grote stukken grond in eigendom die zich lenen voor nieuwe vormen van landbouw. Van onze respondenten gaf maar één parochie aan groene landbouwgrond te hebben. Maar ook ander groen landgebruik is belangrijk voor herstel en behoud van de natuur in Nederland. Ongeveer de helft van de parochies heeft extra groenvoorzieningen op begraafplaatsen en in siertuinen, 17 procent van de parochies heeft een meditatieve tuin, 15 procent een moestuin en 11 procent een natuurgebied. De tuinen en natuurgebieden dragen bij aan biodiversiteit en de instandhouding of voorziening van belangrijke habitattypen. Daarnaast wordt er door vele kleine parken of *tiny forests* juist ook in stedelijk gebied meer CO_2 uit de lucht gehaald dan door één groot aaneengesloten bosgebied.

*Figuur 1. Gebruik eigen grond (in %; n=122)**



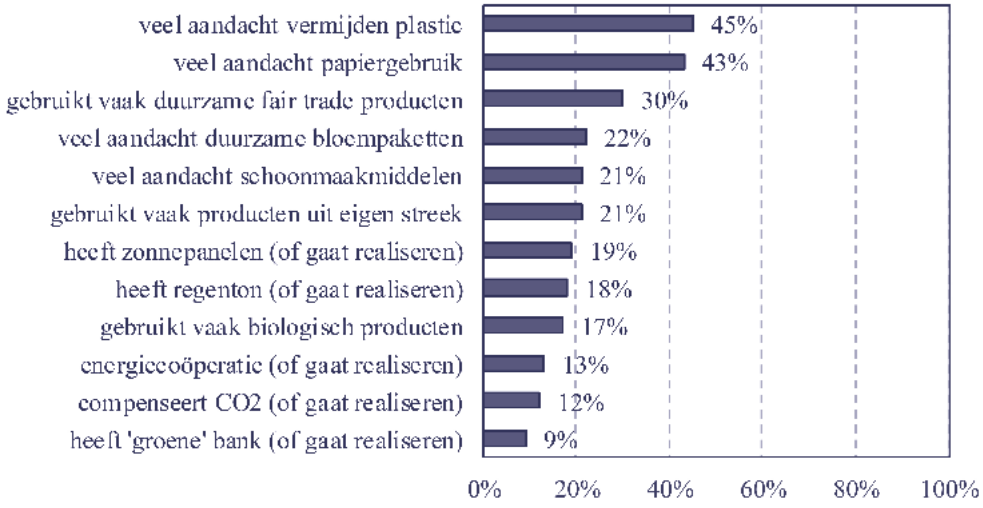
* 13% gebruikt de grond nog op een andere 'groene' manier (of is dit van plan).

Op dit moment doet Tjirk van der Ziel van de Christelijke Hogeschool Ede onderzoek naar grondgebruik bij de diverse protestantse gemeenten in Nederland. De verwachting is dat protestantse gemeenten, zeker de hervormde kerk, meer landbouwgrond ter beschikking hebben en daardoor nog meer betrokken kunnen zijn bij groen landgebruik.

Andere groene activiteiten van rooms-katholieke parochies[12]

In onze enquête, die we in het kader van ons onderzoeksproject *Groene Parochies Nederland* aan alle rooms-katholieke parochies in Nederland hebben gestuurd, hebben we ook gevraagd naar twaalf groene activiteiten die alle parochies in principe zouden kunnen uitvoeren.

Figuur 2. Groene activiteiten (in %; n=119)

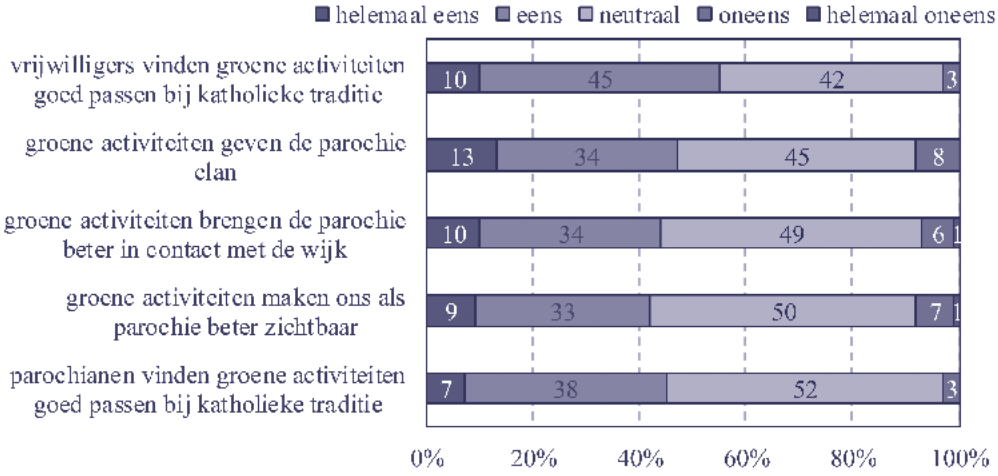


Een kleine groep parochies (9 procent) doet tenminste de helft van de twaalf activiteiten, nog eens ruim een kwart doet drie tot vijf activiteiten. De overige parochies (63 procent) zijn niet of nauwelijks actief. Dat is jammer omdat parochies die bezig zijn met vergroening hierin juist een kracht ervaren.

De kracht van 'groene parochies'[13]

Groene activiteiten zijn namelijk een impuls voor vernieuwing van de parochies. Groene activiteiten passen goed bij een parochie en geven de parochie nieuw elan. Voor alle stellingen die we in onze enquête hebben geformuleerd, geldt dat ongeveer de helft van de respondenten het er (helemaal) mee eens is en slechts een enkele parochie het er (helemaal) mee oneens is.

Figuur 3. Stellingen (in %; n=119)



Vergroening in lijn met *Laudato Si'*

Of het nu gaat om samenwerking tussen kerken met nieuwe landbouwbedrijven (zoals CSA-bedrijven of andere natuurbeschermende landbouwbedrijven), om groen gebruik van kleinere stukken grond of om andere groene activiteiten: theologisch gesproken blijft de koppeling van groene en sociale waarden altijd van groot belang voor de christelijke gemeenschap. De encycliek *Laudato Si'* van paus Franciscus beargumenteert waarom dat zo is en waarom groene waarden niet boven de zorg voor de medemens in de marge van de samenleving moeten worden geplaatst. De revolutionaire kracht van de christelijke spiritualiteit zit nu juist in het idee van de sociale inclusie, met name de inclusie van de kwetsbare, arme, buitengesloten, zorg vragende medemens. Dit idee heeft in de geschiedenis van het christendom altijd weer belangrijke impulsen voor maatschappelijke en spirituele vernieuwing teweeggebracht en heeft ook vandaag nog niets van deze kracht ingeboet. Anders dan in vroegere eeuwen is de praktische omzetting van dit idee echter niet meer zonder bondgenoten in andere levensbeschouwelijke organisaties en in de seculiere samenleving te realiseren. Paus Franciscus bemoedigt bondgenootschappen met partners buiten de eigen christelijke kerken, maar in de dagelijkse praktijk lukt dat nog lang niet altijd voldoende. Op dit moment heeft maar een derde van de rooms-katholieke parochies in Nederland voldoende partners voor het realiseren van hun projecten en een iets grotere groep vindt dat groene en sociale activiteiten het contact met de wijk verbeteren.

Realisatie van ecologische en sociale utopieën

De revolutionaire kracht van christelijke spiritualiteit wordt pas goed voelbaar als de ideeën van zorg voor de aarde, zorg voor het milieu en sociale inclusie niet abstract blijven. Als er op concrete plekken tenminste fragmentarisch iets van het geluk van een betere wereld ervaren kan worden, is dat aanstekelijk voor anderen. We zien dan ook dat de CSA-beweging de laatste jaren groeit in Nederland, dat vele Nederlanders met plezier meedoen met zelfoogst-tuinen, gemeenschapstuinen en andere *grow it yourself*-activiteiten in stad en land. Hierdoor ontstaat opnieuw hoop op een leefbare wereld, ook voor volgende generaties.

De realisatie van groene en sociale waarden blijkt in rooms-katholieke parochies gemakkelijker te lukken als het streven hiernaar ook in een beleidsplan is geformuleerd. Van de parochies die groene activiteiten expliciet in hun beleidsplan hebben staan, organiseert ruim 60 procent minstens drie van de twaalf geselecteerde activiteiten (zie boven). Van de parochies die groene activiteiten niet in hun beleidsplan hebben staan, is dit ruim 20 procent.

De natuur als resonantie-ruimte

De observatie dat mensen in resonantie met de natuur, met haar ritme, haar veranderingen en haar lokale bijzonderheden leven is in zekere zin 'natuurlijk'. Omdat de laatmoderne westerse cultuur de mens bijna volledig heeft afgekoppeld van het dag- en nachtritme, van seizoenen, het weer, het lokale voedsel en de beleving van wildheid en ongereptheid, is de behoefte aan hernieuwd contact met de natuur bij veel tijdgenoten sterk. Mensen willen aangeraakt worden door de natuur, luisteren naar de natuur, zichzelf en hun medemensen terugvinden in de natuur, of in de natuur God ontmoeten. Mystici hebben er veelvuldig verslag van gedaan hoe er in de natuur iets op kan lichten van een ontmoeting met het Goddelijke: er is Iemand die luistert, tegemoetkomt, antwoordt en begrijpt.[14] Groene activiteiten maken dit soort resonantie-ervaringen mogelijk. Ook daarom is in de christelijke spiritualiteit door de eeuwen heen waardering en respect voor de natuur gekoesterd.

1 https://www.clo.nl/.
2 Vgl. interview van Mac van Dinther met Han Olff in *de Volkskrant* van 5 december 2019.
3 Jolanda van Benthem, 'Samen verantwoordelijk – Community Supported Agriculture', in: Elisabeth Hense, Leonardo van den Berg, Maria van Boxtel, *Volle Oogst – Nieuwe waarden en voedselnetwerken*, Utrecht: Jan van Arkel, 2017, 49-81. Zie ook: Elisabeth Hense en Jolanda van Benthem, *CSA's in Nederland*, 2015, https://www.ru.nl/ftr/ccs/society/waarden-transitie/.
4 Zie https://urgenci.net/solid-base/ en https://www.agronauten.net/en/solid-base-2/.
5 Gerrit-Jan KleinJan, 'Kerken, red uw weidevogels', in *Trouw,* 24 maart 2017.
6 https://toolkit.groenekerken.nl/toolkit/lorem-ipsum-dolor/grondbezit/.
7 https://csanetwerk.nl/.
8 https://kattendorfer-hof.de/.
9 http://www.landgoeddennenheuvel.nl/.
10 Zie voor zorgboerderijen: Dries de Moor, 'Een bron van goed leven – zorgboerderijen', in: Elisabeth Hense, Leonardo van den Berg, Maria van Boxtel, *Volle Oogst – Nieuwe waarden en voedselnetwerken*, Utrecht: Jan van Arkel, 2017, 83-115.
11 Elisabeth Hense, Ton Bernts, Joris Kregting, *Groene activiteiten: een impuls voor parochies en samenleving*, KASKI rapport nr. 658, december 2019, 10. Zie https://www.ru.nl/kaski/onderzoek/projecten/2019/virtuele-map-2019/onderzoek-groene-activiteiten-parochies/?reload=true.
12 Ibid., 15.
13 Ibid., 14.
14 Zie bijv. de natuurmystiek bij Thomas Merton, Franciscus van Assisi, Hildegard van Bingen of Thomas Traherne.

7 Rentmeesterschap: een klassiek christelijk model opnieuw onderzocht

Marieke van der Linden en Joep Dubbink

Deze bijdrage gaat in op de vraag in hoeverre het model van rentmeesterschap bijbels onderbouwd kan worden, aan de hand van twee verschillende contexten: hedendaags en bijbels-historisch.

Inleiding

De ecologische crisis is door de Wereldgezondheidsorganisatie en het World Economic Forum aangewezen als één van de grootste bedreigingen voor de mensheid.[1] Onderzoek laat zien dat de belangrijkste systemen die onze aarde stabiel houden, zoals het klimaat en de biodiversiteit onder druk staan door toedoen van menselijke activiteiten.[2] De ecologische crisis zorgt ervoor dat de mens zijn rol in de natuur bevraagt. Wat is onze relatie tot de natuur en wat zegt deze relatie over onze verantwoordelijkheid voor de aarde?

In de literatuur rondom dit thema is te zien dat er steeds meer nadruk ligt op concepten en modellen. Met name rentmeesterschap is een veelvuldig terugkomend model dat wordt gebruikt in verschillende disciplines, zoals de politiek, filosofie, biotechnologie, bestuurskunde en theologie.[3] Naast een stijging in het gebruik van het model, is ook een toename van kritiek op het model waar te nemen.[4] Eén van de kritiekpunten die veel wordt voorgedragen door christelijke theologen en academici, is dat het model geen bijbelse onderbouwing zou hebben.[5] Volgens die academici wordt hier vaak wel van uitgegaan, waardoor het model ten onrechte meer autoriteit heeft voor gelovigen.

Naar aanleiding van deze veronderstelde onterechte bijbelse autoriteit van het rentmeesterschapsmodel, probeert dit artikel antwoord te geven op de volgende onderzoeksvraag: In hoeverre kan het model van rentmeesterschap bijbels onderbouwd worden?[6]

Om deze onderzoeksvraag te beantwoorden gaan we in op twee verschillende

contexten van rentmeesterschap: de hedendaagse en de bijbels-historische context. Voor de bijbels-historische context wordt teruggegrepen op Douglas J. Hall, die een verhandeling geeft over de betekenis van rentmeesterschap in bronteksten. Hall is een gerenommeerd auteur op het gebied van bijbelhistorie en betekenis. Aan de hand van zijn werk zal in het derde deel van dit artikel beargumenteerd worden hoe het rentmeesterschapsmodel bijbels gehanteerd kan worden.

Rentmeesterschap wordt hierboven bewust beschreven als 'model,' hoewel 'concept' wellicht meer voor de hand ligt. Een concept verwijst echter vaak naar een eenduidige betekenis, terwijl rentmeesterschap een complex begrip is. Deze complexiteit wordt beter weergegeven in de term 'model'. Gezien deze complexiteit wordt bovendien een brede definitie gehanteerd: Het rentmeesterschapsmodel verwijst naar de verantwoordelijkheid van de mens om te zorgen voor de natuur in naam van een groter goed.

Oorspronkelijk is dit artikel in het Engels geschreven, waar gebruik werd gemaakt van de term 'stewardship'. In dit artikel is gekozen voor de Nederlandse term 'rentmeesterschap'. Bovenstaande definitie geeft aan hoe breed deze term opgevat wordt in deze bijdrage.

De context van een wereld in crisis

Onderzoek laat zien dat de ecologische crisis voor een groot deel toe te schrijven is aan menselijke activiteiten: urbanisatie, toename in consumptie, groei van de populatie, industrialisatie zijn alle significant gerelateerd aan de ecologische crisis.[7] Wetenschappers waarschuwen dat als de mens geen actie onderneemt, de aarde kan veranderen in een omgeving die veel slechter bewoonbaar wordt voor de mensheid.[8]

Al in 1967 beargumenteerde Lynn White in zijn baanbrekende artikel dat we de ecologische crisis te wijten hebben aan onze verstoorde relatie met de natuur. De wortels hiervan kunnen in de christelijke traditie gevonden worden.[9] Het antwoord op de milieuproblematiek ligt volgens White in een radicale verandering van deze mens-natuurrelatie. In de literatuur vinden we steeds meer auteurs die pleiten voor een houding ten opzichte van de natuur die gebaseerd wordt op rentmeesterschap. Naast een toename in gebruik in de literatuur, laat onderzoek ook zien dat een groot deel van de populatie voorkeur heeft voor de mens-natuurrelatie die gebaseerd is op rentmeesterschap.[10]

De eerste keer dat het model in de literatuur verschijnt, is in de zeventiende eeuw, wanneer rentmeesterschap wordt gebruikt als tegenreactie op Francis Bacons ideeën over superioriteit van de mens over exploitatie van de natuur. Met name Genesis 1 en 2 werden gebruikt om de gedachte dat de mens moet zorgen voor de

natuur te onderbouwen.[11] Later, in de jaren vijftig en zestig van de twintigste eeuw, werd het model populair onder een breder publiek. Binnen kerkgemeenschappen werd rentmeesterschap in eerste instantie gebruikt om te verwijzen naar verstandig omgaan met geld. Later, met de opkomst van milieuproblematiek, werd de term veel breder gebruikt en vooral toegepast op het verantwoord omgaan met de natuur.[12] Naarmate de populariteit van het model onder christenen toenam, werd het ook door steeds meer niet-christelijke auteurs opgemerkt. Rentmeesterschap heeft op den duur een meer flexibele interpretatie gekregen. In plaats van in naam van God, kunnen mensen ook rentmeesters zijn in naam van de mensheid, de samenleving of toekomstige generaties.[13]

Bijbelse context van rentmeesterschap

In totaal telt Douglas J. Hall 26 verwijzingen naar rentmeesterschap in de Bijbel, zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament. In de volgende paragrafen gaan we in op het gebruik van de term in de Bijbel aan de hand van een analyse van Hall.[14] Verwijzingen naar bijbelteksten zijn overgenomen uit deze analyse en zijn dus niet te herleiden naar een specifieke vertaling.

In de Hebreeuwse Bijbel wordt de term 'rentmeester' gebruikt in letterlijke zin: er wordt verwezen naar een echt beroep in de samenleving. De rentmeester is een dienaar met een speciale status, bijvoorbeeld als opzichter of meesterknecht. De rentmeester geniet het vertrouwen van de meester of eigenaar en is verantwoordelijk voor het beheer van diens eigendom. De eerste keer dat we de term tegenkomen is in het verhaal over Jozef in Genesis 43 en 44. Hier legt de rentmeester verantwoording af aan Jozef, die op dat moment grootvizier is onder de farao. In het verhaal wordt de term *ha'ish asher al beth* (letterlijk: de man/degene die over het huis is aangesteld) vertaald met het Engelse *steward*. Ook het woord *sar* (letterlijk: prins, heerser, leider of overste) wordt vertaald met *steward*, zoals in 1 Kronieken 27 en 28. Dezelfde term wordt ook gebruikt in Daniël 1:11 en 16, om te verwijzen naar de rentmeester die verantwoordelijk is voor de zorg van de Hebreeuwse gevangenen van Nebukadnezar. Ten slotte wordt in Jesaja 22:15-21 het Hebreeuwse *sōkōn* vertaald als *steward*, wat letterlijk 'van dienst zijn' betekent.

Ook in het Nieuwe Testament verwijst rentmeesterschap vaak naar een dienaar of knecht met speciale status. Bijvoorbeeld in Matteüs 20:8, Lucas 8:3 en Johannes 2:8. Hier fungeert *steward* als vertaling van het Griekse *architriklinos* (letterlijk: tafelmeester) en *epitropos* (letterlijk: iemand aan wie zorg of eer is opgedragen). Naast het gebruik van rentmeesterschap in letterlijke zin, wordt in het Nieuwe Testament aan rentmeesterschap een theologische en metaforische betekenis gegeven. Rent-

meesterschap is één van de karakteristieke kenmerken van Christus' volgelingen. De meester aan wie de rentmeester verantwoording aflegt is niet een koning of heer, maar de opgestane Christus. In bijvoorbeeld Lucas 12:42, 1 Korintiërs 4:1-2 en Efeziërs 3:1-2, wordt het Griekse o*ikonomos* (de beheerder van een huishouden) vertaald met *steward*. De rentmeesters zijn niet verantwoordelijk voor het beheer van eigendommen, maar voor het evangelie. Dit is ook de manier waarop het woord rentmeesterschap in 1 Petrus 4:10, Titus 1:7 en Lucas 16:1-8 wordt gebruikt.

De hedendaagse interpretatie van rentmeesterschap – de mens als rentmeester van de schepping – vinden we in bovengenoemde teksten niet terug. Dit is niet verwonderlijk: het Oude Testament werd meer dan tweeduizend jaar geleden geschreven in het Midden-Oosten in samenlevingen met voornamelijk herders en landbouwers. Deze samenlevingen waren afhankelijk van de natuur en werden erdoor bedreigd. Mensen zagen zichzelf niet als heersers over de natuur, maar waren ervan afhankelijk. De relatie tussen mens en natuur was dus een radicaal andere dan die van ons in het moderne Westen van 2020. Naast de expliciete verwijzingen naar rentmeesterschap, zoals hierboven besproken, beschrijven auteurs nog enkele vrijere interpretaties van rentmeesterschap die in de Bijbel te vinden zijn. De belangrijkste teksten zijn te vinden in Genesis, Psalmen en Job. Genesis 1 en 2 worden hieronder besproken worden in lijn met dit model.

Genesis 1

Hoewel Genesis 1:28 vaak wordt geïnterpreteerd als uitdrukking van menselijke heerschappij over de natuur, wordt het ook gebruikt om het rentmeesterschapsmodel te onderbouwen. De tekst vormt dan een bevestiging voor de verantwoordelijkheid van de mens om voor de natuur te zorgen in naam van God. Deze interpretatie is niet onomstreden, omdat dit vers volgens sommigen ook een houding van superioriteit over de natuur impliceert, wat tegen de gedachte van rentmeesterschap ingaat.[15]

Wanneer we de context waarin Genesis 1 is geschreven beschouwen, is het zeer de vraag of de tekst iets zegt over de mens-natuurrelatie. Genesis 1, samen met delen van het zondvloedverhaal en delen van de genealogieën in Genesis, wordt verondersteld te behoren tot de geschriften van de priesterlijke traditie.[16] Deze geschriften dateren uit de tijd van de Babylonische ballingschap in de zesde eeuw voor Christus. De tekst zou geschreven zijn als bemoediging voor de Israëlieten, die geconfronteerd werden met de superieure Babylonische militaire en politieke macht.[17] Het verhaal gaf hoop omdat de schepping van de aarde de God van Israël superieur maakte over de Babylonische goden. Daarnaast bevestigt het verhaal het bestaan van Israël als

uitverkoren volk. Want God schiep niet alleen de aarde, waartoe de andere goden niet in staat waren, maar God schiep ook Israël 'als een speciaal object van Jahweh's aandachtige trouw'.[18] Wanneer we rekening houden met de historische context van Genesis 1, lijkt het zo dat we de tekst niet moeten lezen als beschrijving van de mens-natuurrelatie, maar eerder als bevestiging van de relatie tussen Israël en God.

Genesis 2

Genesis 2, met name Genesis 2:15, wordt vaker gebruikt om rentmeesterschap te onderbouwen, omdat er meer nadruk ligt op zorg voor de natuur. De tuin van Eden wordt dan geïnterpreteerd als de aarde, en de mens moet de aarde 'bewaken', 'verzorgen', 'kleden', 'aanbidden' of 'bewaren'.[19]

Aangenomen wordt dat Genesis 2 samen met Genesis 3, 4, 11:1-9, delen van de genealogieën en delen van de zondvloedverhalen eerder zijn geschreven dan de geschriften uit de priesterlijke traditie. Sommigen beschouwen deze geschriften als een aanklacht tegen (misschien Salomonische) koninklijke autonomie, aldus Brueggemann. De tekst is een reactie op de trotse en opstandige mens die hunkert naar macht, in plaats van in relatie te leven tot diens Schepper. Meer dan in de context van wanhoop, zoals in de priesterlijke traditie, zijn deze teksten geschreven in een context van opkomend koninklijk bewustzijn, met nadruk op kwesties als vrijheid en macht. Genesis 2 wordt verondersteld geen tweede of parallel scheppingsverhaal te zijn, maar eerder een 'intense reflectie op de implicaties van creatie voor het lot van de mensheid'.[20] De tekst benadrukt volgens Brueggemann dat de mens is geschapen voor en afhankelijk is van gehoorzaamheid aan God. De tekst vertelt over de juiste manier om met kennis, wijsheid en macht om te gaan en wat de rol is van de mens in de schepping. Deze interpretatie komt overeen met het rentmeestermodel. Echter is ook deze vergelijking niet onomstreden. Zo wordt beargumenteerd dat de tuin van Eden niet vergeleken kan worden met de aarde.[21] De tuin van Eden wordt beschreven als een plantage met decoratieve planten en fruitbomen, geïrrigeerd door rivieren. Dit is vergelijkbaar met gecultiveerd land in de tijd dat deze stukken zijn geschreven. Hieruit volgt dat Adam, die de mensheid vertegenwoordigt, niet wordt bevolen om de hele aarde inclusief al haar wildernis te bewerken en behouden, maar alleen het bewerkte land.

Of het model van rentmeesterschap gebaseerd kan worden op de eerste twee hoofdstukken in Genesis valt dus te betwisten. Hoewel voor het onderbouwen van het rentmeesterschapsmodel vaak wordt verwezen naar deze hoofdstukken, moet voorkomen worden dat de rest van de Bijbel wordt genegeerd. Zo beargumenteert David Field dat in de Bijbel een veelheid aan manieren te vinden is waarop de mens

zich tot de natuur kan verhouden. Rentmeesterschap is volgens hem te beperkt om al deze mens-natuurrelaties te omvatten. Ook andere teksten, zoals Psalmen 104 en 148 en Job 38-41 moeten volgens Field worden meegenomen in een beschouwing. Juist de onbeduidendheid van de mensheid in de schepping wordt hier onderstreept.[22] Gods majesteit en voorzienigheid maakt dat een bemiddeling van de mens tussen de natuur en God overbodig is. Dit is in tegenspraak met het rentmeesterschapsmodel waarin de mens als rentmeester een essentiële rol speelt in de schepping als schakel tussen God en de natuur.

Discussie en conclusie: rentmeesterschap als bijbels model

In hoeverre kan er dus gezegd worden dat het model van rentmeesterschap bijbels onderbouwd is? In voorgaande paragrafen is beargumenteerd waarom het belangrijk is om rekening te houden met de context van het rentmeesterschapsmodel. Het gebruik van rentmeesterschap als verwijzing naar een mens-natuurrelatie zien we pas voor het eerst in de zeventiende eeuw. Later, in de tweede helft van de twintigste eeuw, begon het in populariteit te groeien door toename van milieuproblemen. De huidige interpretatie van rentmeesterschap is dus vooral ontstaan als een resultaat van maatschappelijke ontwikkelingen in de moderne tijd. Daarnaast hebben we laten zien waarom deze interpretatie van rentmeesterschap problematisch is. De historische context van Genesis 1 maakt duidelijk dat deze tekst niet verwijst naar een mens-natuurrelatie. Genesis 2 geeft meer aanleiding om uit te gaan van deze relatie. Echter zien we dat de Bijbel een veelheid aan mogelijke mens-natuurrelaties beschrijft. Het model van rentmeesterschap volgt dus niet vanzelfsprekend uit de bijbelse teksten, maar kan in verschillende contexten een uitkomst zijn wanneer gezocht wordt naar de relatie tussen mens en natuur.

De bevindingen laten zien dat de betekenis van rentmeesterschap afhankelijk is van de context waaruit men spreekt: de huidige notie van rentmeesterschap wordt gehaald uit de oude bijbelse verhalen. Er is dus een discrepantie tussen de intentie van de auteur en de interpretatie van de lezer.[23] Dit roept vragen op met betrekking tot de mate waarin we trouw moeten blijven aan de intenties van de auteurs. Sommigen beweren dat de intentie van de auteur als betekeniscriterium onjuist is. Teksten spreken op hun eigen voorwaarden en zijn autonoom. Hierdoor staan ze open voor nieuwe interpretaties. Er moet een balans gevonden worden tussen de eigen interpretatie en de intentie van de auteur. Niet alle interpretatieve keuzes kunnen namelijk worden verdedigd. [24] Deze interpretatieve keuze is dan ook waar de kritiek op het rentmeesterschapsmodel vooral is terug te vinden. Van Montfoort stelt dat rentmeesterschap in de huidige context te veel als kapitalistisch-economisch model wordt geïnterpreteerd. Men gaat ervan

uit dat technologische ontwikkelingen de crisis op zullen lossen. Er is kritiek omdat het model te antropocentrisch zou zijn, anderen zeggen juist dat een antropocentrische interpretatie zorgt voor een zeker verantwoordelijkheidsgevoel bij de mens om zorg te dragen voor de schepping. Als de mens *de facto* rentmeester is, laat het dan ook maar een goede, bijbelse rentmeester zijn.

Er is dus geen simpele oplossing voor de discrepantie tussen de intentie van de auteur en de contextuele interpretatie van de lezer. Er zal altijd een spanning zijn en het is de verantwoordelijkheid van academici om deze spanning bloot te leggen. Zo stelt Ernst Conradie met betrekking tot ecologische hermeneutiek:

> '… een ecologische hermeneutiek moet rekening houden met het vermoeden dat veel bijbelse teksten niet ontsnappen aan een antropocentrische vooringenomenheid.'[25]

Daarom moeten we accepteren dat de Bijbel ecologische attitudes niet altijd ondersteunt. Dit betekent echter niet dat er geen wijsheid in de Bijbel kan worden gevonden bij het omgaan met de ecologische crisis. Het model van rentmeesterschap kan wellicht niet op de Bijbel worden gebaseerd, maar de hedendaagse theologie kan ons helpen dit model te begrijpen, te verbeteren, of om een nieuw model te construeren. Indien er zorgvuldig mee wordt omgegaan, kunnen de originele teksten dienen als inspiratie voor de huidige context. De theologie bewijst zich daarmee als een onmisbare gesprekspartner bij het omgaan met hedendaagse vraagstukken.

---

1 WHO (2019), 'Ten Threats to Global Health in 2019', https://www.who.int/emergencies/ten-threats-to-global-health-in-2019, geraadpleegd 12 januari, 2020; World Economic Forum (2019), *The Global Risks Report 2019*, http://www3.weforum.org/docs/WEF_Global_Risks_Report_2019.pdf, geraadpleegd 12 januari 2020.

2 IPCC, *Climate Change 2013: The Physical Science Basis*, New York: Cambridge University Press, 2013, 53-59; 159-255; Will Steffen et al., 'Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet', *Science* 347, no. 6223, 2015: 1259855-1-1259855-9.

3 Bijv. Mathevet, Bousquet en Raymond laten in hun onderzoek zien dat er de afgelopen twintig jaar een sterke toename is in het gebruik van de Engelse term *stewardship* in wetenschappelijke literatuur. Zie Mathevet, Raphaël, François Bousquet, and Christopher M. Raymond, 'The Concept of Stewardship in Sustainability Science and Conservation Biology', *Biological Conservation* no. 217, 2018, 363-370.

4 Bijv. in: Clare Palmer, 'Stewardship: A Case Study in Environmental Ethics', in: Robert J. Berry (ed.), *Environmental Stewardship: critical perspectives, past and present,* New York: T&T Clark, 2006, 63-75; Trees van Montfoort, *Groene Theologie,* Middelburg: Skandalon, 2019, 143-1; H. Paul Santmire, 'From Consumerism to Stewardship: The Troublesome Ambiguities of an Attractive Option', *Dialog: A Journal of Theology* 49, no. 4 (2010): 332-339.

5 Palmer, 'Stewardship', 63-75; Montfoort, *Groene Theologie,* 143-146.

6 Dit artikel is een vervolg op eerder werk waarin ingegaan wordt op de gepastheid van het gebruik van het model rentmeesterschap in een tijd waarin de mensheid wordt geconfronteerd met een ecologische crisis. De conclusie is daar dat het model van rentmeesterschap niet geschikt is, ten dele omdat het er aan bijbelse onderbouwing ontbreekt. Zie Maria P. van der Linden, 'Are We Stewards? The Perils and Potentials of a Time-Honored Metaphor', *Master Thesis VU Amsterdam,* 2019.

7 Reinette Biggs et al., 'Toward Principles for Enhancing the Resilience of Ecosystem Services', *Annual Review of Environment and Resources* 37, no. 1 (2012): 421-448; IPCC, *Climate Change 2013,* 53-59; 159-255.

8 Steffen et al., 'Planetary Boundaries,' 1259855-1.

9 Lynn White, 'The Historical Roots of our Ecologic Crisis', *Science* 155, no. 3767 (1967): 1205.

10 Onderzoek van Martin Drenthen laat zien dat onder de 1811 onderzochte respondenten uit Frankrijk, Nederland en Duitsland, 90 procent de voorkeur heeft voor een mens-natuurrelatie die gebaseerd is op principes die overeenkomen met rentmeesterschap. Zie Martin Drenthen, 'Public Visions of the Human/Nature Relationship and their Implications for Environmental Ethics', *Environmental Ethics* 33, no. 1 (2011): 1-12.

11 Richard Bauckham, *Living with other Creatures: Green Exegesis and Theology,* Waco: Baylor University Press, 2011, 58-62.

12 Palmer, 'Stewardship,' 66.

13 Rene Dubos, 'Franciscan Conservation versus Benedictine Stewardship', in: Robert J. Berry (ed.), *Environmental Stewardship: critical perspectives, past and present,* New York: T&T Clark, 2006, 44.

14 Douglas J. Hall, *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age,* Rev. ed., Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2004, 31-39.

15 Carolyn Merchant, *Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture,* New York/London: Routledge, 2013, 24-25.

16 Walter Brueggemann, *Genesis: In Bible Commentary for Teaching and Preaching,* Atlanta: John Knox Press, 1982, 14-15; 24-25.

17 Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy,* Minneapolis: Fortress Press, 1997, 149.

18 Brueggemann, *Theology of the Old Testament,* 149.

19 Merchant, *Reinventing Eden,* 25.

20 Brueggemann, *Genesis,* 40.

21 Peet J. van Dyk, 'Responsible Stewardship – The Root of all Evil in Eco-Theology?', *Old Testament Essays* 28, no. 2 (2015): 523-535.

22 David N. Field, 'Stewards of Shalom: Toward a Trinitarian Ecological Ethic', *Quarterly Review* 22, no. 4 (2002): 384.

23 Brueggemann, *Genesis,* 50-53.

24 Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics,* Glasgow: Harper Collins Publishers, 1992.

25 Ernst Conradie, 'Towards an Ecological Biblical Hermeneutics: A Review Essay on the Earth Bible Project', *Scriptura,* no. 85 (2004): 127.

8 Het ethische belang van liturgie in een tijd van ecologische crisis

Liz Marsh

Er is een herbezinning op de liturgische theologie nodig, waarbij theologie niet een privéaangelegenheid wordt tussen God en individuen, maar waarbij die theologie ook onze relatie met het geheel van de natuur integreert. Deze bijdrage verkent hoe liturgie en met name de eucharistie, opgevat als een transformatieve handeling, een rol kan spelen in het herstel van de beschadigde verhouding tussen de mensheid en de rest van de schepping.

'Scheppingsperiode'

De huidige ecologische crisis is een zaak van groot belang geworden voor zowel mensen binnen en buiten de anglicaanse gemeenschap en het belang van continue theologische reflectie is duidelijk. Eén manier om het onderwerp aan te kaarten is het overnemen van het oosters-orthodoxe gebruik om de schepping te gedenken gedurende een bepaalde periode. Deze periode wordt 'Scheppingsperiode' genoemd en de oecumenische organisatie Churches Together in Groot-Brittannië en Ierland nam dit gebruik over in 2008.

In zowel de westerse als de oosterse kerken begint de Scheppingsperiode op 1 september – het begin van het orthodoxe liturgische jaar – en loopt tot 4 oktober, het feest van Sint Franciscus. Gedurende deze periode van Scheppingsperiode, worden geloofsgemeenschappen aangemoedigd om extra aandacht te schenken aan milieuvraagstukken. Deze periode is ook bedoeld als uitnodiging om na te denken over fundamentele theologische onderwerpen als de relatie tussen God, de mensheid en de rest van de schepping.[1]

Binnen de Church of England is er materiaal beschikbaar voor deze Scheppingsperiode, zoals schriftlezingen, liederen en gezangen (waaronder liedjes voor kinderen); bepaalde klassieke en populaire muziek om naar te luisteren, relevante teksten, en ook liturgisch materiaal dat ontwikkeld is door een aantal bisdommen voor gebruik binnen de hele kerk. Het materiaal is zo uitgebreid, dat ik hier moet volstaan met een schuldbelijdenis als representatief voorbeeld.

Schuldbelijdenis

Wij belijden onze zonden en de zonden van onze gemeenschap,
bij het misbruiken van Gods schepping.
God onze Vader, wij belijden onze schuld voor die keren dat wij uw gaven
onnadenkend hebben gebruikt en ondankbaar hebben gehandeld.
Verhoor ons gebed en in uw barmhartigheid:
Allen: Vergeef ons en help ons.

Wij genieten van de vruchten van de oogst,
maar we vergeten soms dat U ze ons hebt gegeven.
Vader, in uw barmhartigheid:
Allen: Vergeef ons en help ons.

Wij behoren tot die mensen die voldaan zijn en genoeg hebben,
maar we negeren de schreeuw van de hongerigen.
Vader, in uw barmhartigheid:
Allen: Vergeef ons en help ons.

We zijn onnadenkend
en zorgen niet voldoende voor de wereld die U gemaakt hebt
Vader, in uw barmhartigheid:
Allen: Vergeef ons en help ons.

Wij slaan goederen op voor onszelf alleen,
alsof er geen God en geen hemel bestond.
Vader, in uw barmhartigheid:
Allen: Vergeef ons en help ons.[2]

Deze ontwikkelingen betekenen zonder twijfel een belangrijke stap voorwaarts voor de Church of England. Maar zowel de benadering als de taal die gebruikt wordt in de nieuwe liturgieën, wekken de indruk dat de werkelijke aard en rol van de liturgie niet onderkend wordt, net zomin als sommige van de belangrijkste theologische onderwerpen van de ecologische crisis.

Het eerste hiervan heeft te maken met de opvatting over liturgie die in dit aspect van het Scheppingsperiode-project de boventoon voert: het lijkt erop dat de bedoeling van een dergelijke liturgische vernieuwing is om de theologie van het milieu aan de orde te stellen en om bewustwording onder kerkleden te bevorderen. Echter, zo'n benadering brengt het risico met zich mee dat de liturgie gebruikt gaat worden voor een bepaalde politieke agenda in plaats van dat de liturgie voor zichzelf kan spreken. Zo'n thematisering van het liturgische jaar zou ook nog eens de christocentrische oriëntering van de liturgie kunnen verdoezelen en daarom was er de nodige weerstand tegen.[3]

In plaats hiervan is er, zoals Rosemary Radford benadrukt, een herbezinning op de liturgische theologie nodig, waarbij theologie niet zozeer een privéaangelegenheid wordt tussen God en individuen, maar waarbij die theologie ook onze relatie met het geheel van de natuur integreert.[4] Zo'n integratie van een breder perspectief in de liturgische theologie kan niet gerealiseerd worden door simpelweg een maand van de liturgische kalender te besteden aan reflectie op milieuvraagstukken, hoe goed de liturgische teksten en andere hulpmiddelen hiervoor ook in elkaar gezet zijn.

Het tweede probleem heeft te maken met de inhoud van de Scheppingsperiode-liturgie zelf: er is een antropocentrisme merkbaar. Dit is niet alleen het geval in de schuldbelijdenis die ik als voorbeeld gaf, maar in veel van de liturgieën die schepping als thema hebben en ontwikkeld zijn door de Church of England. De schrijvers karakteriseren de menselijke zonde waar het de rest van de schepping betreft, als vooral één van misbruik, als een gebrek aan waardering voor de gaven en bronnen die ons door God gegeven zijn. Dit duidt op een bepaald verstaan van de verhouding tussen de mensheid en de rest van de schepping, waarbij de aarde en alle levende dingen daarop in de eerste plaats dienen als bronnen om het menselijk bloeien mogelijk te maken. Dergelijke antropocentrische veronderstellingen zijn problematisch, zelfs als ze gedaan worden met de bedoeling om slecht en overmatig gebruik van de aardse bronnen aan de kaak te stellen. Ze plaatsen de mensheid onvermijdelijk in een positie van overheersing van de rest van de schepping, waarbij we niet lijken te begrijpen dat we deel zijn van de schepping en voortdurend verleid worden tot gedragspatronen van overmatige consumptie, die de grondslag van de ecologische crisis vormen.

Verder, als het zo is als de Russisch-orthodoxe theoloog Alexander Schmemann stelt, namelijk dat 'alles dat bestaat het geschenk van God aan de mensen is; het bestaat allemaal om God kenbaar te maken aan de mensen en om het leven van de men-

sen tot een verbinding met God te maken',[5] dan is het heel problematisch om de aarde vooral als een bron te zien waaruit de mensheid kan putten om te overleven. Dit is zo omdat het dan niet lukt om te begrijpen wat de rest van de schepping werkelijk is, namelijk vooral een plaats van ontmoeting met God. In deze zin is de relatie tussen de mensheid en de rest van de schepping verbroken en heeft heling nodig. De bovenstaande schuldbelijdenis wijst niet op die gebrokenheid en werkt zeker niet helend.

De ethische betekenis van de liturgie

Deze korte beschouwing van de Scheppingsperiode-liturgie roept twee belangrijke vragen op. Ten eerste, welke andere opvatting van de liturgie en haar verhouding tot geloof en gedrag zou deze instrumentalisering van het liturgische jaar kunnen voorkomen? Ten tweede, hoe zou zo'n begrip van de liturgie toegepast kunnen worden op het specifieke probleem van de huidige ecologische crisis, en wel zo dat het antropocentrisme geproblematiseerd wordt dat veel huidige liturgische pogingen om de ecologische crisis aan te spreken karakteriseert?

Het is in de eerste plaats van belang om te verhelderen wat er met liturgie bedoeld wordt binnen de context van mijn betoog. Het gaat niet zozeer om de woorden in de dialoog tussen de voorganger en de gemeenschap; liturgie is breder dan dit en omvat alle rituele en sacramentele aspecten van de eredienst van de gemeente. Deze benadering heeft niet ten doel om het belang van de woorden zelf te bagatelliseren, maar eerder om aan te geven dat ze niet meer zijn dan één enkel element van de liturgische eredienst. Een eenzijdige focus op hoe de woorden van de liturgie de manier waarop de gedachten van de leden van de vierende gemeenschap over een bepaald onderwerp gevormd worden, houdt daarom een vergissing in met betrekking tot de betekenis van de liturgie zelf. Zo'n verstaan van de liturgie maakt het mogelijk om haar rol in de morele vorming van mensen te begrijpen die verder gaat dan alleen maar het cognitieve, zoals dit het geval lijkt te zijn in de benadering van 'themadiensten' zoals die hierboven beschreven werd. Zodra de viering van de liturgie niet primair gezien wordt als iets verbaals, maar als de gemeenschappelijke deelname aan iets sacramenteels, wordt het heel makkelijk om in te zien dat de manier waarop de liturgie het ethisch besef en het morele handelen van deelnemers eraan vormt, veel verder gaat dan alleen maar het doorgeven van een aantal ethische uitgangspunten, waar mensen mee in kunnen stemmen en vervolgens naar kunnen handelen.

Deze manier om de liturgie te begrijpen is veel gebruikt door theologen die over de relatie tussen liturgie, ethiek en menselijk gedrag schrijven. Don E. Saliers voert in zijn baanbrekende artikel over dit onderwerp bijvoorbeeld aan dat dit verband niet goed begrepen kan worden als het daarbij alleen maar gaat om de ontwikkeling van

bepaalde deugden en eigenschappen door middel van deelname aan rituelen of sacrament. Nee, zegt hij, liturgie is zowel vormend voor gelovigen als een uitdrukking van het geloof van de biddende gemeenschap; het gedrag van degene die viert wordt door de viering gevormd, terwijl een persoon er tegelijkertijd door gedragen wordt.[6]

Om beter te begrijpen hoe zo'n vorming, transformatie zelfs, in zijn werk gaat, is het leerzaam om te zien wat Gordon Lathrop hierover schrijft. Hij voert aan dat liturgie een bepaalde richting in de wereld aanreikt aan degenen die eraan deelnemen, door hun begrip van de wereld en hun plaats daarin te vormen.[7] Op die manier geeft de liturgie een manier om je plaats in de wereld te bepalen, om je te oriënteren, als het ware. De ethische betekenis van de liturgie ligt daarom niet in het voorschrijven van een specifiek stel gedragsregels.[8] Nee, de deelnemers aan een liturgie worden uitgenodigd – zowel gemeenschappelijk als individueel – om zichzelf te laten transformeren door de sacramentele ervaring en door invulling te geven aan de ethische richting die daardoor geboden wordt wat betreft hun eigen context en omstandigheden. De referentiepunten van de christelijke liturgie en de ethische richting die daarbij aan de deelnemers wordt geboden, staan dikwijls in scherp contrast met die uit de seculiere cultuur in het algemeen, inclusief die kijken naar het menselijke gebruik van en hun verhouding tot de rest van de schepping. Als gevolg daarvan moet de liturgische oriëntatie in de wereld vechten om aandacht van degenen die het ontvangen; dit beperkt de mate waarin mensen ook inderdaad in hun geloof en handelen door de liturgie gevormd worden.

Het is om die reden dat er zo dikwijls een discrepantie bestaat tussen de ethische idealen die worden uitgedragen door de liturgie en het feitelijke gedrag van de deelnemers. In tegenstelling tot de pogingen die ik aan het begin van dit artikel noemde, lijkt het erop dat de kerk tot nu toe onvoldoende in staat is geweest om zienswijzen en handelen aan te pakken die de oorzaak zijn van de huidige ecologische crisis en daarmee wordt ze medeplichtig aan het probleem. Het is om die reden van medeplichtigheid dat er behoefte is aan een vernieuwde aanpak vanuit een liturgisch perspectief. Hoewel het niet verstandig zou zijn om de mogelijkheid van liturgische hervorming helemaal uit te sluiten, betekent het nog niet dat er een probleem is met de liturgie wanneer het gedrag van de deelnemers eraan te wensen over laat. Liturgie als uitdrukking van christelijke theologie, hoewel niet altijd perfect, moet gezien worden als iets dat normatieve waarde heeft voor de christelijke ethiek, in plaats van van elders aangedragen morele waarden die gebruikt worden als de enige grondslag voor het begrijpen en de ontwikkeling van de liturgie.[9] De medeplichtigheid van de kerk in de ecologische crisis ligt daarom niet aan enige ontoereikendheid van de liturgie zelf, maar eerder aan een ondeugdelijke interpretatie of in een tekortschieten om de ethische oriëntatie die geboden wordt te integreren op een manier die het gedrag van de deelnemers beïnvloedt.

Daarom zoek ik naar eerder veronachtzaamde manieren waarmee de christelijke eredienst haar deelnemers zou kunnen heroriënteren wat betreft de manier waarop zij hun relatie tot de wereld van de natuur verstaan en hiernaar handelen.

De betekenis van de eucharistische gedachtenis

Nu richt ik me op een korte schets van hoe een liturgie, als die op deze manier wordt verstaan, een ethische oriëntatie kan bieden aan haar deelnemers met betrekking tot de uitdagingen van de ecologische crisis.

Ik schenk hier in het bijzonder aandacht aan de rol van de eucharistie bij het vormen van die ethische oriëntatie, omdat dit een vrijwel universele vorm van christelijke eredienst is, zelfs wanneer het anders geïnterpreteerd en verstaan wordt in de verschillende tradities. Aan de viering van de eucharistie ligt het gehoorzamen aan het gebod *'Doe dit tot mijn gedachtenis'* (1 Korintiërs 11:25) ten grondslag: het is deze gedachtenis de viering vormgeeft.[10]

De betekenis van 'gedachtenis' in de context van de eucharistie is ingewikkelder dan het in eerste instantie lijkt. Niet in het minst omdat de uitdrukking de suggestie wekt van het denken aan een statisch of dood voorwerp en niet alles omvat dat begrepen moet worden bij diezelfde woorden in de bijbelse talen: het Griekse *anamnesis* en het Hebreeuwse *zakar*. In feite is het object van die gedachtenis in zowel de joodse als de vroegchristelijke tradities noch dood noch afwezig, maar eerder levend en aanwezig. Dit is cruciaal voor de transformerende kracht en ethische betekenis van *anamnesis*.

De betekenis van gedachtenis in het vroegchristelijke denken kwam regelrecht uit de theologie en de religieuze gebruiken van het volk Israël,[11] een religie doorspekt met gedachtenissen. Het meest duidelijke voorbeeld van de betekenis die gedachtenis heeft in de joodse traditie is waarschijnlijk het voorschrift dat iedere joodse jongen besneden moet worden. De betekenis van de handeling ligt niet zozeer in de handeling zelf, maar in wat het symboliseert en wil herdenken: de besnijdenis werd gezien als een blijk van het verbond tussen God en Abraham en als symbool voor het beloofde land. Besneden worden betekende het lidmaatschap aanvaarden van de staat Israël; laten zien dat de wetten, rituelen en tradities van de gemeenschap ertoe doen en het accepteren van de hoop op het beloofde land.[12] Dit getuigt van de intrinsieke ethische dimensie van de joodse gedachtenis. Besnijdenis was een daad van gehoorzaamheid aan het verbond met God als direct antwoord op Gods handelen in de geschiedenis. Op die manier waren gedachtenis en handeling onlosmakelijk verbonden in het oude joodse gedachtegoed en de praktijk: gedachtenis diende als basis voor ethisch leven en gehoorzaamheid aan het verbond.[13]

Dezelfde thema's maakten deel uit van het vroegchristelijke verstaan van 'gedach-

tenis', dat betrekking had op Gods handelen in de dood en verrijzenis van Christus. Bijna elk aspect van het vroegchristelijke handelen, met inbegrip van verkondiging, missie en doop, had betrekking op de gedachtenis van Jezus Christus als Heer en Redder. Het was echter de eucharistie, die de belangrijkste herdenkende functie van alles had. Herdenking was daarbij niet zozeer een onderdeel van deze viering, maar de viering op zichzelf was een daad van *anamnesis*.[14] Ook hier werd het herinneren een onlosmakelijke ethische betekenis toegedicht. In dit herinneren keken christenen niet alleen naar het verleden, maar beleden ook hun geloof in de toekomst en bevestigden hun gehoorzaamheid aan een bepaalde manier van leven zodanig dat de heerschappij van Christus in de geschiedenis duidelijk was. Niet alleen in de gebeurtenissen uit de verleden, maar ook in het leven van zijn volgelingen.[15]

De eucharistische gedachtenis heeft ook een expliciet eschatologische dimensie. Vanaf het begin van het vroege christendom werd *anamnesis* niet verstaan als een cognitief proces dat plaatsvond in het subjectieve geheugen van individuen, maar het was eerder een opnieuw tegenwoordig stellen van Jezus' dood en opstanding in het sacrament.[16] Het gedenkend dankzeggen in de eucharistie in onze eigen tijd is niet alleen een viering van het verleden, maar een aankondiging van de toekomst, omdat de verrezen Christus al aanwezig is in de handeling. Op deze basis viert de eucharistie niet alleen het verleden, maar ook de toekomst in het heden.[17] Daarom, zo voert Julie Gittoes aan, verbindt *anamnesis* de dimensies van verleden, heden en toekomst van de eucharistie op een manier die verband houdt met menselijk handelen en het leven in de wereld. Door naar het verleden te kijken herinneren de deelnemers aan het ritueel Gods reddend handelen in de geschiedenis met als hoogtepunt het leven van Jezus op aarde, zijn opoffering aan het kruis en zijn verrijzenis. Bij dit gebeuren ontmoeten ze God ook in de tegenwoordige tijd en door deze ontmoeting worden ze zowel uitgedaagd als in staat gesteld om helemaal uit te groeien tot wie ze kunnen zijn. Ten slotte, bij de wegzending worden ze op weg gestuurd om de transformatie in de wereld te bewerkstelligen. Op deze manier heeft de eucharistie regelrechte gevolgen in het heden en is daarom een transformatieve handeling die de kerk vormt en haar leden maakt tot het 'lichaam van Christus in en voor de wereld'.[18]

Eucharistie en vernieuwing

Omdat het als een sacrament van verandering ('transformatie') wordt verstaan, kan de eucharistie zelf een belangrijke rol spelen in het herstel van de beschadigde verhouding tussen mensheid en de rest van de schepping. Rowan Williams stelt dat wanneer wij de eucharistie ontvangen, wij worden omgevormd van een 'pre-sacramentele' toestand, waarin Gods belofte wordt ervaren als een onzekerheid en nog

niet bevestigd is, naar een nieuw verbond van solidariteit met God en met elkaar. In de 'pre-sacramentele' toestand blijven we onzeker over Gods belofte van zorg en in onze pogingen om ons eigen overleven te garanderen richten we ons alleen op hoe de rest van de schepping gebruikt kan worden als hulpmiddel. In het sacrament echter ontvangen we opnieuw de bevestiging van Gods verbond met ons en de verzekering van Gods trouw.[19] De eucharistische gemeenschap wordt zo opnieuw in een sacramentele in plaats van een consumptie-georiënteerde verbinding met de rest van de schepping geplaatst. De voortduring van haar bestaan – en dat van de individuen erin – is niet langer afhankelijk van wat het kan voortbrengen of de middelen die het kan verkrijgen. In plaats daarvan worden de middelen van bestaan als een onvoorwaardelijke gave van God verschaft. Daarom is de destructieve consumptie-georiënteerde honger die de ecologische crisis heeft veroorzaakt niet langer nodig. Dit zorgt ervoor dat de deelnemers aan het eucharistische ritueel niet alleen de sacramentaliteit van alles wat leeft herkennen, maar die sacramentaliteit ook ervaren als realiteit. Hierdoor wordt hun destructieve consumptie-georiënteerde honger getransformeerd en geheroriënteerd op gemeenschap (*communio*) met God.

In deze analyse van de transformerende kracht van de sacramentele gedachtenis heb ik me ten doel gesteld om te ontdekken hoe bestaande patronen van de eredienst – en vooral in de anglicaanse traditie – een christelijke ethiek kan creëren in een tijd van ecologische crisis. Belangrijk bij mijn benadering is dat de liturgie niet verstaan wordt als een hoofdzakelijk pedagogisch instrument, maar in plaats daarvan gezien wordt als iets dat de deelnemers kan transformeren op een manier die boven taal en cognitie uitstijgt. Mijn doel is niet om liturgische hervorming uit te sluiten, maar eerder om de rijkdom binnen onze bestaande liturgie te onderkennen om de problemen en uitdagingen van onze huidige ecologische crisis aan te gaan. De betekenis van deze aanpak is voor de gemeenschap die door deelname aan de eucharistie met elkaar in verbinding staat, dat er de mogelijkheid is van herstel van een sacramentele verhouding tussen de mensheid en de rest van de schepping. Die komt voort uit het unieke onderliggende karakter van de eucharistische gedachtenis, die verleden en toekomst werkelijkheid maken in het tegenwoordige moment. Alleen op die manier kunnen we werkelijk de destructieve consumptie in de kern van de ecologische crisis aanpakken.

Deze bijdrage is uit het Engels vertaald door Rev. Alja Tollefsen, anglicaans priester te Weldam, Nederland.

1 'Background – Creationtide Resources', geraadpleegd 2 mei 2019, https://creationtide.com/background/.
2 'Background – 'Creationtide Resources', geraadpleegd op 2 mei 2019, https://creationtide.com/background/. Meer voorbeelden van liturgische bronnen voor 'Scheppingsperiode' kunnen gevonden worden op dezelfde plaats.
3 Zie bijv.: Rosemary Radford Ruether, 'Ecological Theology: Roots in Tradition, Liturgical and Ethical Practice for Today', *Dialog* 42, no. 3 (2003): 231, en: Paul Galbreath, *Leading into the World*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2014, 24.
4 Ruether, 'Ecological Theology', 231.
5 Alexander Schmemann, *The World as Sacrament*, London: Darton Longman and Todd, 1966, 14.
6 Don E. Saliers, 'Liturgy and Ethics: Some New Beginnings', *Journal of Religious Ethics* 7, no. 2 (1979): 175.
7 Gordon Lathrop, *Holy Ground: A Liturgical Cosmology*, Minneapolis: Fortress Press, 2003, 62.
8 Lathrop, 61.
9 Zie voor een voorbeeld van een dergelijk betoog: Paul Ramsey, 'Liturgy and Ethics', *Journal of Religious Ethics* 7, no. 2 (1979): 144. Ramsey wijst niet noodzakelijkerwijs de mogelijkheid van liturgische hervorming en ontwikkeling af, maar voert aan dat dit moet gebeuren binnen de bestaande liturgische theologische normen.
10 Julie Gittoes, *Anamnesis and the Eucharist: Contemporary Anglican Approaches*, Routledge, 2016, 11, https://doi.org/10.4324/9781315566931.
11 Nils Alstrup Dahl, *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1976, 12.
12 Richard J. Ginn, *The Present and the Past: A Study of Anamnesis*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1989, 6.
13 Ginn, 11.
14 Dahl, *Jesus in the Memory of the Early Church*, 18-21.
15 Ginn, *The Present and the Past*, 69.
16 Dahl, *Jesus in the Memory of the Early Church*, 21.
17 Dermot A. Lane, 'The Eucharist as Sacrament of the Eschaton', *The Furrow* 47, no. 9 (1996): 470.
18 Gittoes, *Anamnesis and the Eucharist*, 149-50.
19 Rowan Williams, *On Christian Theology*, Oxford: Blackwell, 2000, 214-15.

IV SLOTBESCHOUWING

9 Vriendschap sluiten met gewonde mensen en andere medeschepselen

Trees van Montfoort

Trees van Montfoort, bekend van haar boek Groene theologie dat in 2019 verscheen, reageert en reflecteert in een slotbeschouwing op elk van de bijdragen in dit NZR-Cahier en benoemt de verschillende motieven die naar voren zijn gekomen voor missionair handelen vanuit Gods missie.

Met plezier en grotendeels instemming heb ik de bijdragen in dit NZR-Cahier gelezen. In de inleiding van mijn boek *Groene theologie*[1] heb ik geschreven dat aandacht voor duurzaamheid in de kerken vaak beperkt blijft tot praktische vragen rond diaconaat en kerkbeheer. Dat klopt gelukkig steeds minder, zoals ook de auteurs van deze bundel laten zien. Zij bewegen zich in de vakgebieden missiologie, systematische theologie, exegese, geleefd geloof en liturgie. Een brede theologische doordenking van ecologische vragen is niet in de laatste plaats van belang om de kerken van hun eenzijdige focus op de mensenwereld te bevrijden, zodat Gods liefde voor de hele schepping weer in beeld komt.

In deze slotbeschouwing vat ik elk van de bijdragen kort samen en reageer erop. Ten slotte kom ik terug op de vraag waar de inleiding op deze bundel mee eindigt: komen de missiologische concepten *Integral Mission* en *missio Dei* los van een antropocentrisme dat het lijden van niet-menselijke medeschepselen negeert? Wat is de betekenis van de halfverbrande miereneter?

Vrouwenverhalen in tijden van droogte en migratie

De Indonesische ecotheologe Mery Kolimon reikt het begrip vriendschap aan als sleutelwoord. Ze leest het bijbelboek Ruth op een manier die het verhaal een grote

diepte geeft. Met de methode van Kwok Pui-lan brengt ze ervaringen van vrouwen met droogte, hongersnood en migratie in Oost-Nusa Tenggara in gesprek met de vrouwenverhalen in het boek Ruth. In haar lezing lichten in beide soorten verhalen nieuwe aspecten op rond identiteit, geweld, hoop en patriarchale structuren.

Dat Kolimon deze verhalen zo naast elkaar kan lezen, heeft alles te maken met haar eigen positie en keuzes. Ze is een theoloog en kerkleider die de Bijbel zo wil lezen dat 'het *empowerment* van arme vrouwen en het behoud van de natuur' bevorderd worden. Vanuit deze positie en context ziet zij bijvoorbeeld dat de relatie tussen Naomi en Ruth niet vanzelfsprekend zo harmonieus is als ze vaak voorgesteld wordt. Arme vrouwen die migreren zijn immers vaak kwetsbaar voor geweld en uitbuiting. Misschien schaamt Naomi zich aanvankelijk wel voor Ruth als Moabitische om vervolgens van haar te profiteren. Met hen loopt het toch nog goed af, terwijl veel migranten slechts bitterheid overhouden aan hun ervaringen. De rol van de kerk ziet Kolimon als die van Boaz. Hij was een (ver)losser door vriendelijkheid en gulheid te betonen. De kerk heeft wellicht niet de middelen om gul te zijn, maar kan wel een vriend zijn voor gewonde mensen.

Die notie van vriendschap sluiten past ze ook toe op de natuur. Zoals mensen tot object gemaakt en uitgebuit worden 'in de context van geglobaliseerd kapitalisme', gebeurt dat immers ook met de natuur. De verteller van het boek Ruth gaat niet in op de relatie met de natuur, constateert ze. Dat wil mijns inziens niet zeggen dat het gezocht zou zijn om dat als uitlegger wel te doen. Het is heel gebruikelijk om bij de uitleg van een bijbelverhaal te kijken naar de maatschappelijke, culturele en religieuze context, zoals Kolimon zelf ook doet. Ik zou willen bepleiten om de ecologische context[2] ook zo veel mogelijk mee te nemen. Kolimon stelt wel terecht dat het lijden van de natuur en menselijk lijden verweven zijn, en dat herstel van relaties met de hele schepping noodzakelijk is, maar ze werkt dit niet verder uit.

Het land bewerken

Er zijn vele andere bijbelteksten waarin de relatie van mensen met de hele schepping wel geëxpliciteerd worden. Eva van Urk heeft een van die teksten als uitgangspunt genomen voor haar onderzoek, namelijk Genesis 1:26-27 waarin de plaats van mensen in het grote geheel beschreven wordt als beeld van God. In de geschiedenis heeft dat *imago Dei* zowel onderdrukkend gewerkt – in een verkeerde uitleg van de eraan gekoppelde opdracht tot heersen – als democratiserend en bevrijdend – gelezen in de oorspronkelijke context van een ontworteld volk. Ze verwijst naar Genesis 9 om te laten zien dat al het aardse leven waardevol is voor God.

Van Urk gaat aan de hand van de exegese van Elaine T. James in op de vraag hoe

de mensen in het boek Ruth zich verhouden tot hun akkerland. De zoon van Ruth en Boaz heet Obed, wat 'grondbewerker' kan betekenen. Het verhaal dat begon met 'agrarische vluchtelingen' eindigt met iemand die het land van de familie opnieuw zal bewerken, zodat het in hun noden kan voorzien. Sociale en economische gerechtigheid zijn ook in het boek Ruth verweven, concludeert ze.

Verwijzend naar de opdracht aan de mens in Genesis 2:15 om de tuin te bewerken en te bewaren legt ze een link tussen de schepping van de mens en het bewerken van het land. Mij gaat ze iets te snel als ze (akker)land min of meer gelijkstelt aan de aarde en de natuur en de schepping, zeker als ze de term rentmeesterschap daaraan koppelt. Als bewerken van het land toegepast wordt op de hele aarde, wordt de hele aarde landbouwgrond. Met dat idee in hun hoofd zijn de *founding fathers* indertijd het noorden van Amerika gaan bezetten.[3] Het bedwingen van de 'wildernis' en de 'wilden' zagen zij – en zij niet als enigen – als een goddelijke opdracht gebaseerd op Genesis 1 en 2. Op de term rentmeesterschap kom ik terug. Een andere vraag aan Van Urk zou kunnen zijn hoe ze de verhouding ziet tussen de term 'beeld Gods' en de andere termen waarmee de plaats van mensen in de schepping beschreven wordt in Bijbel en theologie.

Hoop leven

Embert Messelink van A Rocha neemt het eerste vers van Psalm 24 *'Van de Eeuwige is de aarde en alles wat daar leeft'* als uitgangspunt voor een theologie van de hoop. Dat is voor hem de toegevoegde waarde van zijn organisatie te midden van al die andere milieuorganisaties. Toekomstscenario's als die van klimaatverandering doen velen de hoop verliezen. Zijn antwoord is niet een ander toekomstscenario, maar geleefde hoop. Dat is interessant. Het doet me denken aan de kritiek van Catherine Keller op het lineaire denken in het Westen, waarin vaak gezocht wordt naar een eerste oorzaak en gewerkt wordt aan of uitgezien naar een *happy end* van de geschiedenis. De christelijke vorm daarvan is bijvoorbeeld het concept heilsgeschiedenis. Een oriëntatie op het verleden gaat daarin samen met een sterke gerichtheid op de toekomst: wij moeten uitzien naar of werken aan het Koninkrijk van God of aan de redding van onszelf.[4] Messelink legt een ander accent: 'Onze roeping is niet per se de aarde te redden, maar het goede leven te leiden in harmonie met schepping en Schepper.' Het is een terechte correctie op het geloof in maakbaarheid dat ook veel christenen hebben. De aarde is van God en mensen hebben een bescheiden plaats te midden van alle andere schepselen, leert onder meer Psalm 24. Hij geeft een paar mooie voorbeelden van geleefde hoop waarin sociale en ecologische gerechtigheid gedaan wordt. Toch heb ik een kritische vraag bij deze positieve boodschap: is er wel

genoeg oog bij
A Rocha voor 'de context van geglobaliseerd kapitalisme' (in de woorden van Kolimon), voor de structuren van uitbuiting en de grote financiële belangen daarachter?

Omgaan met grond

Ook Hense, Bernts en Kregting noemen concrete initiatieven waarbij 'groene en sociale waarden' bij elkaar komen in een christelijke setting. Het gaat niet goed met de natuur in Nederland, constateren zij, en dat is voor een groot deel te wijten aan de agrarische sector, die een kaalslag veroorzaakt. Zij pleiten voor meer Community Supported Agriculture (CSA), landbouw in samenwerking met de natuur en met lokale consumenten. En ze vragen zich af wat de kerken hieraan bij kunnen dragen. Praktijken die Messelink benoemt als 'hoop leven', betitelen zij als 'iets van het geluk van een betere wereld ervaren'. Een voorbeeldproject is dat van een voormalig kloos-ter in de buurt van Haarlem.

Ze hebben rooms-katholieke parochies gevraagd naar groen landgebruik en andere groene activiteiten. CSA-landbouw is voor de meeste geen optie bij gebrek aan grond. Tuinen en groene begraafplaatsen komen vaker voor, naast aandacht voor afvalscheiding, duurzame producten en energiebesparing.

Hense, Bernts en Kregting verwijzen naar de milieu-encycliek *Laudato Si'* om te onderbouwen dat groene en sociale waarden bij elkaar horen, maar ze zijn lang niet zo kritisch als deze encycliek. Paus Franciscus is zeer maatschappijkritisch als hij het 'economisch-technocratisch paradigma', het dominante geloof in economische groei en technische maakbaarheid, aanwijst als oorzaak van de huidige milieuproblemen. Hense en de haren uiten in het begin van hun bijdrage wel kritiek op de agrarische sector, maar dat komt in de rest van hun bijdrage niet zo terug.

Natuur als resonantieruimte, waar ze mee eindigen, doet denken aan een ruimte waarin menselijke ervaringen en emoties kunnen resoneren.[5] Zij omschrijven dit begrip echter breder: 'Luisteren naar de natuur, zichzelf en hun medemensen terugvinden in de natuur, of in de natuur God ontmoeten'. In het protestantisme zullen deze mogelijkheden minder snel genoemd worden en soms worden ze zelfs met wantrouwen bekeken. 'God in alle dingen'[6] is voor de paus wel vanzelfsprekend, in aansluiting op de taal van de Psalmen en het Zonnelied van Franciscus van Assisi. Dat betekent bij hem echter ook fundamentele kritiek op een wereldbeeld waarin de aarde – en vaak ook mensen! – gezien wordt als hulpbron en handelswaar. Die kritiek vraagt om een andere economie dan een die gericht is op groei en exploitatie, dus ook om bijvoorbeeld een andere verdeling van landbouwsubsidies en belastingen. Vriend worden met medeschepselen kan niet zonder politieke component, net zoals opkomen voor de armen niet kan zonder aandacht voor de oorzaken van armoede.

Zoals een moeder zorgt voor haar huishouden

De ondertitel van *Laudato Si'* is 'over de zorg voor het gemeenschappelijke huis'. Vilma Vieldha Ayhuan refereert niet aan de paus, wel aan Fritjof Capra als zij het ritueel *Cuci Negeri* (dorpsschoonmaak) beschrijft waarin het *Baileo Samsuru* (gedeeld huis) centraal staat. In dit ritueel ligt de nadruk op herstel van familiale en gemeenschapsrelaties in verbondenheid met de grond en de waterbronnen, en ook met het kerkgebouw en met God als beschermer van het dorp. In haar ecotheologische interpretatie duidt ze het gedeelde huis als symbool voor de natuurlijke leefomgeving waar voor gezorgd moet worden zoals een moeder zorgt voor haar huishouden, waarbij God erkend wordt als Schepper en Schenker van leven.

Voor het construeren van een 'natuurtheologie' ziet zij twee manieren. In een Europese context zou ik liever spreken van ecologische theologie of groene theologie om ongewenste associaties met de Europese natuurlijke theologie uit de negentiende en twintigste eeuw te vermijden. De eerste manier is het reconstrueren van bestaande theologische denkbeelden, de tweede het inbrengen van traditioneel en inheems erfgoed.

Doordenkend op de bijdrage van Vilma Vieldha Ayhuan zie ik geen tegenstelling tussen de twee methoden die zij noemt. Ik denk dat beide samen moeten gaan. Deconstrueren van bestaande theologie en opnieuw construeren van theologie gebeurt meestal door een invloed van buitenaf. Van eenzijdigheden en onrechtvaardigheden in eigen opvattingen en praktijken wordt iemand zich pas bewust door de confrontatie met andere opvattingen en praktijken. Het antropocentrisme en het geloof in maakbaarheid en techniek van het moderne westerse wereldbeeld zijn zo vanzelfsprekend dat er een flinke botsing nodig is om die aan het wankelen te brengen. De ecologische crisis is zo'n botsing, die duidelijk maakt dat dit wereldbeeld niet langer houdbaar is.[7] Niet-westerse culturen laten zien dat er andere mogelijkheden zijn. Daarbij hoeven we niet-westerse culturen niet te idealiseren of hun rituelen over te nemen. De uitdaging is om een theologie te construeren die God, mensengemeenschappen, aarde en water en lucht verbindt op eigen lokale wijze. Elke theologie is contextueel, al wil de westerse dat wel eens vergeten.

Rentmeesterschap

In Nederland is rentmeesterschap een centraal begrip, vooral in de protestantse kerken, als het gaat over de plaats van mensen in het grote geheel. Marieke van der Linden en Joep Dubbink gaan in op de bijbelse onderbouwing van dit begrip. De mens als rentmeester van de schepping is een modern begrip, gelanceerd in de zeventiende eeuw met een beroep op Genesis 1 en 2. Die onderbouwing is betwistbaar, conclu-

deren zij terecht, te meer daar andere bijbelteksten helemaal niet uitgaan van een bemiddelende rol van mensen. Ze noemen Psalm 104, Psalm148 en Job 38-41 als voorbeelden van 'de onbeduidendheid van de mensheid'.

Ze tellen met Douglas L. Hall in de Bijbel 26 verwijzingen naar rentmeesterschap. Daar valt nogal wat op af te dingen. Wie in Nederlandse bijbelvertalingen zoekt, zal de term rentmeester slechts enkele keren tegenkomen.[8] Van der Linden en Dubbink baseren zich op het begrip *steward(ship)* dat in sommige Engelse bijbelvertalingen inderdaad enkele tientallen keren voorkomt. Waar de *Nieuwe Bijbelvertaling* bijvoorbeeld 'hofmeester', 'kamerheer', 'beheerder van het paleis' of 'ceremoniemeester' vertaalt,[9] staat in de *Reversed Standard Version* 'steward'. *Steward* is een vertaling van uiteenlopende woorden in de grondtekst, zoals ze laten zien. *Steward* heeft een bredere betekenis dan rentmeester. De ceremoniemeester bij de bruiloft van Kana is een *steward*, geen rentmeester.

Rentmeester is een economische functie en daarom veel ongeschikter dan *steward* om de relatie tussen mensen en de rest van de schepping aan de duiden. Niet alleen omdat rentmeesters in de Bijbel niet over de relatie met de schepping gaan, maar vooral omdat rentmeester een begrip is dat te goed past in een economisch model dat de natuur ziet als hulpbron en handelswaar voor mensen en dat daarmee één van de oorzaken is van de ecologische crisis. De critici van Francis Bacon gaan grotendeels mee met zijn denken. Ze brachten er alleen een nuance in aan: de aarde exploiteren met de middelen van wetenschap en techniek was positief, maar dat moest wel voorzichtig gebeuren omdat mensen niet de eigenaar waren van de aarde en er ook genoeg over moest blijven voor toekomstige generaties. Zij vulden *steward* in als een beheerder tussen God en de schepping. Ook bij het bredere begrip *steward* is het de vraag in hoeverre mensen gezien worden als deel van de schepping, zoals in de Bijbel. Het zou interessant zijn om te onderzoeken hoe het begrip rentmeesterschap vandaag de dag functioneert, bijvoorbeeld met een discoursanalyse. Mijn indruk is dat het zowel de gangbare economie kan legitimeren als kan motiveren tot respect voor medeschepselen.

Hermeneutische vragen blijven. De intentie van de bijbelschrijver tegenover de context van de hedendaagse lezer plaatsen lijkt me wat al te eenvoudig. De meeste bijbelteksten zijn immers gevormd in een overlevering van eeuwen – er is niet één auteur, laat staan dat we weten wat hij/zij bedoelde – en hedendaagse contexten kunnen ook behoorlijk verschillen, zoals ook Kolimon laat zien. Bovendien landen bijbelteksten niet uit het niets in de hedendaagse context, maar via een lange geschiedenis van interpretatie. Het kan verhelderend zijn om die lijn van interpretatie terug te volgen, bijvoorbeeld bij rentmeesterschap. Dan kom je uit bij Calvijn.[10] In zijn uitleg van Genesis 2:15 schrijft hij: 'dan moet elk bedenken, dat hij over alles

wat hij bezit, de rentmeester Gods is.' Op de drempel van de moderne tijd sluit Calvijn hiermee aan bij ascese en het theocentrische wereldbeeld van de kerkvaders. Zijn uitleg gaat niet over het omgaan met de hele schepping – die is bij hem het theater van Gods glorie, zoals in Psalm 19 en andere scheppingspsalmen. Het gaat Calvijn om het omgaan met persoonlijk bezit, waartoe bijvoorbeeld een akker kan behoren. Dat levert een nieuwe ecotheologische interpretatie op. Als je je persoonlijke bezit zou beschouwen als Gods eigendom, zou je er minder rechten op kunnen laten gelden. Zo'n houding bij degenen met veel bezit zou ten goede kunnen komen aan gewonde mensen en aan andere medeschepselen.

Bijbeluitleg zou er wel bij varen als meer exegeten zich, zoals Kolimon, bewust zouden zijn van hun context en minder aanspraken zouden maken op algemene geldigheid van hun uitleg. Zo kan een wisselwerking ontstaan tussen diverse contexten waardoor nieuwe betekenissen op kunnen lichten in zowel de bijbelverhalen als in hedendaagse verhalen. Daarvoor is ook deconstructie nodig, bijvoorbeeld van de antropocentrische blik, die de Bijbel enkel leest als geschiedenis van God met mensen. Het is van groot epistemologisch belang om de blik te verbreden voorbij de moderne westerse verenging.[11]

Eucharistie/avondmaal als herstel van gemeenschap met God en de schepping

Liz Marsh onderzocht het liturgische materiaal voor de 'Scheppingsperiode'[12] in de Church of England. Ze heeft fundamentele kritiek op de manier waarop ecologische vragen ingebracht worden in de liturgie, een kritiek die deels ook van toepassing is op de Nederlandse situatie. De taal en de benadering doen volgens haar noch recht aan de eigen aard van liturgie noch aan belangrijke thema's van de ecologische crisis. De taal van het nieuwe liturgische materiaal is antropocentrisch, dat wil zeggen dat mensen boven de rest van de schepping geplaatst worden en dat de schepping niet gezien wordt als een plaats van ontmoeting met God. De benadering vindt ze te instrumenteel en te weinig op Christus gericht. In plaats van ecologische ethiek als basis voor liturgie te gebruiken, zou liturgie als expressie van christelijke theologie normerend moeten zijn.

Ze pleit daarom voor een 'herbezinning op de liturgische theologie (...) die onze relatie met het geheel van de natuur integreert'. Dan kan liturgie een oriëntatie bieden aan haar deelnemers in tijden van ecologische crisis. Het gaat daarbij niet alleen om woorden, maar ook om ritueel en sacrament. Liturgie en met name avondmaal/eucharistie is primair gedachtenis, dat wil zeggen het representeren van Jezus' dood en opstanding in het sacrament, stelt ze. Zo werd het beleefd in de vroege kerk.

Gedachtenis is veel meer dan herinneren, het is 'een transformatieve handeling die de kerk en haar leden vormt tot het lichaam van Christus in en voor de wereld'. Zo verstaan kan eucharistie een rol spelen in 'het herstel van de beschadigde verhouding tussen de mensheid en de rest van de schepping' doordat de 'destructieve consumptie-georiënteerde honger wordt getransformeerd en geheroriënteerd op gemeenschap (*communio*) met God'.

Het pleidooi van Marsh zal niet direct weerklank vinden in protestantse en zeker niet in meer vrijzinnige kringen. Ze waarschuwt zelf al dat de (klassieke) christelijke liturgie en haar oriëntatie vaak sterk contrasteren met de seculiere cultuur. Toch is dat juist de kracht, denk ik met haar. Het antropocentrisme en het consumentisme van onze cultuur wordt fundamenteel uitgedaagd door een geleefd geloof dat God centraal stelt en niet zichzelf. In een gerichtheid op God kunnen verlangens uitgezuiverd worden, met name de begeerte, het verlangen naar almaar meer dat de wereld zoveel schade berokkent.[13] Dat vraagt wel een geloof in God als Schepper dat God niet losmaakt van de schepping en een christologie die benadrukt dat God niet alleen mens geworden is, maar daarmee ook deel van de hele schepping. Het lijden en de opstanding van Christus zijn verbonden met het lijden en de verlossing van de hele aarde en alle levende wezens.

De miereneter

Heeft het lijden van een miereneter die halfverbrand het bos ontvlucht en dan schrikt van een mens, te maken met het lijden van Christus? Nienke Pruiksma laat zien dat het concept *missio Dei* ruimte biedt om dit dier te zien als getuige van het lijden van de hele schepping, omdat in dit document Gods missie centraal staat waaraan niet alleen mensen maar de hele schepping participeert. In dit perspectief van God als Schepper is ook de miereneter een actor. Het dier klaagt aan zoals bij de profeten en in de psalmen allerlei schepselen hun klachten en ook hun lof uiten. Deze uitingen zijn echter moeilijk te verstaan voor mensen gevormd door het antropocentrisme van de moderne cultuur. Het moderne begrip rentmeester geeft weinig ruimte aan de actieve rol van niet-menselijke schepselen. Dat geldt ook voor het begrip 'beeld Gods' als dat losgemaakt wordt uit de context en gebruikt wordt om mensen tegenover hun medeschepselen te zetten. *Integral Mission* is pas integraal als het loskomt van de hiërarchische tweedeling tussen mensen en natuur, waarbij het niet-menselijke tot object gemaakt wordt.[14] Herstel van relaties kan alleen als de partners serieus genomen worden in hun eigen waardigheid, zoals in Genesis 9 de dieren en de aarde verbondspartners zijn.

Rest de vraag of de miereneter niet alleen getuige van het lijden van de schepping,

maar ook een symbool kan zijn voor Christus. Als alle nadruk valt op het mens-zijn van Christus, is hij niet te herkennen in een dier. Als incarnatie, kruis en opstanding als volstrekt eenmalig en uniek beschouwd worden, wordt het moeilijk Christus waar dan ook in de huidige wereld te herkennen. De Bijbel zelf biedt echter genoeg aanwijzingen om incarnatie en verlossing breder op te vatten.[15] Ik geef een voorbeeld. *'En het Woord is vlees geworden'* (Johannes 1:14, *Herziene Statenvertaling*) laat duidelijker dan modernere vertalingen uitkomen dat God in Jezus deel wordt van de hele schepping en niet alleen van de mensenwereld. 'Vlees' grijpt immers terug op het begrip *kol-basar* uit het Oude Testament, dat staat voor alle vlees, alle lichamelijke wezens, mensen en dieren. De verbondenheid van de Drie-ene God met de schepping is niet gebonden aan een van de personen van de Drie-eenheid. Ook een sterk christologische theologie kan werkelijk integraal zijn.[16]

In de teksten uit deze bundel zijn verschillende motieven naar voren gekomen voor integraal missionair handelen vanuit Gods missie. Er is meer dan het dubieuze begrip rentmeesterschap of het bredere *stewardship* of zorg voor de schepping. Ik denk aan geleefde hoop, bijvoorbeeld in de vorm van een andere manier van met de grond omgaan dan in de gangbare landbouw, die het krachtigst is als ze samengaat met een protest tegen de structuren van onderdrukking. Ik denk aan rituelen die mensen hun plek geven in de relatie van God met de schepping. Rituelen kunnen van plaats tot plaats verschillen, maar voor alle christenen kan de liturgie, en met name avondmaal/eucharistie, transformatieve kracht hebben.

Daarbij spelen een beelden een rol. De fotograaf die de miereneter fotografeerde en de cartoonist die hem aan een kruis hing beoefenden een daad van vriendschap met een gekwetst medeschepsel en tevens met alle bewoners van de Amazone. Vriendschap is een mooi niet-hiërarchisch beeld dat medemensen en andere medeschepselen niet tot bruikbaar object maakt, maar tot evenwaardig subject.

1 Trees van Montfoort, *Groene theologie*, Middelburg: Skandalon, 2019; een Engelse vertaling is in de maak.

2 Ecologisch in de biologische betekenis van verwijzend naar ecosystemen, dat wil zeggen leefgemeenschappen van dieren, planten en anorganische natuur, hun relaties en interacties.

3 Thomas Berry, *The Great Work. Our Way into the Future,* New York: Random House, 1999, 33-48.

4 Catherine Keller, *Political Theology of the Earth: Our Planetary Emergency and the Struggle for a new Public,* New York: Columbia University Press, 2018.

5 Een voorbeeld hiervan is het pioniersproject van de Protestantse Kerk in Nederland: 'Feest van Aarde en Hemel', http://www.berthevansoest.nl/Midwinterviering-feest-van-aarde-en-hemel.pdf.

6 Encycliek van paus Franciscus, *Laudato Si'. Over de zorg voor het gemeenschappelijke huis,* serie Kerkelijke Documentatie, 2015/2, sectie 233 en 234.

7 Timothy Morton, *Duistere ecologie,* Amsterdam: Boom, 2018 (oorspr. *Dark ecology. For a Logic of Future Coexistence,* New York: Columbia University Press, 2016).

8 Jan Boersema, *Thora en Stoa over mens en natuur. Een bijdrage aan het milieudebat over duurzaamheid en kwaliteit,* Baarn: Callenbach, 1997.

9 Resp. Genesis 43:16 en19; Daniël 1:11; Jesaja 22:15; Johannes 2:8.

10 *Encyclopedia of Religion and Nature,* 1598 e.v.; Johannes Calvijn, *Het boek Genesis. De eerste drie hoofdstukken,* Middelburg: Stichting De Gihonbron, 2004, 42.

11 Ivone Gebara, *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis: Fortress Press 1999, 19 e.v.

12 De Scheppingsperiode is de tijd in het kerkelijk jaar van scheppingszondag rond 1 september tot de feestdag van Franciscus van Assisi die in Nederland op 4 oktober gevierd wordt. De patriarch van Constantinopel lanceerde dit idee dat overgenomen is door verschillende kerken, in Nederland vooral door de Rooms-Katholieke Kerk.

13 De transformatie die Marsh beschrijft doet denken aan de uitzuivering van het verlangen bij Sarah Coakley (*The New Ascetism. Sexuality, gender and the quest for God*, London: Bloomsbury, 2015), aan ascese bij Elizabeth Theokritoff (*Living in God's Creation. Orthodox Perspectives on Ecology*, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2009, 93-116), aan ontlediging bij Sallie McFague (*Blessed are the Consumers. Climate Change and the Practice of Restraint,* Minneapolis: Fortress Press, 2013).

14 Bruno Latour, *Wij zijn nooit modern geweest. Pleidooi voor een symmetrische antropologie,* Amsterdam: Boom, 2016 (oorspr. *Nous n'avons jamais été modernes,* 1991).

15 Zie *Groene theologie*, 98-106, 121-141 en 257-260.

16 Zie bijvoorbeeld veel oosters-orthodoxe ecotheologie en de evangelicale theoloog Dave Bookless in *Het groene hart van het geloof,* 77-78.

Personalia

Auteurs

Vilma Vieldha Ayhuan behaalde een bachelor in de theologie en volgt een masterstudie Contextuele theologie aan de Universitas Kristen Indonesia Maluku (UKIM) in Ambon. Zij nam deel aan het Bridging Gaps-uitwisselingsprogramma van de Protestantse Theologische Universiteit en de Vrije Universiteit Amsterdam. Haar interesse gaat uit naar een intercultureel begrip van milieu en interreligieuze dialoog.

Ton Bernts is godsdienstsocioloog en hoofd van het Kaski – Onderzoekscentrum Religie en Samenleving van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Zijn aandachtsvelden zijn religieuze ontwikkelingen in de samenleving, waarover hij in 2016 het boek *God in Nederland* schreef. Hij doet onderzoek naar geestelijke verzorging bij justitie en in de krijgsmacht. Een derde aandachtspunt is kerkelijke vernieuwing. Hij is als evaluator betrokken bij het internationale vernieuwingsprogramma Space for Grace.

Joep Dubbink studeerde theologie aan de Universiteit van Amsterdam en promoveerde in 1997 bij Karel Deurloo op een proefschrift getiteld: *Waar is de Heer? Dynamiek en actualiteit van het Woord van JHWH bij Jeremia.* Hij is predikant te Uithoorn (Protestantse Kerk in Nederland) en bijzonder hoogleraar Bijbelse theologie op de Dirk Monshouwer-leerstoel aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

Elisabeth Hense is universitair hoofddocent Spiritualiteit en onderzoekscoördinator bij het Center for Catholic Studies aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Zij is tevens vervangend directeur van het Forschungsinstitut der Deutschen Provinz der Karmeliten in Bamberg, Duitsland. Zij werkt aan een uitgave van de verzamelde werken van Titus Brandsma (in het Engels en in het Duits) en doet onderzoek naar maatschappelijk geëngageerde vormen van spiritualiteit, in het bijzonder ecospiritualiteit.

Mery Kolimon promoveerde op een onderzoek getiteld *A Theology of Empowerment: Reflections from a West Timorese Feminist Perspective* aan de Protestantse Theologische Universiteit in Amsterdam. Ze is als eerste vrouw voorzitter van de synode van de Gereja Masehi Injili Timor (GMIT, de Protestantse Kerk van Timor) en docent Missiologie aan de Theologische Faculteit van Universitas Kristen Artha Wacana in Kupang op West-Timor.

Joris Kregting is als godsdienstsocioloog werkzaam voor het Kaski – Onderzoekscentrum Religie en Samenleving van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Hij verricht evaluatie- en opinieonderzoek voor diverse organisaties met een religieuze of levensbeschouwelijke identiteit en houdt zich bezig met de verzameling van tal van kerkelijke statistieken rond ledenaantallen, kerkgangers en inkomsten.

Marieke van der Linden is tweedejaars research master student aan de Faculteit Religie en Theologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Na het afronden van haar bachelor Pedagogische Wetenschappen en master Onderwijswetenschappen is zij in 2018 gestart met het verkennen van de thema's ecologie, wetenschap en secularisatie binnen haar research master traject.

Liz Marsh studeerde theologie aan de Universiteit van Edinburgh en aan de Vrije Universiteit Amsterdam, met speciale interesse in hoe er theologisch antwoord kan worden gegeven op vragen rondom economie en ecologie. Ze werkt als pastoraal assistent in Nottingham, Midden-Engeland.

Embert Messelink is directeur van de christelijke natuurbeweging A Rocha Nederland. Daarnaast is hij zelfstandig tekstschrijver en dagvoorzitter en studeert hij theologie aan de Theologische Universiteit Kampen. Zijn interesse richt zich onder andere op de thema's van sociale en ecologische gerechtigheid in combinatie met de theologie van het Koninkrijk.

Trees van Montfoort is theoloog en specialiseerde zich in ecotheologie. Haar boek *Groene theologie* werd in 2019 verkozen tot theologisch boek van het jaar. Ze was onder meer tien jaar radioprogrammamaker bij de KRO, gemeentepredikant in Brabant en leidde een afdeling voorlichting bij de Protestantse Kerk in Nederland.

Eva van Urk studeerde psychologie en theologie en is promovenda aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam. Ze onderzoekt wat de potentie is van de invloedrijke religieuze notie dat de mens – in tegenstelling tot de dieren – 'naar het beeld van God' geschapen is (*imago Dei*), om uitsterven en vernietiging van de schepping te adresseren en ecologisch verantwoordelijkheidsbesef te bevorderen.

Redactie

Kirsten van der Ham is research master student Religious Studies and Theology aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam. Ze volgt hierbinnen de trajecten Peace, Trauma and Religion en Contextuele bijbelinterpretatie. Haar onderzoeksinteresse ligt bij interculturele en publieke theologie, met name op het gebied van migrantenkerken in Nederland en postkolonialisme.

Mart Jan Luteyn is student in de predikantsmaster van de Protestantse Theologische Universiteit Amsterdam en redacteur van *Radix – tijdschrift over geloof, wetenschap en samenleving*. Hij focust zich op de relatie tussen geloof en hedendaagse cultuur, tussen bijbelinterpretatie en context.

Nienke Pruiksma is contextueel theoloog en stafmedewerker van de Nederlandse Zendingsraad. Vanuit die functie is ze hoofdredacteur van *TussenRuimte – intercultureel-missionair-verbindend*. Ze woonde vier jaar in Brazilië en werkte daar als uitgezonden medewerker van Kerk in Actie bij COMIN, een kerkelijke organisatie die met de inheemse bevolking van het land strijdt voor hun rechten.

Peter-Ben Smit is hoogleraar Contextuele bijbelinterpretatie op de Dom Hélder Câmara-leerstoel aan de Vrije Universiteit, hoogleraar Systematische theologie en oecumene aan de Universiteit van Bern en bijzonder hoogleraar vanwege het Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht. Hij is als toegevoegd onderzoeker verbonden aan de Theologische Faculteit van de Universiteit van Pretoria.

Geke van Vliet is tweedejaars research master student Religie en Theologie aan de Vrije Universiteit en volgt de predikantsmaster aan het Doopsgezind Seminarium. Ze werkt aan een scriptie over ecotheologie en klimaatadaptatie bij Groene Kerken in Amsterdam. Daarnaast is ze tienerwerker bij de Protestantse Kerk Amsterdam en student-assistent van het Bridging Gaps-uitwisselingsprogramma van de PThU/VU.

Eindredactie

Marieke (A.M.) van der Giessen-van Velzen heeft een journalistiek bureau voor tekst, beeld- en eindredactie. Zij is onder meer eindredacteur van *TussenRuimte – intercultureel-missionair-verbindend* en van *Handelingen – tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap* en hoofd/eindredacteur van *Kerk in Zoetermeer.*

De schepping centraal stellen is een uitdaging, want: wat gebeurt er als de theologische lens uitzoomt van mensen naar de hele schepping?

Hoe geeft dit een hernieuwde blik op de relaties tussen God, mensen en de schepping? Hoe lezen we de Bijbel in een wereld waar klimaatverandering een steeds grotere impact heeft?
Hoe kan de Schrift in de context van de ecologische crisis een bron zijn van inspiratie en verandering, een weg tonen naar recht en rechtvaardigheid, leven in volheid voor alles en allen?
Hoe kijken we opnieuw naar onszelf, mensen, en onze manieren van leven, onze gebruiken, onze liturgie en ons kerk-zijn in de context van de klimaatcrisis? Wat is het belang hiervan voor theologie, missie en kerk-zijn in Nederland, en daarbuiten?

Dit NZR-Cahier, getiteld *De schepping in het midden. Klimaatcrisis als theologische uitdaging*, is voortgevloeid uit de Dom Hélder Câmara-lezing 2019, een samenwerking tussen de Nederlandse Zendingsraad, Kerk in Actie en het Centrum voor Contextuele Bijbelinterpretatie (Protestantse Theologische Universiteit en Vrije Universiteit).
De bijdragen komen uit binnen- en buitenland, vanuit het perspectief van wetenschappers, uit de kerkelijke en uit de theologische praktijk en vanuit christelijke organisaties die zich met natuurbescherming bezighouden.

De schepping in het midden is de vijfde uitgave in de serie reflectie en toerusting over missionaire en missiologische thema's, die de Nederlandse Zendingsraad uitbrengt onder de titel NZR-Cahiers.