

“Jy moet die aarde liefhê soos jouself”

Johan Buitendag

Johan Buitendag, Fakulteit Teologie en Religie, Universiteit van Pretoria

Opsomming

Wanneer Moltmann skepping en evolusie bespreek, bestempel hy sy metodologie as ’n “teologiese natuur-hermeneutiek” wat met die natuurverskynsels in die lig van die ewigheid omgaan. Met hierdie benadering word die kern van ’n ekoteologie uitgelig wat wetenskaplik gegrond en Bybels verantwoordbaar is en wat sinvol met wetenskap in gesprek kan tree.

Moltmann draai geen doekies om oor die siening dat René Descartes se *res cogitans* (denkende syn) en *res extensa* (uitgebreide syn) ons werklikheidsverstaan verwing het nie en enige vorm van simbiose van mens en natuur ten nadeel strek. Deur middel van ’n kwantifiseringsdogma het die mens as kennende subjek ’n splytende blik ontwikkel met ’n benadering van verdeel en heers. Die natuurlike omgewing is geheel en al in hierdie beskouing verdinglik. Dit het uiteraard tot ’n antroposentriese werklikheidsverstaan gelei.

Soos in vorige werke van Moltmann, wil hy in sy jongste boek (*Christliche Erneuerungen in schwierigen Zeiten*) mens en natuur weer by mekaar uitbring. Die skrywer van hierdie artikel interpreteer hierdie boek as Moltmann se “teologiese testament” met ’n ekoteologie as die brandpunt van sy denke en deel van die reliëf van hoop. Moltmann haal in hierdie boek onder andere Lukas 10:27–28 aan, maar voeg by dat naas God en jou naaste, jy ook “die aarde moet liefhê soos jouself”.

Vir Moltmann is dit duidelik dat die kroon van die skepping nie die mens is nie, maar die Sabbat. Die skepping moet nie antroposentrië verstaan word nie, maar biosentrië. Daarom benodig ons dringend, sê hy, ’n “Groen Hervorming”. Dit behels ’n beweging van wêreldpolitiek na aardpolitiek, van wêreld ekonomie na aarde ekonomie, en van wêreld religieë na aard religie toe.

Dit is duidelik dat Moltmann deurgaans *Christelike* teoloog wil wees. Natuurlik verabsoluteer hy nie hierdie uitgangspunt nie, maar oordeel juis dat die verskillende godsdienste moet beseef dat hulle almal een aarde deel. Ons is almal met ’n naelstring aan “Moeder Aarde” verbind. Dieselfde geld ook vir wetenskap en teologie. Hy stel dit duidelik dat die wêreld kontingent is

en dat 'n werklikheidsverstaan nie uit ewige prinsipes afgelei kan word nie, maar deur empiriese waarneming gerig moet word. Daarom moet daar in die teologie kennis van die resultate van wetenskaplike navorsing geneem word.

Hierdie interpretasie gee 'n belangrike fokus op sowel Moltmann se metodologie as sy teologie van hoop, en dra by tot die diskoers tussen teologie en wetenskap wat mekaar op 'n transversale vlak vind in hulle gemeenskaplike soeke na 'n paradigme wat 'n planetêre welsyn kan vind en bevorder.

Trefwoorde: ekoteologie; *dominium terrae*, *imago Dei*; Moltmann; teologie-en-wetenskap-dialoog; werklikheidsverstaan

Abstract

“You must love the earth as yourself”

When Moltmann (2010:140) discusses creation and evolution, he labels his method as a *theological nature hermeneutic* (“*theologischen Naturhermeneutik*”) that deals with natural phenomena in the light of eternity. He states that his theological methods developed as he cultivated a perception of theological thought. “The road emerged only as I walked it. And my attempts to walk it are of course determined by my personal biography, and by the political and historical *kairos* in which I live” (Moltmann 2000:xv).

Moltmann tends to repeat thoughts in his publications. When this trend is carefully assessed, it becomes clear that his methodology is not only iterative, but increasingly focused. It is like the action of diamond miners who shake a grid in order to gradually reveal diamonds from the gravel.

The word “peril” in the title of Moltmann’s recently published *The Spirit of Hope: Theology for a World in Peril* (2019) is atypically (for Moltmann) negative compared with the positive views reflected in his other publications. Here he reminds us that Christian faith has much to say in response to a despairing world. In the eternal “yes” of the living God we affirm the goodness and ongoing purpose of our fragile humanity. Likewise, God’s love empowers us to love life and resist a culture of death. The book analyses the challenges of hope in our contemporary world, particularly the environmental crisis. It argues that the Christian faith – and indeed all the world’s religions – must orient itself toward the wholeness of the human family and the physical environment necessary to that wholeness.

The author of this article interprets the ideas in the above-mentioned book of Moltmann as the culmination of Moltmann’s legacy, in the form of ecotheology. This is evident in his treatment of Jesus’ summary of the commandments when he spontaneously changes the wording of Luke 10:27–8 by inserting a phrase about the earth: “Thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy strength, and with all thy mind; and thy neighbour [and the earth] as thyself.” This is the quintessence of his ecotheology.

The creation command of Genesis 1:28 requires recognition of the dignity of all creatures, as a challenge to Karl Barth who distorted Protestant theology when he declared that creation

theology is, in essence, nothing but anthropology. However, “[T]he idea that there is a fundamental difference between human beings and animals is seriously questioned ...” And: “This covenant is anything but Anthropocentric – it is clearly *eco-centric*” (Labuschagné 1996:127, 131).

Four contours are presented in this article with regard to the ecotheology of Moltmann:

- We need a fresh understanding of the “image of God”; a movement away from human beings as the centre of creation to a cosmic integration. The first creation narrative clearly shows certain circles of environmental concentration: *exosphere* → *atmosphere* → *hydrosphere* → *troposphere* → *biosphere*. All the circles are concentric and interdependent. But the dependence is one-directional. We need nature, but nature does not need us. A human is, rather, a “cosmic image”, seeing that the *Gestalt* of humans is embedded in nature and society.
- We need a new image of God that moves away from the image of a remote God to an image of an immanent God. The Trinity is the hermeneutical key to interpreting history. God is not a totally different God, but the all-pervasive God. This does not mean that Moltmann supports pantheism or even panentheism. God contracted Godself to free up a void for the creation that is not God. Therefore, God did not only create *from* nothing but *in* nothing as well. And now God inhabits this handiwork of God through the Spirit. The implication is therefore that the crown or apex of the creation is not the human-being, but the Sabbath, when God and creature are together in a state of harmony.
- We need a new understanding of the creation command that moves from domination and subjugation to cosmic love. Humanity is not the *Maître et possesseur de la nature*, but Genesis 1:29 is to be interpreted as a nutritional command: The animal gets green herbs, but humans have to live from the herbs bearing seed, which obviously implies cultivation. Time is converted into space when God comes. God constitutes the dwelling place for those God has created.
- The new heaven and the new earth motivate a change from word politics to earth politics. Eschatology is essentially not the end, but the beginning of all things. One world or no world, says Moltmann, and the closer we get to God the closer we get to one another. The new heaven and new earth are the cosmic temple of God.

What emerges from Moltmann’s ecotheology is that the contours of theology and science are not only prone to a degree of convergence on a transversal level, but are synergistically integrated, almost like a double helix. Life is the essence of departure of both ecotheology and environmental science. Anthropocentrism is to be discarded and we must comprehend that there is only one planet, Gaia, the Blue Planet, our mother, our Heimat (Moltmann 2018:113). The Club of Rome, for example, advocates the development of a new paradigm of “planetary well-being” and reaches out to theology as a partner, while Moltmann acknowledges that we have to deal with reality in an empirical-inductive way.

With this exemplary approach followed, the research project contributes to an ecotheology that is scientifically grounded and biblically founded.

Keywords: *dominium terrae*; ecotheology; *imago Dei*; Moltmann; science and religion dialogue; understanding of reality

1. Landskap en aanpak

Die titel van hierdie artikel behoort enige leser wat die Bybel selfs net naastenby ken, se aandag onmiddellik te trek – veral omdat dit tussen aanhalingstekens staan. Dit verwys duidelik na Lukas 10:27–8, maar tog met die unieke byvoegsel: “Jy moet die *aarde* liefhê soos jouself.” Die oorspronklike woorde van die vers uit die *Direkte Vertaling* van die Bybelgenootskap (2014) lui immers:

”Jy moet die Here jou God liefhê met jou hart en met jou hele siel en met al jou krag en met jou hele verstand, en jou naaste soos jouself.” “Jy het reg geantwoord,” het Jesus vir hom gesê, “Doen dit en jy sal lewe!”

Hoekom dan die uitbreiding in die titel sou ons dadelik vra. Wat is die oorsprong? Dit word in die jongste boek van die befaamde teoloog, Jürgen Moltmann aangebied as ’n *direkte aanhaling* uit die Bybel (dareem met ’n sydelingse verwysing dat hy die teks verruim):

Du sollst den Herrn, deinen Got lieben von ganzem Herzen, von allen Kräften und von ganzen Gemüt, und deinen Nächsten wie dich selbst und diese Erde wie dich selbst. (Moltmann 2018:99)

Ek is reeds etlike dekades ’n toegewyde leser van Moltmann se publikasies en ook ’n persoonlike kennis van hom. Toe Moltmann dus vroeër vanjaar sy jongste werk, *Christliche Erneuerungen in schwierigen Zeiten (Christelike vernuwings in moeilike tye)*,¹ persoonlik aan my gepos het, het ek dit met opgewondenheid ontvang en dadelik begin lees. Dit is eers met hierdie tekswysiging deur Moltmann dat die besef tot my deurgedring het dat ons hier eintlik met ’n soort van teologiese testament van ’n rype teoloog te doen het. Dit is dus nie maar net nog ’n publikasie nie, maar bevat ’n sub- en interteks om deeglik van kennis te neem.

Moltmann is geneig om gedagtes in sy publikasies te herhaal. Sy teologie ontwikkel derhalwe soos ’n ontvouende spiraal, boonop kegelvormig, wat na ’n konsentrasiepunt neig. Dit is asof die fokusmomente in sy denke by wyse van herhaling al hoe meer uitgelig word – soos ’n delwer wat met ’n sif gruis skud sodat die diamante stelselmatig op die oppervlak te voorskyn kom. Waarskynlik onbedoeld bied hierdie 93-jarige teoloog in hierdie nuutste publikasies van hom, soos ook in 2016 se *Hoffen und Denken (Hoop en dink)*, toenemend reliëf aan sy uitkristalliserende denke van ’n ekoteologie ten einde sy teologie van hoop al hoe duideliker te profileer.

Alhoewel die voorgestelde byvoegsel “die aarde liefhê soos jouself” geheel en al integraal in Moltmann se (latere) teologiese aanbod staan, het die “wysiging” aan die Bybelteks dareem ’n motivering, of ten minste ’n verduidelikende eksegetiese voetnoot deur Moltmann nodig gehad. Die gebrek hieraan is waarskynlik toe te skryf aan Moltmann se rype en deurleefde teologie en ’n aanduiding van die belang wat ’n ekologiese skeppingsleer in sy teologiese ontwerp speel, veral in hierdie “moeilike tye” soos dit in die titel van sy nuwe boek geformuleer is. (Dit is ook die enigste publikasie van hom wat ’n woord met negatiewe konnotasies in die titel dra; dit is daarom atipies en in ’n bepaalde sin dus uniek.) Ekoteologie is so geïntegreer in Moltmann se teologiese DNS dat hy onbewustelik oordeel dat al staan genoemde uitbreiding van die teks nie in die Bybel nie, dit daar behoort te staan. ’n Teologiese interpretasie word as’t ware as ’n eksegetiese feitlikheid aangebied.

Deane-Drummond (2017, loc. 4280)² verwys ook na kritiek teen Moltmann se omgang met die Bybel deurdat Moltmann, wanneer dit byvoorbeeld by die skeppingsverhale kom, geneig is “to squeeze theological significance out of them in a way which is too little controlled by historical exegesis”.

Dit is wel nodig om die Griekse tekskritiese apparaat te raadpleeg ten einde die oorspronklike Bybelteks en die ontwikkeling daarvan na te gaan sodat die moontlike teologiese haalbaarheid van hierdie verruiming van die teks bepaal kan word. Die Griekse woord vir “naaste”, πλησίον, het sterk Ou-Testamentiese agtergronde (vergelyk veral Levitikus 19:18). Volgens die Nuwe Testament hanteer Jesus liefde tot God en liefde tot die naaste in dieselfde asem (Markus 12:28; ook by Paulus in Galasiërs 5:14 en Romeine 13:8). Geen direkte koppeling vind egter plaas tussen *naaste* en *aarde* in hierdie betrokke Bybeltekste nie, behalwe in ’n afgeleide sin wanneer die gelykenis van die Barmhartige Samaritaan die rolle van subjek en objek omdraai en die appèl eerder maak om sêlf naaste te wees waar en wanneer dit nodig mag wees. Die punt is eerder: Wat staan *my* te doen, ongeag wie – of wát – die ander is: “The neighbor is not generalized here, either into a compatriot or a fellow human being. An element of encounter is suggested by the term. Life itself shows who the neighbor is. The real point is not to define the neighbor but to be a neighbor” (Kittel e.a. 1985:872–3). Op hulle beurt oordeel Louw en Nida (1996:134) boonop dat πλησίον in bogenoemde teks semanties baie wyd te verstaan is, méér as op enige ander plek in die Bybel.

Geen oorspronklike Bybelse teks durf natuurlik gewysig word nie, maar hermeneuties sou ’n teoloog inderdaad kreatief daarmee kon omgaan. Dit is ook nodig om te probeer peil of hierdie tekswysiging van Moltmann in Lukas 10:27 wat ook die aarde as naaste beskou, ’n antesedent in sy teologie het en of dit ’n *novus* is. In sy onderskeie publikasies kom daar egter nie sodanige voorbeelde voor nie.

’n Internetsoektog bring mens ten laaste by ’n onderhoud wat Judith Kubitscheck vroeër vanjaar in die tydskrif *Chrismon. Der evangelische Magazin* met Moltmann gevoer het. Die titel van haar artikel (sekerlik deur Moltmann aan haar voorsien) lui treffend: “Wir brauchen eine grüne Reformation” (“Ons het ’n groen Hervorming nodig”) – ’n uitdrukking wat Moltmann in sy “testament” herhaal (Moltmann 2018:88). Kubitscheck (2019) begin haar onderhoud deur Moltmann terug te neem na sy eerste epogmakende boek, in 1964 gepubliseer, *Theologie der Hoffnung (Teologie van hoop)*, en vra na waar hy tans (die onderhoud is op 3 Maart 2019 gevoer) met sy teologie staan. Hy begin sy antwoord met die volgende openingsin: “Wir sollten das biblische Doppelgebot der Liebe erweitern. Es sollte heißen: Liebe Gott, deinen Nächsten und diese Erde wie dich selbst.” (“Ons behoort die Bybelse dubbelgebot van liefde ruimer te verstaan. Dit behoort te lui: Jy moet God, jou naaste en die aarde liefhê soos jouself.”) Dit is duidelik dat Moltmann se persoonlike teologiese horison baie meer pertinent as vantevore (en selfs minder omsigtig) met dié van die Skrif versmelt het. Om ook die *aarde* lief te hê soos jouself (naas God en die naaste), is na alle waarskynlikheid die speerpunt van sy ontvouende spiraaldenke ten opsigte van sy teologie.

Die breë oogmerk van hierdie artikel is om teologie en natuurwetenskap in gesprek met mekaar te bring. Die besondere oogmerk is om in hierdie diskoers aan te dui enersyds hoedat teologie toenemend empiries-induktief met die werklikheid omgaan en andersyds hoedat natuurwetenskap weer toenemend waardegeoriënteerd raak. Die benadering van hierdie ondersoek is om eksemplaries te werk te gaan en die ekoteologiese kontoere van Jürgen Moltmann wat raakvlakke met die bevindinge van die Club of Rome toon, te probeer blootlê.

Hierdie artikel het nie die pretensie om Moltmann se totale teologie, of selfs net sy ekoteologie, aan die orde te stel nie (dit het veral Deane-Drummond in haar 2017 publikasie uitmuntend gedoen), maar wel om aan te toon dat hy met sy ekoteologie op die bevindinge van die Club of Rome leun.³

Wanneer Moltmann skepping en evolusie bespreek, bestempel hy sy metode self as 'n "teologiese natuurhermeneutiek" wat met die natuurverskynsels in die lig van die ewigheid omgaan (Moltmann 2010:140). Met hierdie benadering word nie alleen die lig op twee epogmakende perspektiewe geplaas nie, maar word die kern van 'n ekoteologie uitgelig wat wetenskaplik gegrond en Bybels verantwoordbaar is.

2. Op weg na 'n ekoteologie

Moltmann (1985:41) draai geen doekies om oor die siening dat René Descartes se "res cogitans" (*denkende syn*) en "res extensa" (*uitgebreide syn*) ons werklikheidsverstaan verwing het nie en enige vorm van simbiose van mens en natuur ten nadeel strek. Deur middel van 'n kwantifiseringsdogma het die mens as kennende subjek 'n splytende blik ontwikkel met 'n benadering van verdeel en heers. Die natuurlike omgewing is geheel en al in hierdie beskouing *verdinglik*. Dit het uiteraard tot 'n antroposentriese werklikheidsverstaan gelei. Descartes het die Platoniese dualisme van gees en liggaam omgesit in 'n digotomie van subjek teenoor objek waar die uitgebreide syn eintlik maar by grasie van die denkende syn bestaan. As 'n niedenkende, bloot verlengde ding, is die liggaam eintlik maar soos 'n stuk masjien. "*Ich bin denkendes Subjekt und ich habe meinen Körper*" ("*Ek is 'n denkende subjek en ek het my liggaam*") en daarom is my liggaam vir my soos 'n stuk besitting (Moltmann 1985:255). Hieruit ontstaan 'n totaal meganistiese wêreldbeeld met sy abstrakte dualisme van subjek en objek, boonop binne 'n geslote wêreldbeeld.

In René Descartes se "Bepeinsinge" (soos vertaal deur D.M. Kriel) wend hy die tegniek van volstreekte twyfel aan om die eeue oue vesting van sintuiglike waarneming af te breek:

Ek het immers alles wat ek tot dusver as in die hoogste mate waar aanvaar het, óf van my sintuie af, óf deur middel van my sintuie ontvang; maar ek het agtergekom dat hierdie sintuie soms mislei en dit verstandig is om nooit daardie dinge wat ons een maal bedrieg het, heeltemal te vertrou nie. (Descartes 1967:21–2).

Die inisiatief om tot die waarheid deur te dring gaan dus nie van die *wêreld* af uit nie, maar van die mens sêlf af. Dit is die pad na binne, want na buite is alles skyn. Minstens drie kwalitatiewe gevolge volg nou hieruit:

- Die eerste is dat die mens nie alleen wêreldvreemd geword het nie, maar ook identiteitsloos. Omdat 'n mens eers mens tussen mense is (*ubuntu*), is daar 'n verlies van liefde, sinlikheid en skoonheid, en gevolglik 'n duidelike eksistensieverskraling (Gogarten 1948:485).
- Die tweede gevolg van hierdie splytende blik is die reduksie in die verstaan van die uitgebreidheid van die objek. Verdelling, isolasie, rubrisering en katalogisering is die manifestasies van sodanige kwantitatiewe denke. Dit het gevolglik ook God oorbodig gemaak.

- Die derde gevolg is natuurlik die verbinding tussen subjek en objek wat in gedrang gekom en dekontekstualisering tot gevolg gehad het. Alles word van enige kontingensie ontnem en in tydlose strukture gegiet (Moltmann 2003:144). Friedrich (1982:32) sê dat die mens hierdeur nie net die omgewing vernietig nie, maar ook betekenis, waarde en toekoms.

Moltmann (1985:62) stel dit treffend dat die vervreemding wat die individu aan eie lyf ervaar, inderwaarheid die interne kant is van nywerhede se verlies aan 'n volhoubare omgewing. Anders gesê, die individu se angs wat in stres manifesteer, vind sy kollektiewe keerkant in die nywerheidssektor wat voor 'n ekologiese krisis te staan kom. Binnekant en buitekant verkeer gevolglik in spanning, hetsy in my liggaam in sy individuele vorm, hetsy in die wêreld in sy kollektiewe vorm. Angs word uiteindelik die krisis agter die krisis (Moltmann 1975:211) en stres die siekte van ons tyd.

Lohfink (1977:156–70) hanteer drie perspektiewe om die aanklag teen die Christendom aan te spreek: Die mens as beeld van God *karakteriseer* die opdrag en word nie aan heerskappy gekoppel nie. Selfs die handwerk van die mens is ingesluit by die mens as beeldraer van God (Lohfink 1977:160). Tweedens gaan dit vir Lohfink daarom dat die “wees vrugbaar en vermeerder” eerder op seën as op 'n opdrag dui. Dis geen tydlose opdrag nie, maar het met die ontstaangeskiedenis van die mens te doen. Die pendant van Genesis 1:28 is daarom Eksodus 1:7, “Die Israëliete was vrugbaar en het vermeerder. Hulle het baie geword, so baie dat die land vol was van hulle.” Die vermeerderingsopdrag is hiermee dus afgehandel. Derdens wys Lohfink daarop dat die Hebreeuse woorde *kbs* (“onderwerp”) en *rdh* (“heers”) slegs buite konteks 'n harde en ongenaakbare betekenis het. Binne die skeppingsverhaal gaan dit om die besitname van die geskape wêreld. Die konteks is dus die vestiging van die volk Israel. Ook hier is die opdrag afgehandel, soos blyk uit die volgende vers: “Die land was nou onderwerp” (Josua 18:1).

Westermann (1994:22) voeg hieraan toe dat dit ondenkbaar is dat 'n koning sy onderdane met selfsugtige motiewe sou onderwerp. Die koning tree namens God op en sorg vir die land. Daarom is onder andere Bedford-Strohm (2011:50) ook duidelik daarvoor dat Genesis 2:15 eerder die sleutel is om Genesis 1:28 te verstaan: “Bewoon en bewerk die aarde” (vgl. Moltmann 2010:170 e.a.).⁴

Die skeppingsopdrag vereis gelyke erkenning van die waardigheid van die niemenslike kreatuur. Karl Barth (2004) het destyds groot skade aan die Protestantse teologie gedoen toe hy kategorieë verklaar het dat skeppingsleer in wese eintlike maar antropologie is. Labuschagné (1996:127) weêrlê dit effektief: “[T]he idea that there is a fundamental difference between human beings and animals is seriously questioned by the Speaker in the book of Ecclesiastes, whose merit was that he questioned and challenged the theological axioms of his time.” Hy sluit ook sy betoog af met die volgende gevolgtrekking: “This covenant is anything but anthropocentric – it is clearly *ecocentric*” (Labuschagné 1996:131).

3. Aansluitende ekoteologiese kontoere by Moltmann

3.1 Die nuwe mensbeeld: van middelpunt tot kosmiese integrasie

Moltmann wil die skeppingsverhaal van Genesis 1 met 'n ekohermeneutiese bril lees. Hy toon die kleinerwordende sirkels van 'n interafhanklike bestaan in die skepping aan. Die mens is vir sy voortbestaan op die aarde afhanklik van die plante en die diere, die lug en die water, die lig van die ritme van dag en nag, en laastens, van die son, die maan en die sterre. Ekologies sou mens die ses skeppingsdae van Genesis 1 soos konsentriese sirkels kon beskryf: *ekso sfeer* → *atmosfeer* → *hidrosfeer* → *troposfeer* → *biosfeer*. Moltmann (1985:158–9) gaan selfs een sirkel verder en sien die buitenste sirkel (hemelruim) ook as uitdrukking van die transendente werklikheid: “Der Himmel ist der nächste Umkreis Gottes, seine unmittelbare Umwelt.” (“Die hemel is die volgende sirkel, die direkte omgewing van God.”) Die “ontoeganklike Lig” omarm en deurdring die totale werklikheid. Beginnende by die kleinste sirkel, het elke geskape kreatuur die volgende groter omgewing nodig. Dit is boonop 'n afhanklikheid wat slegs in een rigting gaan. Die mens het die aarde nodig, maar die aarde het nie die mens nodig nie. Die mens is laaste geskape en daarom juis afhanklik van ál die voorafgeskape groter omgewingsirkels; ja, ook van God.

Dit is tog goed om sydelings te illustreer hoe vindingryk Moltmann in hierdie verband met selfs net enkele sinsnedes uit die Bybel kan omgaan. Hy fundeer die nuwe mensbeeld “eksegeties” soos volg in die Bybel:

- God het die aarde liefgehad nog voor God die mense liefgehad het, sê Moltmann (2018:96). Die aarde is die enigste geskapene wat (volgens die eerste skeppingsverhaal) self kan skep: “Laat daar uit die aarde groenigheid voortkom” (Genesis 1:11) asook, “Laat die aarde lewende wesens voortbring” (Genesis 1:24). God het met die aarde 'n verbond gesluit: “My reënboog het Ek in die wolke geplaas. Dit sal die teken wees van die verbond tussen My en die aarde” (Genesis 9:13). Die bloeddeurdrenkte aarde is 'n getuie van die eerste moord op die naaste: “Die bloed van jou broer roep van die aarde af na My ... Vervloek is jy dan nou, verban van die grond af” (Genesis 4:10–1).
- Die tweede skeppingsverhaal speel ook 'n besondere rol in Moltmann se ekohermeneutiese lees van die Skrif. Hier word die mens duidelik gesien as die een wat die aarde moet bewoon en bewerk (Genesis 2:5 en 15). Voordat die Goddelike asem in die mens se neus geblaas is, was die mens bloot stof, en eers nadat die mens die aarde bewoon en bewerk het én te sterwe gekom het, besef die mens dat die mens uit die aarde geneem is en daarom tot die aarde sal terugkeer, of in die woorde van Genesis 3:19: “Stof is jy en tot stof sal jy terugkeer” (Moltmann 2018:93). Die Goddelike asem wat in die neus van die mens geblaas is, word egter ook van die aarde gesê, volgens Psalm 104:30 se gedig: “U gee die lewensasem en daar is lewe; ook uit die grond laat U nuwe lewe spruit.” Met hierdie interpretasie relativeer Moltmann die absoluutheid van die mens.

Die vraag mag nooit wees wat die mens van die res van die skepping onderskei nie, maar juis wat die mens met die milieu deel. Daarom is die mens in die eerste plek 'n *imago mundi*, beeldraer van die kosmos; en soos God, is die mens 'n verhoudingswese (Moltmann 1985:90). Hy skroom nie om “Moeder Aarde” deel van hierdie argument van 'n lewende verbintenis te maak nie (Moltmann 1985:300–4). Hierdie stap is inderdaad ook naby aan James Lovelock se Gaia-hipotese wat oordeel dat die aarde 'n neiging tot homeostase het (Moltmann 2010:128–9).

Deane-Drummond (2017, loc. 3610) oordeel dat Moltmann hiermee die natuur metafisiese dimensies toedig. Dit is egter nie so vanselfsprekend nie. Moltmann laat geen ruimte vir 'n vergoddeliking van die aarde toe nie, behalwe dat dit die lewensruimte bied vir God, mens en dier.

Die natuur is dan die prototipe van materie en lewensisteme wat tot die ontwikkeling van die menslike samelewing gelei het (Moltmann 1985:65). Hieruit word die *gestalte* van die mens omlin, wat die noodwendige gevolg is van die wisselwerking tussen subjek en objek, mens en natuur (Moltmann 1985:263). Die mens se Gestalt is dinamies en in voortdurende interaksie met die omgewing, omdat die skepping prinsipiële oop is en sowel aan 'n groter sisteem deelneem as 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde antisipeer (Moltmann 1985:211, 2010:150). Die heelal is dan 'n selftransenderende veelvoud van kommunikeerbare en oop enkelsisteme waarin en waaruit dit bestaan (oftewel eksisteer: *ex-sistere* = "uit sigself tree"). Hierdie transendensie is dan, soos reeds gesuggereer, die aanwesigheid van God self (Moltmann 1985:213).

Die mens is ook *imago Dei*, beeld van God. Moltmann (1985:225) meen die korrekte verstaan van Genesis 1:27 is nie net dat die mens *na* God se beeld geskep is nie, maar ook *tot* God se beeld. Die Goddelike beeld is nie net beginpunt nie, maar ook eindpunt. Christologie voltooi antropologie en dit maak die mens daarom ook *imago Christi*. Die Hebreeuse woorde *zlm* en *dmt* ("beeld" en "gelykenis") bring enersyds die verteenwoordiger-aspek en andersyds die reflektiewe aard van die mense se beeldskap na vore. Hier is dus sprake van sowel Goddelike "heerskappy" as Goddelike "weerkaatsing". Uiteraard is dit geen ontologiese eienskap van die mens nie, maar 'n relasionele en eksistensiële appèl. Dit is gawe en opgawe, indikatief en imperatief, maar altyd by die grasia van God.

Daarom is die mens laastens ook *imago societatis*, beeld van die gemeenskap van God én van die samelewing (Moltmann 1985:245). Op voetspoor van Gregorius van Nazianze hoor hy in *Adam-Eva-Set* die Triniteit van God (1980:216, 1985:240). Nie die individu nie, nie die huwelikspaar nie (Karl Barth), maar die uitgebreide *gesin* (lees: samelewing) is die basisvorm van die menslike beeld as synde korrelaat van God se sosiale Triniteit. Elke mens is immers 'n man óf 'n vrou én 'n kind van sy of haar ouers. Dit is die sogenaamde antropologiese driehoek. Die tendens van die Gees is om altyd in al hoe meer komplekse oop sisteme van die toekoms te manifesteer en nuwe moontlikhede te ontsluit. Die menslike Gestalt omvat dus liggaam, medemens en omgewing wat sowel sosiaal as ekologies verstaan moet word.

3.2 Die nuwe Godsbeeld: van 'n verwyderde God tot die wêreld-inwonende God

In Moltmann se 1985-publikasie oor 'n ekologiese skeppingsleer, *Gott in der Schöpfung*, vind ons 'n sinnetjie aan die einde van die antropologie-afdeling (bl. 107) wat as't ware die opsomming van die hele boek is: "Die Schöpfung existiert *im* Geist, is geprägt *durch* den Sohn und geschaffen *vom* Vater. Sie ist also *aus* Gott, *durch* Gott und *in* Gott." ("Die skepping bestaan in die Gees, is gevorm deur die Seun en geskep deur die Vader. Dit is uit God, deur God en in God.") Anders gestel, Moltmann (1980:79) dink van huis uit *trinitaries* en maak die stelling dat die wêreldgeskiedenis die Goddelike heerskappy as't ware uitdruk. Die Triniteit word die hermeneutiese sleutel om die wêreldgeskiedenis te interpreteer. Daarom is die totale skepping gegrond in God se sosiale triniteitsleer en per definisie dus in 'n meervoudige gemeenskapsverhouding (Moltmann 1985:16). Die heerskappy van God is die eskatologiese doel van die wêreldproses en die kruis is die interne grond daarvan. God is daarom ook nie die

sogenaamde Gans Andere van die dialektiese teologie nie, maar die Gans Veranderende wat die geskiedenis vanuit die toekoms inkatrol (Moltmann 1977:18). Die skeppingsdaad is nie bloot 'n aksie *ad extra* ("na buite") nie, maar 'n aksie in die lewe van die ganse Triniteit (Moltmann 2016:19). Dit veronderstel 'n bepaalde wederkerigheid of resiprositeit.

Waarskynlik is die hart van Moltmann se denke oor die verhouding tussen Skepper en skepping te vinde in die Joods-kabbalistiese gedagte van *zimzum*, oftewel "selfinperking" (Moltmann 1980:124, 1985:99, 2003:119, e.a.). Ten einde 'n panteïsme of synsemanasie te voorkom, redeneer Moltmann dat die alomteenwoordige God as't ware eers spasie of ruimte moes skep waar God nie self is nie, alvorens God kon skep. God moes daarom "ontruim" om ruimte vir die skepping te laat. Nie alleen skep God dus "uit niks" nie, maar God skep ook "niks", en boonop ook "in niks" (Moltmann 1985:100, 2003:39). Hierdie Selfontleding is ook God se Selfvernedering. Deane-Drummond (2017, loc. 2367) vra waarskynlik tereg of lyding nie hierdeur skeppingsmatig en ontologies sowel in die Skepper as in die skepping vasgelê word nie. Moltmann (1972:214) sê immers self God se wese is in lyding en die lyding is in God self. Maar tog redeneer Moltmann dialekties en oordeel dat in die vernedering die verhoging is en in die kruis die opstanding. Die Opstandingsgeloof is daarom die Christelike perspektief van die skeppingsgeloof (Moltmann 1985:79). Op hierdie wyse word die skepping in die kragveld van die Gees geplaas en word dit uitdrukking van die interne lewe van die Triniteit self (Moltmann 1980:12). Die ruimte van die skepping stem ooreen met God se skeppingsteenwoordigheid, wat die skepping se ruimte tegelyk definieer en deurdring.

Moltmann laat hom met nog 'n begrip uit genoemde tradisie bedien, te wete dié van die *schechina*, oftewel "inwoning". Hiervoor beroep hy hom onder andere op Jesaja 6:3 ("Die hele aarde is vol van sy magtige teenwoordigheid"). God wil midde-in sy volk Israel *woon*. Die inwoning van die Gees in die skepping maak juis ook die liggaam die tempel van God. Dit is prolepties van die voltooië versoening wanneer Christus alles in almal is (vgl. Moltmann 1985:108). Die inwoning is die proses van die skepping se toekomstransendensie en die ekologiese evolusie van nuwe geleenthede (Moltmann 1975:216). Dit is ook Moltmann se alternatief op 'n panenteïsme, wat hy weliswaar bruikbaar vind, maar uiteindelik tog van afstand doen ten gunste van die inwoning van God (Moltmann 2016:20).

Die solidariteit van mens en aarde word ook uitgedruk in die aarde se sug en verlange na God se verlossing (Romeine 8:23). Moltmann (2018:18) sien die Gees van God as die inwoning van God in die skepping en as die bymekaarbring van hemel en aarde. Die Heilige Gees is ook die Kosmiese Gees (Moltmann 1985:108) en die Een wat hoop bring vir die totale skepping (Moltmann 1985:269). Die kosmiese Christus is weer die Verlosser van die aarde (Moltmann 2010:135, 158).

Vir Moltmann (vgl. 1985:45, 2010:131, 2018:94–9) is dit daarom duidelik dat die kroon van die skepping nie die mens is nie, maar die Sabbat: "Nicht der Mensch ist 'die Krone der Schöpfung', der Sabbat Gottes ist die Krone, mit der die Menschen zusammen mit allen anderen Geschöpfen gesegnet werden." ("Die mens is nie die 'kroon van die skepping' nie, maar die Sabbat van God is die kroon, waarmee die mense saam met alle ander skepsele geseën word.") Die skepping moet nie antroposentrië verstaan word nie, maar biosentrië. Daarom benodig ons dringend, sê hy, 'n Groen Hervorming.

3.3 Die nuwe kultuuropdrag: van onderwerp en heers tot kosmiese liefde

Sonder dat Lynn White (1996) in sy artikel in die joernaal *Science* (soos gepubliseer in Gottlieb se bundel) een enkele keer na Genesis 1:28 verwys het as die klassieke teks om die Joods-Christelike gesindheid van “onderwerp en heers” teenoor die natuur te motiveer (veral soos dit in die vroeëre vertalings van die Bybel weergegee is), word Genesis 1:28 tog allerweë aanvaar as die vertrekpunt van sy argument. Moltmann verwys konsekwent na hierdie teks wanneer hy na die Club of Rome verwys. Hy behandel vir die eerste keer die Club of Rome in sy boek oor die ekklesiologie en verwys na Genesis 1:28, weliswaar slegs in ’n voetnota, maar sonder om ’n verband met die ekologiese krisis te lê (Moltmann 1975:120). Hier gaan dit vir hom oor die heerskappy van Christus en die mens se beeldskap. Die wekroep van die Club of Rome en die negatiewe koppeling van die mens as *heer en meesterskap* van die natuur (*Maître et possesseur de la nature*) met Genesis 1:28, het Moltmann vir die eerste keer eers in 1976 in ’n huldigingsbundel aan T.F. Torrance gemaak (Moltmann 1977:123, 134, 136). Moltmann verwys vreemd genoeg nie weer na White in hierdie hoofstuk nie.

Die teologie se antwoord op die beskuldiging dat die Joods-Christelike skeppingsleer ’n vrypas aan die mens gegee het om die aarde uit te buit, het uiteraard nie agterweë gebly nie. Moltmann (1985:37–47) hanteer dit deur die Duitse teoloog van sy tyd te siteer: Amery, Liedke, Schmitz, Drewermann, Steck, Lohfink, Altner, Westermann en ander. Dit is opmerklik dat Bedford-Strohm in 2011 nog steeds dieselfde bronne gebruik om hierdie beskuldiging teen die Joods-Christelike geloof te weerlê. Altner (1974:32) het die teologie se reaksie waarskynlik die beste geformuleer toe hy dit gestel het dat die uitbuiting van die aarde deur die mens, nie *gehoorsaamheid* aan Genesis 1:28 weerspieël nie, maar eerder *ongehoorsaamheid*. Steck (1978:81) oordeel dat die kultuuropdrag aan die mens ’n positiewe boodskap is wat duidelik ’n *voedselgebod* is. Moltmann (1985:43) eggo dit ook. Die mens kry die saad en vrugte van die natuur om van te leef en die diere kry op hulle beurt die groen plante om van te eet. Laasgenoemde verg nie arbeid nie, eersgenoemde wel. Die mens moet dus *werk* om te kan eet. Gewasse wat saad en vrugte voortbring, vra om verbou te word – aanplanting, versorging en oes. *Arbeid* is die opdrag aan die mens om van die aarde te mag leef, maar nie om dit te vernietig nie.

Ekologiese vrae is nie bloot etiese vrae nie, maar vrae na ’n nuwe werklikheidsverstaan (Moltmann 2018:88). Dit sou korreleer met pous Franciskus se twee Ensiklike, *Gaudium Evangelii* en die meer onlangse *Laudato Si’*, wat ’n “integral ecology” bepleit (vgl. Miller 2017:12). Die oomblik wanneer ons loskom van die antroposentriese wêreldbeskouing, interpreteer Celia Deane-Drummond (2016, loc. 2247) die ekoteologie van Moltmann, ervaar ons onself as deel van die skeppingsgemeenskap. Dit veronderstel vir Moltmann ’n teosentriese Bybelse wêreldbeeld en ’n bevryding van die oorwaardering van die geskiedenis en terselfdertyd ’n herwaardering van die aarde wat geskiedenis juis moontlik maak.

Moltmann (2018:90) verwys na Augustinus wat gesê het dat die mens so wyd ken as wat die mens liefhet. Omgesit in Moltmann (2016:18) se idioom: “Wahres Wissen ist nicht Macht, sondern Weisheit.” (“Werklike kennis is nie mag nie, maar wysheid.”) Dit is inklusief te verstaan en sluit die ganse skepping in. Dit is geen uiterlike vertoon nie, maar die uitdrukking van wysheid en van liefde. God het die skepping eers op die sewende dag voltooi toe God, mens én dier in harmonie *saam in die skepping* verkeer het. Job 38–40 leer ons van ’n “kosmiese deemoed” teenoor die natuur (Moltmann 2016:18). Die aarde is immers ons moederskoot, ons ware Heimat.

Die tyd van die skepping word omgesit in *ruimte* met die herskepping wanneer God die skepping self bewoon. Ook in sy outobiografie (Moltmann 2008) sinspeel Moltmann op die waarde wat *plek* in sy werklikheidsverstaan vorm en baseer die titel (*A broad place*) op Psalm 31:9 wat lui: “[U wat] my voete op ’n ruim plek laat staan het.” Ons leef in God as skepsele en God leef in die wêreld as Skepper: “God makes himself the dwelling place for those he has created, and at the same time he enters into his creation in order to make it his own dwelling place” (Moltmann 2003:123).

3.4 Die nuwe hemel en die nuwe aarde: van wêreldpolitiek tot aardpolitiek

Die Kappadosiërs se sosiale triniteitsleer is vir Moltmann die basis om hierdie onderlinge deurdringing (*perichoresis*) van die drie Persone van God aan te dui (Moltmann 1980:168, 1985:31, 2016:20 e.a.). In die Triniteit is daar ’n wisselwerking van ’n ewige lewensproses van die drie Persone. Die Vader eksisteer in die Seun, die Seun in die Vader en Albei in die Gees, soos die Gees wederkerig in albei eksisteer. Dieselfde gebeur ook met God se teenwoordigheid in die skepping: hemel en aarde is deur God se Gees deurdronge; liggaam en siel in die lewendmakende Gees verenig tot ’n nuwe mensheid; man en vrou in die ryk van grenslose liefde en bevry tot volle menswees. Die eenheid van God is daarom nie in die numeriese getal 1 geleë nie, maar in die uniekheid daarvan: “Ek en die Vader is een” (Johannes 10:30) beteken nie een van getal nie, maar eenheid van liefde, aldus Moltmann (1980:111).

Moltmann (2018:118) neem hiermee ook afskeid van die Westerse teologie se verstaan van die Gees wat “ook van die Seun” (*filioque*) uitgegaan het. Aangesien die geskiedenis die eksterne ontplooiing van die interne Godsproses is, is dit vir Moltmann (1980:198–201) belangrik om die Vader as die Inisieerder van die proses te sien en die Gees as die Voltrekker daarvan. Deane-Drummond (2017, loc. 2667) oordeel dat Moltmann hiermee inderwaarheid ook ’n ekumeniese brug vorm tussen die Westerse en Oosterse verstaan van die Triniteit. Deur die gedurige emanasie van die Gees ontstaan die skepping, bestaan dit en word dit vernuwe. Geen geskapene bestaan op sigself nie, maar deur en in ander (Moltmann 1985:112). Die *schechina*-leer is vir Moltmann dus die korrektief op die Prosesteologie se panenteïsme.

Die hoogtepunt van die skepping, het ons gesien, is dus nie die mens nie, nie dag ses nie, maar dag sewe. Hier is God en mens harmonieus saam in die skepping, boonop met ’n oop einde (dag sewe eindig in die eerste skeppingsverhaal nie soos al die ander skeppingsdae met die refrein “dit was aand en dit was môre” nie). Ons het in Genesis 1 dus geen wetenskaplike aanbod hoe alles ontstaan het nie; ons het selfs nie eers ’n belydenis *dat* God geskep het nie (destyds was skepping ’n algemeen aanvaarde geloof), maar ons het hier ’n loflied wat die *God van Israel* as die God van alle tye en alle plekke loof. Dit gee ’n ewigheidsblik, ja, troos, maar terselfdertyd ook ’n bepaalde verantwoordelikheid om na die skepping om te sien.

Eskatologie is vir Moltmann nie soseer die einde van die geskiedenis nie, maar die finale bekragtiging van die beloftes van God. Die begrippe wat so vryelik in die eskatologie gebruik word van die “reeds” en die “nog nie”, wil hy vervang met die begrip *Messiaans* (Moltmann 1975:217, 1985:73, 2003:98–101, e.a.). Om die opstanding van Christus te erken, is daarom om die toekoms van God, mens en wêreld in die geskiedenis te herken. “Eine Welt oder keine Welt” (“Een wêreld of geen wêreld nie”), skryf Moltmann (1985:48), en “hoe nader ons aan Christus kom, hoe nader kom ons aan mekaar” (Moltmann 2018:35). Omdat die toekoms die paradigma vir die hede is, word die antisipasie nie in die hoop geanker nie, maar in die kruis (Moltmann 1977:63). Die skepping van die wêreld is gerig op die ewige Sabbat, die “fees van

die skepping” (Moltmann 1985:20). Dit omvat die totale skepping (2 Korintiërs 5:19 en Kolossense 1:20) en daar vind ’n kosmiese versoening in Christus plaas (Moltmann 2018:103). Die nuwe hemel en die nuwe aarde is dan God se “kosmiese tempel” (Moltmann 2010:148).

4. Gevolgtrekking: Christelike hoop in swaar tye

Op geen ander plek as in Moltmann se boek *Experiences in Theology. Ways and forms of Christian theology* (2000), vind mens ’n beter beskrywing van hoe Moltmann sy teologiese ontwerp aanpak en sy inductiewe metodologie verduidelik nie:

My theological methods therefore grew up as I came to have a perception of the objects of theological thought. The road emerged only as I walked it. And my attempts to walk it are of course determined by my personal biography, and by the political context and historical kairos in which I live. (Moltmann 2000:xv)

Moltmann (2018:109) wil beslis nie sien dat die wêreld ’n agenda aan teologie voorskryf nie, maar wil onverbiddelik vashou aan wat hy noem die driehoek van kerk, markplein en wetenskap, alhoewel hy ook meen dat teologie vry moet kom van die beperkinge wat die kerk voortdurend stel (Moltmann 2003:7). Hierdie driehoek herinner sterk aan David Tracey (2013) se verstaan van publieke teologie. Die teologie is vir albei ’n funksie van die driehoek van die geloofsgemeenskap, publieke ruimtes en akademiese inrigtings. Dit is gevolglik vir Moltmann (2003:10) vanselfsprekend dat teologie en wetenskap hande moet vat:

This means that the objective truth of science only becomes possible if reason has previously determined a horizon, a working draft, or a question, in which Being as object is brought to manifest itself under a particular aspect. (Moltmann 2003:10)

Moltmann wil deurgaans *Christelike* teoloog wees. Natuurlik verabsoluteer hy nie hierdie uitgangspunt nie, maar oordeel juis dat die verskillende godsdienste moet besef dat hulle almal een aarde deel. Ons is almal met ’n naelstring aan “Moeder Aarde” verbind. Dieselfde geld ook vir wetenskap en teologie. Moltmann (2016:41) verklaar kategorieë: “Der empirische Naturbegriff entspricht dem theologischen Schöpfungsbegriff und widerspricht ihm nicht, wie manche Fundamentalisten und einige Naturwissenschaftler anzunehmen scheinen, die moderne Naturwissenschaften für prinzipiell ‘atheistisch’ halten.” (Die empiriese natuurbegrip stem ooreen met die teologiese skeppingsbegrip en weerspreek dit nie, soos baie fundamentaliste en sekere natuurwetenskaplikes wat moderne natuurwetenskappe prinsipiëel as “ateïsties” beskou, skynbaar aanneem.) Moltmann stel dit duidelik dat die wêreld kontingent is. ’n Werklikheidsverstaan kan nie uit ewige prinsipes afgelei word nie, maar moet deur empiriese waarneming gerig word.

Uiteraard sal daar kritiek op Moltmann se teologiese aanpak en gevolgtrekkings wees. Sydelings is daar reeds daarop gewys dat Moltmann eintlik vanaf ’n trinitariese beginsel vertrek wat agter die Bybel lê en die Bybel selfs ook uitlê. Hierdeur oorspan Moltmann duidelik verantwoordelike eksegeese. Dit is gevolglik ook oop vir debat of Moltmann se metodologie suiwer inductief van aard is. ’n Oordeel oor sy “kanon agter die kanon” is egter nie die punt hier nie. Wat egter soos ’n paal bo die water uitstaan, is die feit dat Moltmann ernstig kennis

neem van die resultate van wetenskaplike navorsing oor die omgewing en dit met sy ekoteologie integreer.

Wat uit die jukstaposisie van die gekose eksemplare duidelik word, is dat die twee lyne van teologie en van wetenskap nie alleen op 'n transversale vlak mekaar kan vind nie, maar toenemend ook *geïntegreerd* ontwikkel, amper iets soos 'n dubbele heliks. *Lewe* is waaroor dit vir albei uitgangspunte gaan. Antroposentrisme moet totaal vermy word en ons moet besef “dat daar net een planeet is, Gaia, die blou planeet, ons moeder, ons *Heimat*” (Moltmann 2018:113). Die Club of Rome byvoorbeeld bepleit dan ook 'n nuwe paradigma van planetêre welvaart en reik die hand na ook die teologie as 'n bondgenoot.

Bibliografie

- Altner, G. 1974. *Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Amery, C. 1972. *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Reinbek: Rowohlt.
- Barth, K. 2004. *Church dogmatics: The doctrine of creation*. Vol. 3/2. Londen, New York: T&T Clark.
- Bedford-Strohm, H. 2011. Public theology of ecology and civil society. In Deane-Drummond en Bedford-Strohm (reds.) 2011.
- Brümmer, V. (red.). 1996. *Interpreting the universe as creation*. Kampen: Kok Pharos.
- Bybelgenootskap van Suid-Afrika. 2014. *Nuwe Testament en Psalms. 'n Direkte vertaling*. Bellville: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Club of Rome. 2018. *Climate Emergency Plan*. https://www.clubofrome.org/wp-content/uploads/2018/12/COR_Climate-Emergency-Plan-.pdf (15 Augustus 2019 geraadpleeg).
- Deane-Drummond, C.E. 2008. *Eco-Theology*. Londen: Darton Longman & Todd.
- . 2017. *Ecology in Jürgen Moltmann's theology*. (Kindle-uitgawe.) Eugene: Wipf and Stock.
- Deane-Drummond, C.E. en H. Bedford-Strohm (reds.). 2011. *Religion and ecology in the public sphere*. New York: T&T Clark.
- Descartes, R. 1967. *Bepeinsinge oor die Eerste Filosofie waarin die bestaan van God en die onsterflikheid van die siel bewys word*. (Vertaal deur D. M. Kriel.) Pretoria: H & R Academica.
- Friedrich, G. 1982. *Ökologie und Bibel. Neuer Mensch und alter Kosmos*. Stuttgart: Kohlhammer.

Gogarten, F. 1948. *Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe*. Heidelberg: Lambert Schneider.

Gottlieb, R.S. (red.). 1996. *This sacred earth. Religion, nature, environment*. New York: Routledge.

Kittel, G., G. Friedrich en G.W. Bromiley. 1985. *Theological Dictionary of the New Testament*. (Logos elektroniese uitgawe.) Grand Rapids: Eerdmans.

Kubitscheck, J. 2019. "Wir brauchen eine grüne Reformation". *Chrismon. Der evangelische Magazin*. <https://chrismon.evangelisch.de/print/43477> (15 Augustus 2019 geraadpleeg).

Labuschagné, C.J. 1996. Creation and the status of humanity in the Bible. In Brümmer (red.) 1996.

Lohfink, N. 1977. *Unsere groszen Wörten. Das Alte Testament zu Themen dieses Jahre*. Freiburg: Neukirchener Verlag.

Louw, J.P. en E.A. Nida. 1996. *Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains*. (Logos elektroniese uitgawe, Vol. 1.) New York: United Bible Societies.

Meadows, D.H. 2008. *Thinking in systems*. Vermont: Chelsea Green.

Meadows, D.H., D.L. Meadows en J. Randers. 1992. *Beyond the limits. Envisioning a sustainable future*. Vermont: Chelsea Green.

Meadows, D.H., D.L. Meadows, J. Randers en W.W. Behrens. 1972. *The limits to growth. A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*. New York: Universe Books.

Meadows, D.H., J. Randers en D.L. Meadows. 2004. *Limits to growth. The 30-Year update*. Vermont: Chelsea Green.

Miller, V.J. 2017. *The theological and ecological vision of LAUDATO SI': Everything is connected*. Londen: Bloomsbury, T&T Clark.

Moltmann, J. 1972. *Der gekreuzigte Gott*. München: Chr. Kaiser Verlag.

—. 1975. *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. München: Chr. Kaiser Verlag.

—. 1977. *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*. München: Chr. Kaiser Verlag.

—. 1980. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München: Chr. Kaiser Verlag.

—. 1985. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Chr. Kaiser Verlag.

- . 2000. *Experiences in Theology. Ways and forms of Christian theology*. Minneapolis: Fortress.
- . 2003. *Science and wisdom*. Minneapolis: Fortress.
- . 2008. *A broad place. An autobiography*. Minneapolis: Fortress.
- . 2010. *Ethik der Hoffnung*. (Kindle-uitgawe.) München: Gütersloher Verlagshaus.
- . 2016. *Hoffen und Denken*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- . 2018. *Christliche Erneuerungen in schwierigen Zeiten*. München: Claudius Verlag.
- . 2019. *The Spirit of Hope. Theology for a world in peril*. Westminster: John Knox Press.
- Randers, J. 2012. *2052. A global forecast for the next forty years*. (Kindle-uitgawe.) Vermont: Chelsea Green.
- Steck, O.H. 1978. *Welt und Umwelt* (Biblische Konfrontationen, Bd. 1006). Stuttgart: Kohlhammer.
- Tracey, D. 2013. *The analogical Imagination. Christian theology and the culture of pluralism*. New York: Crossroads.
- Westermann, C. 1994. *Genesis 1–11*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- White, L. 1996. The historical roots of our ecological crisis. In Gottlieb (red.) 1996.

Eindnotas

¹ Die boek is nog in die proses om in Engels gepubliseer te word en sal in November 2019 verskyn met die titel *The spirit of hope: Theology for a world in peril*. Kyk hiervoor: https://www.amazon.com/Spirit-Hope-Theology-World-Peril/dp/0664266630/ref=sr_1_2?keywords=Moltmann&qid=1569679377&s=books&sr=1-2.

² Aangesien hierdie publikasie 'n Kindle-uitgawe is, word nie bladsynommers voorsien nie, maar wel pleknommers.

³ In 'n ander artikel word die Club of Rome se navorsing oor vyf dekades heen breedvoerig bespreek en raakvlakke met Moltmann se ekoteologie aangetoon.

⁴ Ek gebruik “e.a.” om aan te dui dat dergelyke gedagtes nog by baie ander plekke in die publikasies van Moltmann voorkom. Ek weerhou my daarvan om dit telkens volledig te lys, alhoewel ek probeer voorrang gee aan die mees onlangse werk, spesifiek sy teologiese “testament”.