

De ecologische paradox

Jacques Schenderling

Abstract In dit artikel stel ik de ‘ecologische paradox’ aan de orde. Mijn uitgangspunt is de waarneming dat de meeste mensen weliswaar een grote waarde toekennen aan de huidige biodiversiteit en aan bestaande ecosystemen, maar dat zij er moeite mee hebben daarvoor algemeen aanvaardbare gronden te formuleren. Ik bespreek twee bekende argumentatielijnen om een verantwoorde filosofische basis te geven aan de ecologische ethiek. Eerst evalueer ik het voorstel om te spreken over de ‘intrinsieke waarde’ van bepaalde natuurlijke entiteiten (biologische soorten, ecosystemen) en daarna het voorstel om te spreken over de ‘rechten’ van toekomstige generaties. Uit een kritische evaluatie van beide voorstellen zal blijken dat ze onvoldoende overtuigingskracht hebben om algemeen geaccepteerd te worden. Vervolgens laat ik zien dat het religieuze perspectief onmisbaar is in de ecologische ethiek. Als de hele werkelijkheid ingebed is in Gods aanwezigheid en handelen, kunnen we daaraan normen ontleen voor de omgang met de aarde en met onze medemensen, inclusief de komende generaties.

ecologie, klimaatprobleem, filosofie, theologie, ethiek

1. De ecologische paradox

Het klimaatprobleem wordt algemeen gezien als één van de belangrijkste uitdagingen voor de wereldgemeenschap in deze eeuw. Serieuze wetenschappers gaan er sinds enkele decennia vanuit dat de klimaatverandering, die door menselijk handelen in gang is gezet of versneld wordt, op termijn catastrofale gevolgen kan hebben. De meeste wereldleiders onderschrijven de stelling dat dit probleem daarom op korte termijn moet worden aangepakt. Het duidelijkste bewijs dat hierover een globale consensus bestaat, is het klimaatakkoord van Parijs (2015). Tijdens de conferentie in Parijs heeft de wereldgemeenschap haar bezorgdheid over de ontwikkelingen op ecologisch gebied duidelijk verwoord. Daarbij gaat het overigens niet alleen om het klimaatprobleem. Als we de nu bekende feiten onder ogen zien, is het zondermeer verdedigbaar om over een veel bredere *ecologische crisis* te spreken. Het *World Watch Institute* (2015) signaleert de volgende trends:

- er is sprake van een mede door de mens veroorzaakte destabilisering van het klimaat die op termijn grote gevolgen kan hebben voor de hele werelddamenleving;
- de bekende voorraden van bepaalde natuurlijke hulpbronnen (zoals aardolie en aardgas) worden in zo’n hoog tempo verbruikt, dat er op den duur tekorten zullen ontstaan; deze tekorten kunnen leiden tot ontwijking van de wereldeconomie en tot allerlei internationale conflicten;

- bepaalde unieke ecosystemen, waaronder tropische regenwouden en koraalriffen, worden door menselijk toedoen bedreigd; ze zullen daardoor op termijn mogelijk totaal verdwijnen;
- er is sprake van een verontrustende afname in biodiversiteit, omdat menselijke activiteiten het uitsterven van dier- en plantensoorten wereldwijd versnellen.

De meeste politici en opinieleiders vinden dat deze ontwikkelingen niet alleen ongewenst zijn, maar dat er ook effectieve maatregelen moeten worden genomen om verdere schade en verarming te voorkomen. Hoewel er nog volop gediscussieerd wordt over allerlei details, is het gevoel van urgentie vrij algemeen en is het draagvlak voor allerlei maatregelen heel behoorlijk.

Tegelijkertijd is er sprake van een paradox. Hoewel de meeste mensen zeggen waarde te hechten aan bijvoorbeeld de bescherming van unieke ecosystemen en aan het tegengaan van klimaatverandering, blijkt het uitermate moeilijk te zijn om daarvoor algemeen aanvaardbare gronden te formuleren. Aan de ene kant zullen veel mensen bijvoorbeeld intuïtief de stelling onderschrijven dat het verdwijnen van de koraalriffen een groot verlies voor de mensheid zou betekenen. Maar aan de andere kant blijkt het heel lastig te zijn om deze intuïtie een overtuigende filosofische of levensbeschouwelijke basis te geven. Dat noem ik in dit artikel de ‘ecologische paradox’: dat mensen iets als een ‘verlies’ kunnen aanduiden of ervaren, zonder dat ze algemeen inzichtelijk kunnen maken *waarom* het een verlies zou zijn en *waarom* actie gewenst is. En zolang deze basisovertuiging niet geëxpliciteerd wordt en dus diffuus blijft, zal ook de bereidheid om het gedrag ingrijpend aan te passen achterblijven.

In dit artikel bespreek ik twee bestaande argumentatielijnen om een verantwoorde filosofische basis te geven aan de eerder genoemde intuïtie dat bepaalde natuurlijke entiteiten (biologische soorten, ecosystemen) een unieke waarde bezitten. Eerst evalueer ik het voorstel om te spreken over de ‘intrinsieke waarde’ van zulke entiteiten en daarna het voorstel om te spreken over de ‘rechten’ van toekomstige generaties op het voortbestaan van zulke entiteiten. Uit een kritische evaluatie van beide voorstellen zal blijken dat ze onvoldoende overtuigingskracht hebben om algemeen geaccepteerd te worden. Vervolgens wil ik laten zien dat het religieuze perspectief onmisbaar is, juist als het om de waarom-vraag gaat. De fundamentele vraag *waarom* we ecosystemen moeten beschermen of de biodiversiteit intact moeten laten, kan uiteindelijk niet beantwoord worden zonder te refereren aan een perspectief dat uitgaat boven onze werkelijkheid. Kortom: alleen een religieus denkkader kan in zo’n ‘buitenperspectief’ voorzien.

Het begrip ‘intrinsieke waarde’ is de tegenhanger van ‘instrumentele waarde’

2. Intrinsieke versus instrumentele waarde

In de filosofie wordt onderscheid gemaakt tussen ‘intrinsieke’ en ‘instrumentele’ waarde (Rolston 1994: 172; Beckerman en Pasek 2004: 129-130). Alle entiteiten (mensen, dieren, natuurlijke objecten, enzovoort) kunnen drager zijn van instrumentele waarde. Dat wil zeggen: er zijn altijd situaties te bedenken waarin een subject een ander subject of een natuurlijk object kan gebruiken als middel om zijn of haar eigen doelen te bereiken. In die zin

heeft een taxichauffeur instrumentele waarde voor de passagier en een paard instrumentele waarde voor de ruiter. Ook aan meer abstracte zaken kan instrumentele waarde worden toegekend. Zo hebben 'betaald werk' of een 'academische titel' instrumentele waarde voor een subject als ze bijdragen aan diens levensonderhoud of gevoel van eigenwaarde.

De Duitse filosoof Immanuël Kant (1724-1804) heeft sterk benadrukt dat we andere mensen nooit op zo'n manier mogen behandelen alsof alleen hun instrumentele waarde ons interesseert. We moeten er altijd rekening mee houden dat ze ook een bepaalde intrinsieke waarde of eigenwaarde bezitten die een grens stelt aan onze omgang met hen. In één van de formuleringen van de categorische imperatief zegt Kant het op deze manier:

Handel zo, dat u mensen, of het nu om uw eigen persoon gaat, of om welke andere persoon dan ook, altijd tegelijk als doel, nooit slechts als middel gebruikt.¹

We kunnen ons voorstellen dat Kant daarom zijn huisknecht, Lampe, met respect behandelde, regelmatig vrij gaf en een redelijk salaris betaalde. Ook Lampe was immers een subject met eigenwaarde en niet slechts een instrument in de handen van een veeleisende meester. In de laatste decennia van de vorige eeuw is het onderscheid van Kant door een aantal filosofen overgedragen van mensen naar dieren en naar natuurlijke entiteiten zoals ecosystemen. Ze signaleerden bijvoorbeeld dat dieren in de bio-industrie gereduceerd werden tot productiemiddelen waarmee de mens kon doen wat hij maar wilde. Door hen te bestempelen als wezens met een bepaalde eigenwaarde, wilden ze bereiken dat dieren met meer respect zouden worden behandeld en dat producenten vaker rekening zouden houden met de natuurlijke behoeften van dieren (Schenderling 1999). Langs dezelfde weg wilden sommige filosofen ook de bescherming van kwetsbare natuurgebieden, zoals koraalriffen en tropische bossen, bevorderen. Door aan ecosystemen een bepaalde intrinsieke waarde toe te kennen, wilden ze de bescherming daarvan een betere basis geven. Het begrip 'intrinsieke waarde' functioneert in het denken van deze filosofen dus als tegenhanger van het begrip 'instrumentele waarde', hoewel beiden elkaar niet uitsluiten. Ook een volstrekt ongerept koraalrif is immers drager van instrumentele waarde op het moment dat ik geniet van een documentaire van David Attenborough over zo'n rif.

De introductie van het begrip 'intrinsieke waarde' is ongetwijfeld van grote betekenis geweest voor de dierethiek en de ecologische ethiek. Het maakt namelijk zichtbaar hoe eenzijdig de omgang van de mens met allerlei natuurlijke objecten (dieren, ecosystemen) tot voor kort was. Een overzicht kan dit verhelderen (zie tabel 1).

Het begrip 'intrinsieke waarde' is voor het debat in de dierethiek en de ecologische ethiek vooral vanwege zijn heuristische waarde dus van grote betekenis. Toch is er ook altijd kritiek geweest op het gebruik van deze term en dan met name op de fundering ervan. Daarbij gaat de meeste aandacht uit naar de rol van de mens als evaluator. Ook voorstanders van het gebruik van het begrip 'intrinsieke waarde' - zoals Rolston (1994: 158-162) - moeten erkennen dat de toekenning van waarden een intermenselijk gebeuren is. In de wereld zoals wij

¹ Mijn vertaling, zie Schenderling (1999: 59).

Tabel 1

instrumentele waarde	intrinsieke waarde
de mens beschouwt zich als enige eigenaar	vraag naar eigenaarschap blijft open
het handelen is eenzijdig gericht op de belangen en behoeften van de mens	ook andere belangen en behoeften (bijvoorbeeld van dieren) moeten worden erkend
de financiële aspecten krijgen bij afwegingen de meeste aandacht	ook esthetische, historische en emotionele waarden moeten meegewogen worden
de marktwaarde geeft uiteindelijk altijd de doorslag	soms moeten natuurwaarden de doorslag geven, bijvoorbeeld bij onvervangbare ecosystemen
het perspectief is primair gericht op de huidige generatie	ook de belangen van toekomstige generaties zijn relevant

die kennen, is de mens het enige wezen dat in staat is tot het doen van uitspraken van het type 'entiteit x is drager van intrinsieke waarde'. Daardoor is iedere toekenning van intrinsieke waarde kwetsbaar voor het verwijt dat dit waardeoordeel subjectief en betrekkelijk is. Ik geef daarvan een voorbeeld.

Stel dat iemand aan de Waddenzee intrinsieke waarde wil toekennen, omdat het een uniek ecosysteem is. En dat zij daaraan vervolgens de conclusie wil verbinden dat de Waddenzee op geen enkele manier mag worden aangetast om bijvoorbeeld aardgas- of zoutwinning mogelijk te maken. Dan kan een scepticus als Salomon Kroonenberg daar tegenin brengen dat de volgende ijstijd al onze inspanningen om de Waddenzee te redden teniet zal doen. Die volgende ijstijd valt weliswaar pas over 23.000 jaar te verwachten, maar op de geologische tijdschaal hebben menselijke activiteiten nauwelijks enige betekenis volgens Kroonenberg (2008: 16-17). Dus waarover zouden we ons druk maken? En heeft de Waddenzee eigenlijk wel intrinsieke waarde?

Volgens critici verwijst de term 'intrinsieke waarde' niet zozeer naar een objectieve stand van zaken in de werkelijkheid, maar primair naar het waardeschema dat een bepaalde spreker hanteert. In die zin is iedere waardetoekenning een antropocentrisch gebeuren, omdat ons nu eenmaal geen ander perspectief ter beschikking staat (Beckerman en Pasek 2004: 48, 129-134). Althans, zo zou ik daaraan toe willen voegen, zolang we uitgaan van een seculier denkschema. Als we het kader verbreden en ook religieuze overwegingen toelaten, liggen de zaken anders. Dan kan intrinsieke waarde verwijzen naar het feit dat God als Schep- per iets gemaakt heeft en Hij daaraan blijvende waarde toekent. Of naar het feit dat God gezien heeft dat iets 'goed' is, zoals in het scheppingsverhaal wordt gezegd (*Genesis* 1). Een religieuze overtuiging kan ons dus voorzien van het 'buitenperspectief' dat nodig is om de impasse te doorbreken waarin het seculiere binnenperspectief ons brengt. In de paragrafen 4 en 5 ga ik hier uitgebreider op in.

3. Toekomstige generaties

Eerst wil ik echter nog aandacht besteden aan het voorstel om ecologische vragen te bena-

deren vanuit het perspectief van de generaties die ná ons komen. Een invloedrijke groep denkers is van mening dat de toekomstige generaties evenveel recht hebben op de natuurlijke rijkdommen van de aarde als de huidige generatie (Beckerman en Pasek 2004: 11-124). Deze denkers zijn van mening dat het geheel van het toeval afhangt in welke generatie iemand geboren wordt. Volgens hen geeft het feit dat iemand bijvoorbeeld in 1960 geboren is, hem of haar niet bij voorbaat het recht om een groter aandeel van de natuurlijke hulpbronnen te gebruiken dan de generatie die in het jaar 2160 geboren zal worden. Uit het oogpunt van *fairness* moet iedere generatie daarom haar best doen om de wereld zo goed mogelijk over te dragen aan de volgende generatie. Dat impliceert dat de huidige generatie klimaatverandering moet tegengaan en de afbraak van allerlei unieke ecosystemen en de teruggang in biodiversiteit zo snel mogelijk moet stoppen.

Op het eerste gezicht is dit voorstel een goed alternatief voor het eerdere voorstel om te spreken over 'intrinsieke waarde', omdat hiermee een ander perspectief wordt aangereikt. Bij het spreken over 'intrinsieke waarde' richten we de focus op de natuurlijke entiteiten zelf. Bij het spreken over de 'rechten' van toekomstige generaties verleggen we de aandacht naar *subjecten* (mensen) met preferenties en belangen die vergelijkbaar zijn met de onze.² Een aantrekkelijke kant van het laatste voorstel is dat het een beroep op de solidariteit tussen generaties mogelijk maakt. Omdat mensen al gewend zijn om te denken vanuit het belang van hun kinderen en kleinkinderen, lijkt zo'n beroep goed haalbaar. Toch is er van allerlei kanten kritiek gekomen op dit voorstel. Ik noem de drie bekendste bezwaren:

Pleiten voor de 'rechten' van toekomstige generaties in juridisch-technische zin is niet vruchtbaar

(1) *Niet-bestaande personen kunnen geen rechten hebben.*

De meeste auteurs verstaan onder 'toekomstige generaties' de generaties die nog niet geboren zijn. Strikt genomen kunnen zul-

ke nog niet-bestaande personen echter geen rechten bezitten en evenmin hun recht op dit moment opeisen (Jenkins 2013: 287). Volgens Beckerman en Pasek betekent dit, dat redeneren vanuit de rechten van toekomstige generaties totaal zinloos is (2004: 13-45).

Het is inderdaad de vraag of het rechtendiscours het meest geëigende middel is om ecologische vraagstukken aan de orde te stellen. Belangrijkste struikelblok is de vraag hoe we rechten kunnen toekennen aan een imaginair collectief (de toekomstige generaties) zolang we niet weten uit *hoeveel* en uit *welke* personen dat collectief zal bestaan. Niettemin is het wel degelijk mogelijk om in ruimere zin over de 'solidariteit tussen de generaties' te spreken analoog aan de solidariteit die we voelen met de ons onbekende slachtoffers van een natuurramp elders in de wereld (Hollenbach 2003). We zamelen geld in via Giro555, hoewel we niet weten om *hoeveel* of om *welke* personen het gaat.

² Hoewel er allerlei verbindingslijnen zijn te trekken tussen beide voorstellen, worden ze in de literatuur meestal als afzonderlijke voorstellen behandeld om de discussie niet onnodig complex te maken (Beckerman en Pasek 2004).

(2) De reciprociteit ontbreekt.

Als de huidige generatie rekening wil houden met de belangen van de toekomstige generaties, impliceert dit dat de huidige generatie bepaalde offers zal moeten brengen waarvoor ze nooit beloond zal worden (Jenkins 2013: 286). Volgens sommigen zou geen enkele generatie daartoe bereid zijn (Gardiner 2003). Ook dit bezwaar kunnen we echter relativeren, omdat een beroep op de solidariteit van mensen die tot *dezelfde* generatie behoren meestal redelijk blijkt te werken. Ontwikkelingshulp, militaire dienstplicht en inkomensnivellering via het belastingstelsel veronderstellen allemaal dat mensen bereid zijn offers te brengen waarvoor ze niet beloond zullen worden. Er is geen reden om aan te nemen waarom een vergelijkbare vorm van solidariteit met *komende* generaties niet mogelijk zou zijn.

(3) We kunnen niet nagaan welke preferenties de komende generaties zullen hebben.

Dit bezwaar is het zwakste van de reeks, hoewel het vaak genoemd wordt (Beckerman en Pasek 2004: 22). We kunnen weliswaar op dit moment niet *navragen* welke preferenties toekomstige generaties zullen hebben, maar we kunnen daarover wel goed onderbouwde *veronderstellingen* formuleren. De preferenties van de mensen die over 200 jaar leven, zullen immers niet drastisch afwijken van de preferenties die wij zelf hebben – tenzij hun hersens in de tussentijd geherprogrammeerd worden. Een eenvoudig schema is dan voldoende om te verhelderen welke preferenties de toekomstige generaties zouden kunnen hebben (zie tabel 2).

Omdat de huidige generatie niet exact kan achterhalen welke preferenties de toekomstige generaties zullen hebben, zou zij het principe van prudentie moeten hanteren. Volgens dit principe moet een actor zoveel mogelijk voorkomen dat er onomkeerbare schade ontstaat (Hare 1988: 101-106). En ongeacht de exacte inhoud van hun preferenties moet er voor toekomstige generaties in ieder geval nog iets te *kies*en zijn (Jenkins 2013: 289, 302). Als de huidige generatie de aarde leeggeplunderd achterlaat, valt er niets meer te kiezen. Daarmee tast ze de belangen van toekomstige generaties op een zeer basaal niveau aan.

We kunnen dus stellen, dat het niet vruchtbaar is om te pleiten voor de ‘rechten’ van toekomstige generaties in juridisch-technische zin. Maar spreken over ‘solidariteit’ tussen de generaties is beslist verdedigbaar en moreel ook gewenst. Tegelijkertijd bepaalt deze argu-

Tabel 2

probleem	gevolgen	veronderstelde preferenties van toekomstige generaties
klimaatverandering	grote gevolgen, maar totale impact onduidelijk	beperken klimaatverandering
afnemende voorraden natuurlijke hulpbronnen	grote gevolgen, maar mogelijk zijn er alternatieven	beperken verbruik
verdwijnen unieke ecosystemen	onomkeerbare gevolgen	beëindigen afbraak
afnemende biodiversiteit	onomkeerbare gevolgen	beëindigen kaalslag

mentatielijn ons bij de grenzen van het seculiere discours over ecologie. In deze redenering komen de verschillende generaties tegenover elkaar te staan, maar er is sprake van een opvallende asymmetrie. De nu levende ‘generatie x’ heeft er geen belang bij om zuinig met de natuurlijke hulpbronnen om te springen als de kosten daardoor drastisch stijgen en de levensstandaard daalt. De toekomstige ‘generatie y’ heeft daar wel belang bij, maar ze is ernstig in het nadeel omdat ze bij de eerdere generaties geen gedragsverandering kan afdwingen. Er kan dus niet gesproken worden over gerechtigheid tussen de generaties als er geen onpartijdige instantie is die tussen hen als scheidsrechter kan optreden.

In paragraaf 2 stelde ik dat de religieuze optiek ons zou kunnen voorzien van een ‘buitenperspectief’, waaraan juist in het ecologische debat een grote behoefte bestaat. Dat blijkt ook hier het geval te zijn. Als we veronderstellen dat Gods bestaan onttrokken is aan de ons bekende categorieën van ruimte en tijd, ontstaat er immers een nieuwe situatie. Vanuit het gezichtspunt van de Schepper hebben alle generaties een zekere gelijktijdigheid. Het is voor Hem niet relevant dat een bepaalde generatie nog niet geboren is, want alle generaties gaan Hem evenzeer ter harte. Vanuit zijn onpartijdige standpunt kan Hij daarom ook de nu levende ‘generatie x’ de plicht opleggen om rekening te houden met de belangen van de straks levende ‘generatie y’. Zo kan een religieus denkkader ons bevrijden uit de impasse waarin het seculiere discours ons brengt. Omdat God in relatie staat tot heel de schepping, kan Hij ook diachronisch morele verplichtingen opleggen en iedere generatie ter verantwoording roepen (Jenkins 2013: 298).

4. Het Bijbelse wereldbeeld

In het voorafgaande heb ik betoogd dat een religieus denkkader ons kan helpen bij het beantwoorden van de morele vragen waarvoor de ecologische crisis ons stelt. In de nu volgende paragraaf wil ik dit denkkader verder in beeld brengen vanuit de christelijke traditie. Omdat deze traditie gevoed wordt door Gods openbaring in de Bijbel, wil ik eerst iets meer zeggen over de relatie tussen het Bijbelse wereldbeeld en de vragen rond ecologie en duurzaamheid.

De mens is volgens het Bijbelse wereldbeeld een door-en-door aards wezen: de eerste mens, Adam, is door God uit rode aarde (Hebr. *adamah*) geboetseerd. Maar de mens is tegelijk op intieme wijze met God verbonden, want God heeft hem tot leven gewekt door de levensadem (Hebr. *nefesh*) in zijn neusgaten te blazen (*Genesis* 2,7; Wolff 1974; Wirzba 2015: 101). Het menselijke leven speelt zich af op de aarde; hij leeft van de vruchten die de aarde voortbrengt en zijn eerste taak is het bewerken en bewaren van de hof (*Genesis* 2:15-16). Maar tegelijk leeft hij in een dialogische relatie met God en is hij afhankelijk van de zegen van God (Schenderling 1999: 174-178). De scheppingsverhalen plaatsen de mens temidden van de natuur en dierenwereld, niet erboven. De aarde is en blijft Gods eigendom, waarvan de mens alleen gebruik mag maken nadat God daarvoor nadrukkelijk zijn toestemming heeft gegeven (Bauckham 2016: 27-28). Volgens het Bijbelse wereldbeeld is de werkelijkheid ingedeeld in drie onderscheiden niveaus (zie tabel 3).

De mens wordt in de hof van Eden geplaatst om te bewaren wat hij niet zelf gemaakt heeft en hij moet zich daarbij schikken naar de regels die God, niet hij-zelf, heeft gesteld (Davis 2014: 31). In het Bijbelse wereldbeeld is de mens dus niet de soevereine heerser over de we-

Tabel 3

	omschrijving	relatie
sfeer van God	Schepper; engelenwereld; hemel	God is zelf niet afhankelijk van de mens of de aarde; Hij schenkt of onthoudt Zijn zegen aan de mens;
mensenwereld	stammen, volken, steden, vorsten, grondgebieden	de mens is afhankelijk van Gods zegen; én afhankelijk van de aarde
'natuur'	aarde, neerslag, water- bronnen, dieren, gewas- sen, oogst (enz.)	de 'natuur' maakt het leven van de mens mogelijk; ze 'gehoorzaamt' aan God

reld die met de natuurlijke rijkdommen kan doen wat hij wil, maar een schakel in een groter geheel waarin God de leiding heeft. In de hele Hebreeuwse Bijbel is Gods eigenaarschap van de aarde overigens een belangrijk thema. Het volk Israël ontvangt het land Kanaän na de intocht in bruikleen uit Gods hand. Omdat God de eigenlijke eigenaar van het land is, moet ieder perceel na verloop van tijd teruggegeven worden aan de familie die God aangewezen heeft (Wright 1990).

Excurs: Genesis 26

De relatie tussen de verschillende niveaus (tabel 3) wil ik verhelderen aan de hand van een minder bekend verhaal uit de Bijbel: het verhaal over het dreigende conflict tussen Isaak en de Filistijnse vorst Abimelech (*Genesis 26*). In dit verhaal is Isaak met zijn familie, knechten en vee terechtgekomen in het zuiden van Kanaän, omdat in centraal-Kanaän een hongersnood is uitgebroken. Aanvankelijk leeft Isaak met zijn clan harmonisch samen met de plaatselijke vorst Abimelech en diens ondergeschikten. Maar nadat God aan Isaak een bijzonder rijke oogst heeft geschonken ontstaat er animositeit. Abimelech eist dat Isaak vertrekt, waaraan Isaak gehoor geeft.

Kort daarna loopt de spanning tussen de clans echter hoog op. De herders van Isaak gaan na hun gedwongen vertrek bij Abimelech namelijk enkele kilometers buiten diens territorium op zoek naar water om 's avonds hun kudde te laten drinken (Matthews 1986). In het stepelandschap van Zuid-Kanaän is nauwelijks oppervlaktewater aanwezig en daarom beginnen de herders van Isaak waterputten te graven in de hoop bruikbaar grondwater te vinden (Peppard 2014: 26). Tot tweemaal toe zijn ze daarbij succesvol, maar tot tweemaal toe moeten ze de bron afstaan aan de veel sterkere clan van Abimelech. Teleurgesteld noemt Isaak deze bronnen daarom 'Conflict' (Hebr. *Esèk*) respectievelijk 'Vijandschap' (Hebr. *Sithnah*). Een eind verder laat hij nog een derde keer naar water graven en deze keer laten de Filistijnen hem met rust. Daarom noemt hij deze put 'Ruimte' (Hebr. *Rechobot*), "want nu heeft de HEER ons ruimte gegeven in dit land en kunnen wij ons uitbreiden" (vers 22). Kort hierna krijgt de geschiedenis een bijzondere wending. Abimelech komt zich namelijk vrijwillig melden bij de tent van Isaak om te onderhandelen over een vredesverdrag (Hebr. *berit*).

Isaak stemt daarmee in en zo gaan beide mannen in vrede (Hebr. *shalom*) uit elkaar. Direct daarna vinden de herders van Isaak opnieuw een bron (*Bersheba*), zodat de natuurlijke hulpbronnen uiteindelijk keurig verdeeld zijn. Aan het slot heeft Abimelech twee bronnen (*Esèk* en *Sithnah*) en Isaak eveneens twee (*Rechobot* en *Bersheba*) – waarmee de basis is gelegd voor duurzame vrede.

In deze geschiedenis komen de kernelementen van het Bijbelse wereldbeeld nadrukkelijk naar voren:

(1) De mens is afhankelijk van God.

Op cruciale momenten ervaart Isaak zijn afhankelijkheid van God: tijdens de hongersnood die hem dwingt te vertrekken uit centraal-Kanaän (vers 1), bij de onverwacht rijke oogst (“want de HEER zegende hem”, vers 12) en bij het vinden van water (“de HEER heeft ons ruimte gegeven”, vers 22) (Davis 2014: 27). De niet-Israëliet Abimelech is aanvankelijk blind voor deze verbanden, maar uiteindelijk komt ook hij tot dit inzicht (“Het is voor ons duidelijk dat de HEER u terzijde staat”, vers 28).

(2) De mens is afhankelijk van de natuurlijke omgeving.

De knechten van Isaak zijn voortdurend op zoek naar nieuwe waterbronnen, omdat hun kudden anders niet kunnen overleven. Eenmaal gevonden bronnen worden goed onderhouden en doorgegeven van vader op zoon (vers 18) (Matthews 1986). Isaak respecteert dus het ecologische evenwicht en weet zich een schakel in een reeks van generaties.

(3) Mensen moeten de natuurlijke hulpbronnen eerlijk delen.

Het slot van dit verhaal is navrant: van blijvende vrede (*shalom*) kan alleen sprake zijn als (a) beide partijen Gods zeggenschap en ingrijpen erkennen, en (b) als de natuurlijke hulpbronnen evenwichtig verdeeld zijn (Hobgood-Oster 2000). Het feit dat Isaak driemaal onder druk van Abimelech uitwijkt en terrein prijsgeeft, werkt uiteindelijk niet in zijn nadeel maar wordt hem en Abimelech tot zegen. Matigheid en de beheersing van agressie worden hier dus als positieve eigenschappen getekend (Wirzba 2015: 88-91). Isaaks gedurfd opstelling is alleen te verklaren als zijn antwoord op de tweemaal herhaalde belofte van God (in vers 2-5 en 23-24).

Samenvattend kunnen we stellen dat het ‘buitenperspectief’ in dit verhaal aan het menselijk handelen diepte en richting geeft. Zonder dit perspectief was de relatie tussen Abimelech en Isaak ontwaard in een machtsstrijd en/of de uitputting van de natuurlijke hulpbronnen. Gods aanwezigheid en blijvende bemoeienis met de aarde en de mens zorgen ervoor dat er een duurzame vrede en eerlijke verdeling van hulpbronnen tot stand komt. Over de theologische implicaties van deze conclusie wil ik in de slotparagraaf iets meer zeggen.

5. Theocentrisch pragmatisme

In het begin van dit artikel heb ik gesproken over de ‘ecologische paradox’, waarmee ik bedoelde dat de meeste mensen weliswaar een grote waarde toekennen aan de bestaande biodiversiteit en aan bestaande ecosystemen, maar dat zij er moeite mee hebben daarvoor algemeen aanvaarbare gronden te formuleren. Zowel het voorstel om te spreken over

de 'intrinsieke waarde' van natuurlijke entiteiten, als het voorstel om te spreken over de 'rechten' van toekomstige generaties bleken in dit opzicht tekort te schieten. Het seculiere denken bevindt zich in een impasse waar het gaat om de fundamenteën van de ecologische ethiek. Een religieus denkraam kan daarentegen helpen om deze impasse te doorbreken, omdat het ons voorziet van een 'buitenperspectief'. Als de hele werkelijkheid ingebed is in Gods aanwezigheid en handelen, kunnen we daaraan normen ontleenen voor de omgang met de aarde en met onze medemensen, inclusief de komende generaties.

Norman Wirzba (2015) heeft erop gewezen dat er een sterke interne samenhang bestaat tussen de seculiere opvatting over de werkelijkheid en de ecologische verwoesting die zich op dit moment in de wereld voltrekt. Als de mens de wereld niet langer beschouwt als Gods schepping, wordt de aarde een pakhuis vol natuurlijke hulpbronnen waaruit iedereen kan meegraaien wat hij nodig denkt te hebben. Zonder Schepper is er geen stevige basis meer voor onze morele principes en is de wereld er uitsluitend ten behoeve van de mens en zijn begeerten. Secularisme in het denken gaat dus gepaard met geloof in de markteconomie; en geloof in de markteconomie leidt tot plundering van de aarde door de generatie die nu leeft.

Willis Jenkins (2013) bepleit daarom een vorm van theocentrisch pragmatisme. Theocentrisme impliceert dat God

terugkeert in het middelpunt van ons denken en dat we van daaruit ook onze morele plichten tegenover de aarde

Zonder God wordt de aarde een pakhuis vol natuurlijke hulpbronnen

en toekomstige generaties opnieuw gaan doordenken. En pragmatisme betekent dat we niet zozeer vanuit een blauwdruk van de gewenste werkelijkheid opereren, maar concrete problemen op een praktische manier proberen aan te pakken.

Zelf zou ik de waardevolle bijdragen van Wirzba en Jenkins willen aanvullen met een hernieuwd pleidooi om de wereld te zien als een kunstwerk van God. Dit is een reeds lang bekende metafoer die teruggaat op Augustinus (Schenderling 1999: 185-186). Ook in de Bijbel zijn al sporen van deze metafoer terug te vinden, bijvoorbeeld in Psalm 8 ("Zie ik de hemel, het werk van uw vingers, de maan en de sterren door U daar bevestigd", 8,4) en bij Deutero-Jesaja ("de HEER [...], die de aarde gemaakt en gevormd heeft en die haar heeft gegrondvest", 45,18). Als we deze metafoer toepassen in het morele discours over ecologische waarden, werkt dat zeer verhelderend.

De aarde en haar rijkdommen zijn dan te vergelijken met een uniek en onvervangbaar kunstwerk dat door God tot stand is gebracht. In onze omgang met de aarde zullen we onszelf allereerst de vraag moeten stellen hoe de Kunstenaar over de door ons beoogde ingreep denkt. Kennis van diens Persoon en intenties (zoals onder andere neergelegd in de Bijbel) kunnen ons helpen om verantwoorde keuzes te maken. Overwegingen van puur financiële aard zullen ons denken niet langer domineren en respect voor het kunstwerk zal ons ervan weerhouden om onomkeerbare beslissingen te nemen. De intrinsieke waarde van natuurlijke entiteiten is direct te herleiden op hun geschapen-zijn door God. En de

plicht om de aarde goed over te dragen aan toekomstige generaties is primair een plicht tegenover de Schepper. Zo kan een theocentrisch perspectief ons helpen prudent en met respect om te gaan met de aarde en haar rijkdommen.

Dr. J.G. (Jacques) Schenderling is theoloog en ethicus. Hij is predikant (PKN) te Alphen aan den Rijn en bestuurslid van Stichting ForumC. E.j.schenderling@planet.nl

Literatuur

- Bauckham, R.** (2016) [2010]. *Bible and ecology. Rediscovering the community of creation*. London: Darton, Longman, Todd.
- Beckermann, W. en Pasek, J.** (2004) [2001]. *Justice, posterity, and the environment*. Oxford: Oxford University Press.
- Davis, E.F.** (2014) [2009]. *Scripture, culture, and agriculture. An agrarian reading of the Bible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gardiner, S.M.** (2003). The pure intergenerational Problem. *The Monist* 86.3, 481-500.
- Hare, R.M.** (1988) [1981]. *Moral thinking. its levels, method, and point*. Oxford: Clarendon Press.
- Hobgood-Oster, L.** (2000). 'For out of that well the flocks were watered': Stories of wells in Genesis. In N.C. Habel en S. Wurst (red.), *The Earth Story in Genesis*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 187-199.
- Hollenbach, D.** (2003) [2002]. *The common good and Christian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jenkins, W.** (2013). *The future of ethics. Sustainability, social justice, and religious creativity*. Washington DC: Georgetown University Press.
- Kroonenberg, S.** (2008) [2006]. *De menselijke maat. De aarde over tienduizend jaar*. Amsterdam: Atlas.
- Matthews, V.H.** (1986). The Wells of Gerar. *Biblical Archaeologist* 49.2, 118-124.
- Peppard, C.Z.** (2014). *Just water. Theology, ethics, and the global water crisis*. Maryknoll NY: Orbis Books.
- Rolston, H.** (1994). *Conserving natural value*. New York: Columbia University Press.
- Schenderling, J.G.** (1999). *Mens en dier in theologisch perspectief. Een bijdrage aan het debat over de morele status van het dier*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Wirzba, N.** (2015). *From nature to creation. A Christian vision for understanding and loving our world*. Grand Rapids MI: Baker Academic.
- Wolff, H.W.** (1974). *Anthropologie des Alten Testaments*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Worldwatch Institute** (2015). *Vital signs volume 22: the trends that are shaping our future*. Washington D.C.: Worldwatch Institute.
- Wright, C.J.H.** (1990). *God's people in God's land. Family, land, and property in the Old Testament*. Grand Rapids MI: W.B. Eerdmans Publishing Company.