

Hva så Gud fra virvelvinden der han kikket en annen vei enn Job?

En økoteologisk tolkning av Guds tale til Job i Jobs bok 38:36-39:30

Solveig Vatn Weisser

Veileder

Professor i Det gamle testamentet

Kristin Joachimsen

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5065: Masteroppgave i teologi (30 ECTS), Høst 2021

Antall ord: [18 286]



Forord

Det har vært et privilegium å få jobbe med Jobs bok, tekstkritiske crux og Guds skaperverk mens fuglene har kvitret og levd livet uten for vinduet. Og nå skal jeg ut å nytes Guds frie natur. Takk til mennesker som lager musikk til inspirasjon og glede, og fagfolk fra biologiske fagfelt som skriver tilgjengelige populærvitenskapelige bøker. Takk Kristin, for engasjementet og veiledning fra hvor hen i verden. Takk til alle som har lyttet med engasjement og spurt med interesse, og til Baard og alle som er del av hverdagen min.

Sammendrag

I denne avhandlingen gjør jeg en økoteologisk tolkning av Guds tale til Job i Jobs bok 38:36-39:30. Guds-talen, i poetisk stil, beskriver en rekke villdyr adressert fra Gud til Job. Mitt spørsmål er ‘Hva sier Guds-talen om verden og skaperverket, og hva er fuglen רַנְנִים sin funksjon i talen?’.

Norman C. Habel har, sammen med prosjektet *The Earth Bible*, hentet frem seks økologiske prinsipper som legges til grunn for økologisk kritisk tekstanalyse. Metoden han skriver frem består av tre deler, *mistenkeliggjøring*, *identifikasjon* og *utmynting*. Disse bygger på etablerte feministiske analyseverktøy, hvor det i økologisk kritikk er jorden som plasseres i sentrum av analysen. Under tekstanalysen argumenterer jeg for at denne teksten innfrir de økologiske prinsippene, og at teksten derfor er en *grønn* tekst som bekrefter at jorden, dens medlemmer og jordens samfunn, og hele skaperverket har en egenverdi.

Som en *grønn* tekst belyser Ken Stones tilfang til Habels modell, den *reparerende lesningen*, at denne teksten er en viktig samtalepartner med andre skaperverkstekster i Det gamle testamentet. Det økologisk kritiske materialet følger en nærlesning av fuglen רַנְנִים (Job 39:13-18) og det kommer frem av analysen at den skiller seg fra de andre dyrene ved å være et dyr ‘uten visdom og forstand’. I tillegg kjennetegnes den av at dens livsvilkår er avhengig av andres oppmerksomhet, selv om den, i likhet med de andre villdyrene, ikke står i en tjeneste-for-føde-relasjon til mennesker som preger de domestiserte dyr. Dens funksjon i talen og skaperverket er at dyr, som ikke tjener noen andre, men likevel er avhengig av å bli sett og ikke tråkket på, er en like selvsagt del av Guds plan.

Forklaring – vers og kapitler i Jobs bok

Jobs bok kapittel 38-39 i Biblia Hebraica Stuttgartensia er delt inn på en annen måten enn Norsk Bibel 2011. Den hebraiske teksten er delt i kapittel 38 vers 1-41 og 39:1-30. Norsk Bibel 2011 er delt i 38:1-38 og 39:1-38. Jeg bruker i hovedsak den hebraiske versinndelingen som i kapittel 39 ligger tre vers foran den norske.

Innholdsfortegnelse

1	Guds skaperverk i Job 38:36-39:30.....	1
1.1	Innledning.....	1
1.1.1	Om Jobs bok.....	3
1.1.2	Om økoteologi.....	5
2	Metode.....	8
2.1	Økologisk, eller økoteologisk tekstanalyse	8
2.2	Økologisk bevissthet og ubevisst økologi	9
2.3	Norman Habel og Ken Stone.....	11
2.3.1	Habels analytiske verktøy	12
2.3.2	Stone : om å bli værende i det vanskelige	14
2.3.2.1	Reparerende lesning	16
2.3.3	Kort oppsummert, Habel og Stone	17
2.4	Job 38:36-39:30 som økoteologiens samtalepartner	17
3	Tekstanalyse av Job 38:36-39:30	19
3.1	Om oversettelse og hovedkilder	20
3.2	Formanalyse	21
3.2.1	Den dyresentrerte talens begynnelse	21
3.2.2	Oppbygning.....	22
3.3	Nærlesning av Job 39:13-18.....	23
3.3.1	Vers 13 a : Fuglens navn	24
3.3.1.1	Fuglene	25
3.3.2	Vers 13b : Strutsens kjennetegn	26
3.3.3	Vers 14 : Er hun en god eller dårlig mor?	28
3.3.4	Vers 15 : Hennes farer.....	30
3.3.4.1	Perspektiv	30
3.3.5	Vers 16 : Mangel på visdommens vei	32

3.3.6	Vers 17 : Uten visdom og forstand, men like fullt levende.....	33
3.3.7	Vers 18 : Skratte av mennesket.....	34
3.4	Mistenkeligjøring	36
3.5	Reparerende lesning	39
3.6	Identifikasjon.....	39
3.6.1	Et Crux	39
3.6.1.1	Strutsens zoologiske egenskaper	40
3.6.2	En ny innfallsvinkel.....	41
3.6.3	Fuglen kledd i en annen drakt	44
3.6.4	Hva kan vi likevel si om רַנְנִים	45
3.7	Guds-talens teologi.....	45
4	Konklusjon	47
5	Litteratur.....	49

1 Guds skaperverk i Job 38:36-39:30

Problemstilling: Jobs bok kapittel 38:36-39:30 beskriver en rekke villdyr i en poetisk tale adressert fra Gud til Job. Hva sier Guds-talen om verden og skaperverket, og hvilken funksjon har fuglen רִנְנִים i talen?

1.1 Innledning

Utgangspunktet for denne avhandlingen var Othmar Keel og Silvia Schroers bok *Creation: biblical theologies in the context of the ancient Near East* som sammenligner Jobs bok kapittel 39 med ikonografiske kilder fra oldtidens Midtøsten. Dyrene i Jobs bok er avbildet under kongelig jakt hvor den symbolske meningen er å formidle kongens kontroll over sitt folks fiender, både menneskelige og ikke-menneskelige. De skulle forsvare deres bebodde verdens kosmos fra påtrengende kaoskrefter. Det finnes også ikonografier kalt «Dyrenes Herre» som avbilder de samme dyrene, hvor en konge holder to dyr i sine hender: om halsen på strutser og i villgeitas horn. Forskjellen mellom symbolikken i «Dyrenes Herre»-bilder og Job 39 er at YHWH ikke fremstår som en grensesettende overherre som legger dem under kontroll. YHWH er i stedet den som har villet og forsvarer denne verden – en verden ansett for å være anti-menneskelig.¹

Villdyr defineres av deres distanse til menneskelig domestisering, og er ikke del av det menneskeskapt kosmos. I Jobs bok kapittel 38-39 etterspør Gud hvem som har formørket hans *plan*, for så å beskrive denne planen, eller designet av et skaperverk hvor meteorologi og villdyr er de sentrale aktørene. Villdyrene er ikke menneskets eiendel, bruksgjenstand eller leketøy, og under tekstanalysen fremskriver jeg en form som tar utgangspunkt i dyrenes avstand til mennesket. Villdyrene passer ikke inn i en antroposentrisk kosmologi, og jeg vil skissere frem hva talen og dyrene, i Guds øyemed, forteller oss om skaperverket.

Et kjerneelement, slik jeg ser det, er at villdyrene i Job 38:36-39:30² har en egenverdi og er et motsvar til en verdensforståelse hvor villdyrene er *til for oss*. En slik forståelse av dyrenes verdi har derimot ikke vært like tydelig i resepsjonshistorien til gammeltestamentlige tekster om verdens orden. I 1967 skrev Lynn White Jr. frem en forståelse av skapelsesfortellingene i

¹ Keel, Schroer, og Daniels, *Creation*, 161–67.

² Jeg vil anvende korttittelen «Job 39» for denne avgrensningen videre gjennom avhandlingen.

Genesis med en grunnleggende antroposentrisk holdning, særlig bygget på Gen 1:26 hvor mennesket er satt til å *råde over* «fiskene i havet og fuglene under himmelen, over feet og alle ville dyr og alt krypet som det kryr av på jorden.». Hans prosjekt var å gjendrive tankegods i det vestlige samfunnet som hadde ledet mennesket til holdninger og handlinger som utarmet jorden. Hans konklusjon var at dette tankegodset kom fra den jødisk-kristne teksttradisjonen.³ Spørsmålet er om kultur for å uhemmet bruke jordens ressurser kommer fra det jødisk-kristne tankegodset, eller om en utarmende kultur, som har vokst frem i vesten, har lett etter og funnet tekster som kan legitimere deres syn. Hvis tekster fra det gamle testamentet leses i lys av hverandre vil ikke Genesis skapelsesfortellinger lest i lys av Job 39, hvor dyrene har egenverdi, kunne brukes til å legitimere en utarmende nyttiggjørelse av jorden. Mitt prosjekt er å hente fram teologi som underbygger biomangfold og som ser våre medskapninger som subjekter.

Arne Næss(1912-2009), norsk filosof og dypøkolog, definerer egenverdi slik:

Uttrykket «egenverdi» brukes synonymt med «verdi i seg selv». Noe som har en egenverdi trenger ikke å være verdifullt middel til noe annet. Det står på egne ben. Men det utelukkes ikke at egenverdiene også har verdi som middel til noe annet. En tur i skog og mark, eller et godt samvær med venner kan ha begge deler.⁴

Dyrenes verdi i Job 39 er ikke forankret i mennesket ved for eksempel å gjøre nytte for det, være til selskap for det eller være til glede for dets underholdning. *Relasjonene* mellom dyr og mennesker kan likevel bestå av de tre eksemplene og fortelle om en større økologisk sammenheng, men det er ikke dette som er styrende for hvorvidt dyrene har verdi. De ulike dyrenes kjennetegn i Guds-talen i Job 39 vil jeg hevde understreker villdyrenes egenverdi fordi dyrene beskrives i kontrast til en verdisetting som baserer seg på å være middel til noe annet. De er ikke skapt for å være til nytte, men er likefremt hovedkomponentene i åpenbaringen av Guds plan som er 'formørket' i Job 38:2.

Villeselet og villoksen understreker at de ikke er til nytte for mennesket ved kontrasten til menneskenes tamme esel og okse - 'det ler av byens larm og eseldriverene der inne'(Job 39:7), og 'lar seg ikke spenne for plogen'(10). Ingen av dyrene er der for å underholde eller være til

³ White, «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», 1205–6.

⁴ Næss, *Ekspertenes syn på naturens egenverdi*, 12.

menneskelig glede, talens (menneskelig sett) groteske avslutning understreker at talen ikke er i menneskets favør, hvor gribbungene spiser av kroppene på slagmarken(30). Det er likevel noen svert alldyriske⁵ fokuspunkt som gjør det enkelt for leseren å relatere seg til villdyrene, for eksempel behovet for mat og habitat, fødselens natur og menneskets krigskompanjong i hesten. Fuglen רִנְנִיָּה, ofte oversatt som struts, i 39:13-18 er derimot fremmed for mennesket, og for dens fjærkledde slektninger. Den ler av hest og rytter, dens umiddelbare fare, og den mangler visdom og forstand, forlater eggene sine i sanden og glemmer at en fot eller et villdyr kan tråkke på dem. Den gjør ikke en gang nytte for seg selv og ungene sine. I denne avhandlingen vil jeg argumentere for at fuglen er et vitne om at også det vi ikke forstår, det som avviker fra våre menneskeorienterte mønstre, er del av Guds plan og skaperverk.

1.1.1 Om Jobs bok

Guds taler i kapittel 39-41 er de avsluttende kapitlene i en bok som berører livets grunn. Det er en bok om liv og død, og Job som beveger seg i grenseland. Det er en bok om moralsk ansvarlighet som setter skyld på agendaen, være seg Gud, Anklageren, eller Jobs skyld og uskyld i livets tragiske vendinger. Det er en bok om fromhet hvor samtalen sirkler rundt menneskets kvaler, men det er også en bok om verden, majestetiske dyr og krefter vi ikke har kontroll over. Dyret, være seg menneskelige eller ikke-menneskelige dyr er i fokus.

Boken er av en kompleks natur hvor den både bygger på ulike sjangre og ulike stemmer. Den er bygd opp av et innledende og avsluttende narrativ som rammer inn lange poetiske taler av Job og hans venner, den yngre karakteren Elihu og til slutt Guds egne taler. Til å begynne med introduserer forfatteren Job ved hjelp av et didaktisk narrativ, kapittel 1-2. Newsom beskriver det som et moralsk rammeverk av klare verdier og enkle sannheter, men når leseren først er innforstått med det innledende verdensbildet så bryter forfatteren av og skriver frem en velutviklet litterær og moralsk samtale.⁶ I den narrative innledningen ledes leseren gjennom det moralske landskapet ved hjelp av forfatteren, men i dialogen mellom Job og hans venner (3-27) tvinges leseren til å interagere med teksten fordi det ikke lenger er en evaluerende forteller som tenker for deg. Jobs siste tale (29-31) og Guds taler (38-41) står i spenn til hverandre ved å bygge på to radikalt forskjellige verdsett. Newsom sier om Guds taler at: «*There is ... a wholly*

⁵ Felles for alle dyr, menneskelige som ikke-menneskelige.

⁶ Newsom, *The book of Job*, 18.

*different form of perception which, if embraced, would reorient and reorganize one's entire sense of value and meaning.»*⁷. Guds taler understreker motsatsen til det enkle moralske universet som utspiller seg i bokens begynnelse og til skråsikkerheten i talene til Jobs venner, i tillegg til å reorientere Jobs verdimeslige utgangspunkt. Talene i kapittel 38-41 bygger på en rekke retoriske spørsmål som av litterær karakter heller ikke gir noe moralsk svar, men i stedet setter klare ja og nei svar ut av balanse.

Guds taler blir i rekken av alle Jobsbokens poetiske taler stående for seg selv, og leseren får en reorientering ut av det blå. «*When God speaks, it tends to bring conversations to an end. So at least it appears here, with Job initially choosing silence (40:4-5), ...*»⁸. Guds taler forstummer, men gir også stemmer til de stemmeløse. Temaet skifter, og leseren kan lure på om Gud har fått med seg hva Job har vært gjennom siden lidelsen og tragedien ikke adresseres i disse talene. Det som knytter Guds taler til resten av boken er vakuemet skapt av Jobs etterspørsel etter Guds svar. Svaret han får er et oppmerksomt blikk på skaperverket som vekker undring og ærefrykt når Gud spør etter den som beveger og den som er overalt, og hvor opphavet til regnet, duggdråpene, isen og rimet (38:28-29) kommer fra. Guds svar til Job *er* det yrende livet hos løven og geiten, raven og villeselet. Det er dyrenes latter og liv, kraft og sårbarhet.

Jobs bok er både «tidløs» og relativt stedløs. Boken er stedløs i den forstand at lokaliseringen av landet Uz er en akademisk prøvelse. John Gray nevner hvordan A. Gulliaume lokaliserte Uz i Hejaz på bakgrunn av angrepet på Jobs hushold fra Sabeerne og Kaldeerne, men Gray tar også tak i plasseringen ved forfatterens kjennskap til vin, oliven, stork og hauk som finnes i Palestina, fjellområder med snø og hagl som minner om Libanon og den Mesopotamiske mytologien i tekstmaterialet – altså finnes det mange muligheter for plassering av landet Uz. Grays hypotese er at forfatteren eller noen i omgangskretsen levde i kontakt med karavaner og var med på reiser som beveget seg over større områder, fra Hejaz til Egypt, Syria og Iran.⁹

⁷ Newsom, 19.

⁸ Newsom, 235.

⁹ Gray og Clines, *The Book of Job*, 35–36.

Når det kommer til det tidløse aspektet handler det om at forfatteren ikke tilskriver mannen Job noen bestemt samtid. Boken kan likevel dateres ved språklige kjennetegn. Forfatterens bruk av ךָׁׁׁ i den narrative innledningen stadfester boken til å tidligst å være skrevet i år 520 f.Kr. ךָׁׁׁ, en overnaturlig figur som fungerer som det offentliges anklager eller advokat ved Guds tillatelse, og som har sin etterretningstjeneste spredt ut over hele jorden finnes blant annet i Sakarja 3:1, med tematiske likheter mellom Sakarja 1:10 og Job 1:7.¹⁰ Det er også vanlig å datere en «ferdigstilt» versjon av Jobs bok i tiden under eller etter Det babylonske eksil, et sted mellom det syvende og det femte århundre f.Kr. I kjølevannet av eksilet var spørsmål om Guds rettferdighet i møte med uskyldig lidelse høyst aktuelt.¹¹

Selv om Jobs bok, slik vi kjenner den i dag, knytter seg til Det babylonske eksilet har Job også søskentekster i andre kulturer som i tillegg er eldre enn den bibelske Job. Det finnes for eksempel en Sumerisk, Mesopotamisk og Egyptisk Job hvor den Sumeriske strekker seg så langt tilbake som 1750 f.Kr.¹² En sentral forskjell i vår sammenheng er at ingen av disse tar steget ut i utfordringen med å beskrive guddommens møte og samtale, ansikt til ansikt, med det lidende mennesket – Guds taler i Jobs bok står slik sett i en særstilling.

Å skulle skrive frem Guds stemme er et farlig spill, særlig i møte med et lidende menneske som har utfordret den Allmektiges visdom. Forfatteren velger det poetiske språket som åpner fantasien utover grensene for hva sakprosa tillater. Han velger virvelvinden og teofanien som kontekst for møtet, noe som tiltrekker seg oppmerksomhet og samtidig beskriver faren i å komme for nær guddommen. Et siste grep forfatteren gjør er å velge retoriske spørsmål i Guds munn som avslører Jobs begrensninger selv når han inviteres inn for å lete etter svar som enda er utenfor hans rekkevidde.¹³

1.1.2 Om økoteologi

I denne avhandlingen skal et økoteologisk perspektiv få følge Job 38:36-39:30 og gjøre analysen bevisst økologisk. Økoteologi er ett ord sammensatt av tre, eller fire forstått som økologisk teologi. ‘Øko’ – det greske *oikos* – betyr hus eller hjem. ‘Teo’ fra *theos* – Gud. Og

¹⁰ Gray og Clines, 32.

¹¹ Balentine, *Job*, 13.

¹² Balentine, 6–10.

¹³ Balentine, 642.

logi, læren om noe. Ordet rommer da i sin helhet *Hva læren om Gud lærer oss om vårt hjem* – teologi om økologi, men også *Hva læren om vårt hjem lærer oss om Gud*. Lawrence Troster, jødisk øko-teolog, finner hos ulike økoteologer spor av disse to vendingene. En apologetisk vending hvor teologer henter frem tekster og tradisjoner de argumenterer for at er «grønne» i seg selv, eller vice versa ved Haughts sakramentale tilnærming hvor kosmos er den primære åpenbaringsteksten som de religiøse samfunnenes teologi må nyskapes i.¹⁴

Økoteologiens bevisstgjøring knyttes vanligvis til 1950-tallet, i kjølevannet av en «for-jorden-bevegelse» som vokste frem på 1900-tallet med blant annet Lynn White Jr. i spissen. Han hevdet at den kristne lesningen av Bibelen har ført til at mennesket har hersket over jorden på en svært destruktiv måte.¹⁵ Whites artikkel, utgitt i bladet *Science*, gikk ikke uberørt hen og en rekke teologer begynte å respondere. Disse svarene beskriver Christopher Hamlin treffende nok som ‘frøene til den fremvoksende økoteologien’.¹⁶ Hamlin vil ikke anerkjenne at White var korrekt i den historiske kritikken av det jødisk-kristne tankegodset, men kritikken traff derimot den gjengse kristendom i Amerika på 1900-tallet.

Det var ikke bare kirken som fikk kritikk, men hele det vestlige samfunnet hvor det kristne språket og tankegodset lå til grunn. For å skrive frem den kristne selvforståelsen White mente preget teologihistorien tok han utgangspunkt i hellenistiske kilder til skapelse:

«While many of the world’s mythologies provides stories of creation, Greco-Roman mythology was singularly incoherent in this respect. Like Aristotle, the intellectuals of the ancient West denied that the visible world had had a beginning. Indeed, the idea of a beginning was impossible in the framework of their cyclical notion of time. In sharp contrast, Christianity inherited from Judaism not only a concept of time as nonrepetitive and linear but also a striking story of creation.»¹⁷

Slik White beskriver den jødisk-kristne arven – skapelsesfortellingene, Adam og Eva, mennesket skapt i Guds bilde, og den inkarnerte Kristus som underbygger menneskets særstilte

¹⁴ Troster, «WHAT IS ECO-THEOLOGY?», 381–82.

¹⁵ Habel, «Ecological Criticism», 41.

¹⁶ Hamlin, «Ecotheology before Ecology and Environmentalism: Reclaiming the Missing Heritage of Natural Theology», 25.

¹⁷ White, «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», 1205.

tilknytning til Gud – føres han frem til konklusjonen: «*God planned all this explicitly for man's benefit and rule: no item in the physical creation had any purpose save to serve man's purpose.*»¹⁸ White skisserer frem det han kaller for verdens mest antroposentriske religion, hvor skillet mellom dyr og mennesker understrekes av Tertullian og Irineus som insisterte på at da Gud skapte Adam forespeilet han den inkarnere Kristus, den andre Adam. Av dette har det vokst frem en forståelse av at mennesket, i stor grad, deler Guds overskridende natur. «*And, although man's body is made of clay, he is not simply part of nature: he is made in God's image.*»¹⁹

Elsbeth Whitney satte spørsmålstegn ved et grunnleggende premiss hos White – at det var de religiøse verdiene som beveget den sosiale og kulturelle forståelsen av verden. Kanskje var årsak-virkning-sammenhengen motsatt av det White hadde skissert frem: «*Had White shown that religion was a cause of technological development, or simply that the technological development that was taking place for economic and political reasons was framed in Christian terms.?*»²⁰ Hvis det var slik Whitney insinuerer (at økonomiske og politiske grunner for samtidens teknologiske utvikling ble kledd i, og argumentert for ved et kristent rammeverk) så vil religiøse etikere måtte endre deres oppdrag fra å kritisk vurdere ulike verdensanskuelser til å rette deres engasjement mot økonomiske og politiske krefter.²¹

Hamlin's respons til White var å peke på et skille i den intellektuelle sfæren som vokste frem på 1800-tallet (tiden White skrev) hvor teologer ikke lenger anså seg selv, eller ble ansett som autoriteter i arbeidet med å forstå verdens sammenheng. På 1700-tallet og begynnelsen av 1800-tallet finner han derimot innflytelsesrike teologer fra grenen *naturlig teologi*, som ikke lot seg forstumme av et disiplin-skille mellom teologer og naturvitenskapelige forskere, men arbeidet i et bredt kosmologisk felt. Hos William Paly, Christoph Christian Sturm og John MacCulloch finner Hamlin argumenter for biomangfold, syklisk forståelse av natur og kritiske blikk på problematisk overbefolkning, i tillegg til å allerede da se tegn til hvordan mennesket skaper økologiske kriser de ikke evner å reversere.²² At jeg selv ønsker å hente frem kilder til biologisk

¹⁸ White, 1205.

¹⁹ White, 1205.

²⁰ Whitney, «White, Lynn - Thesis of.», 1735.

²¹ Jenkins, «After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems», 288.

²² Hamlin, «Ecotheology before Ecology and Environmentalism: Reclaiming the Missing Heritage of Natural Theology», 32–37.

mangfold fra Den hebraiske bibelen er bygget på premisset om at dette kildematerialet ikke med nødvendighet er antroposentrisk, selv om det i stor grad kan brukes til å begrunne en antroposentrisk grunnholdning. Finnes det tekster som med nødvendighet er biosentriske eller holistiske?

2 Metode

2.1 Økologisk, eller økoteologisk tekstanalyse

Økologisk kritisk- eller økoteologisk metode er to relativt nye og ikke fullt ut etablerte begrep, jeg tenker samtidig det heller ikke ligger i deres natur å bli «etablerte» siden de forsøker å romme det levende livet. Er det kontroversielt å anse det økologiskkritiske eller økoteologiske som *metode* på lik linje som historiskkritisk eller retoriskkritisk metode? For den som antar at en analyse med økologisk perspektiv bare handler om å finne økologiske tema i teksten er svaret antakelig ja. Men for den som ønsker å endre fortolkerens grunnleggende inngang til teksten, er det nettopp som metode at dette blir mulig. Den økologiskkritiske metoden til Norman Habel bestemmes av prinsipper for analyse innen dets eget fag i likhet med historiskkritisk og retoriskkritisk metode som bestemmes av analytiske prinsipper fra deres disipliner.²³ I økologisk analyse leser fortolkeren fra jordens perspektiv og jordens samfunn med økologien som den bestemmende linse.

Habel skriver frem en økologiskkritisk metode og gjør et poeng ut av at den ikke er forankret i et kristent dogme for slik å være tilgjengelig for fortolkere fra andre religiøse eller sekulære grupper.²⁴ Et godt grep for ikke å skremme vekk potensielle analytikere, men det analysen mister er den eventuelle kraften i Guds-perspektivet. Hva er det som for eksempel tilsier at mennesket har en egenverdi? Marius Timman Mjaaland skriver om mennesket at menneskekroppen alltid har « (...) blitt behandlet som en vare, en politisk masse eller arbeidskraft som underkastes ulike biopolitiske regimer.»²⁵ (Noe som minner en anelse om de Mesopotamiske kongenes bruk av jakt på ville dyr som politisk symbol, jf innledningen til denne avhandlingen.) « (...) nettopp på grunn av denne instrumentaliseringen av

²³ Habel, «Ecological Criticism», 43.

²⁴ Habel, 42.

²⁵ Mjaaland, *Systematisk teologi*, 143.

menneskekroppen er det igjen grunn til å peke på den skapte kroppens umiddelbare verdi, som i teologisk forstand innprentes av gudsbildet, imagio Dei (1 Mos 1,27).»²⁶

Mennesket er forankret i noe utenfor seg selv, i Gud. Som skapt av Gud, i Guds bilde, fylt med liv fra Guds ånd (2. Gen 7) har hvert menneske samme rett til liv. Hvis dette ikke holdes fast mister vi motstandskraft mot nytteetikk som ikke anerkjenner mennesker av «for lav» samfunnsmessig funksjonalitet. Peter Singer, australsk filosof innen etisk og politisk filosofi mest kjent for sitt arbeid innen bioetikk og hans rolle som en av de intellektuelle grunnleggerne for den moderne dyrerettighetsbevegelsen²⁷, foreslår å bytte vekk troen på lik verdi mellom alle mennesker med et gradert verdisyn basert på funksjonalitet som innebærer både mennesker og dyr.²⁸ Slik hever han dyrs rettigheter i et hierarkisk system. Men i hvilken grad trenger vi dette hierarkiske systemet? Vi trenger ikke avskrive menneskets egenverdi for å anerkjenne en egenverdi ved dyr og det levende. Et økoteologisk perspektiv har, som tidligere nevnt, ved seg dimensjonen ‘det vi lærer om Gud kan lære oss noe om hjemmet vårt’ og i forlengelsen oss selv. Hvis vår egenverdi har gyldighet forankret i Gud kan også andre dyrs verdi forankres i Gud hvis det finnes grunn til å tro eller tenke dette, noe jeg vil hevde teksten i Job 39 viser.

Et av hovedperspektivene Habel bygger sin økologiskkritiske metode på er hvordan jorden ikke bare er et tema eller topos for menneskelig analyse, men den er noe i seg selv. Vår oppgave er: *“to recognize Earth as a subject in the text with which we seek to relate empathetically rather than as a topic to be analyzed rationally”*²⁹. Singer bytter ut tanken om egenverdi, mens Habel tillegger jorden en egenverdi uten å drøfte det jeg tror mange frykter i denne samtalen, at det ikke er plass nok til både dyrs og menneskers egenverdi på vår felles jord. Det kan virke som et paradoks å skulle bevare alle liv, men alt liv (ved dets nødvendige død) bevares kanskje først når egenverdi forhindrer oss i å utrydde hverandre.

2.2 Økologisk bevissthet og ubevisst økologi

En økologisk bevissthet har i de seinere år vokst frem og holder på å endre etablerte antroposentriske holdninger, skriver Anne Primavesi i introduksjonen til økoteologi i

²⁶ Mjaaland, 143.

²⁷ Duignan, «Peter Singer : Australian Philosopher».

²⁸ Singer, «SPECIESISM AND MORAL STATUS.», 567.

²⁹ Habel, «Ecological Criticism», 46.

oppslagsverket *Religion Past and Present*.³⁰ I vår tid etableres stadig nye metodiske ståsted som gir fortolkere mulighet til å kritisere sentrale dogmatiske tekster med tydelige antroposentriske fundament. Primavesi trekker blant annet frem Nikenum, hvor dets *propter nos* - «på grunn av oss» eller «for oss» - ikke lenger kan stå uten å bli kritisert for dens antroposentriske holdning. En kritikk av antroposentrisk teologi retter seg også mot den vertikale orienteringen som finnes i en hierarkisk kirkeforståelse, hvor et underbyggende element er hvordan språket bygger på hierarkiske forordninger – noens styreverret over andre, som for eksempel Guds over englene eller mannens over kvinnen. Dette språket legitimerer menneskelig råderett over livet på jorda, og i den antroposentriske og hierarkiske tradisjonen er jorda forstått som et sted der mennesket, her og nå, har mulighet til å kjenne, elske og tjene Gud, for så å få evig liv *et annet sted* – i himmelen. Konsekvensen ved dette perspektivet er at jordens egenverdi i lys av Gud er fullstendig tilsidesatt, eller i bestefall redusert.³¹

Den økologiske bevisstheten i vår samtid hevder Primavesi samsvarer med utviklingen av begrepet *økologi*. I 1866 etablerte E. Haeckel 'økologi' som begrep for å betegne en ny gren ved biologisk forskning. Begrepet har i ettertid utviklet seg fra en forståelse om utskiftning av energi og materie hvor deres funksjoner påvirkes av ytre faktorer – som for eksempel påvirkning fra mennesket – til en forståelse av økologi som en dynamisk funksjon på et globalt nivå og som et system *alt* liv på jorden er en del av. Det har vært et skifte i forståelsen fra at mennesket stod utenfor dette systemet til at det nå er innenfor.³²

Økoteologien møter og bygger videre på feministisk maktkritikk og feministisk kritikk av tekster og samfunn. Primavesi beskrev fremveksten av en økologisk bevissthet som gir mulighet for å kritisere en hierarkisk kristendomsforståelse, og samarbeider slik med feministiske teorier. I likhet er relasjonen mellom økologiskkritikk og feministiskkritikk svært tydelig hos Norman Habel når han skriver frem sin økologiskkritiske metode bygd på etablerte feministiske analyseverktøy. Han arbeider med verktøyene *mistenksomhet*, *identifikasjon* og *utmynting*, som blant annet bygger på arbeidet til den romersk-katolske feministteologen Elisabeth Schüssler Fiorenza. Når Habel setter jorden og naturen som fokuspunkt gir han

³⁰ Primavesi, «Ecological Theology», 264.

³¹ Primavesi, 264.

³² Primavesi, 263–64.

fortolkeren mulighet til å legitimt anta at den bibelske teksten (og tidligere tolkninger av den) reflekterer menneskelige interesser, fokuserer på menneskets velbehag, på menneskets forhold til Gud og den personlige frelsen for troende mennesker. Habel argumenterer for at det faktisk er riktig å anta at mennesket står i sentrum av en tekst siden den er skrevet av *mennesker*. Kort sagt forventes det, og da også mistenkeliggjøres det, at de bibelske tekstene er antroposentriske, så vel som patriarkalske og androsentriske fordi forfatterne og fortolkerne av Bibelen høyst sannsynlig var menn sosialisert inn i en dominant patriarkalsk tradisjon.³³

Samtidig gjør Habel et skille mellom *grå* og *grønne* tekster, hvor det i hovedsak er de grå tekstene som reflekterer en antroposentrisk partiskhet. Disse tekstene går i tillegg imot prinsippene for økologisk rettferdighet og speiler Guds og menneskets devaluering av natur og skaperverk. De grønne tekstene bevarer derimot prinsippene, og bekrefter at jorden, dens medlemmer og jordens samfunn, og hele skaperverket har en egenverdi i motsetning til å eksistere ene og alene som ressurs til menneskets forbruk.³⁴

2.3 Norman Habel og Ken Stone

Det teoretiske stoffet som handler om økologisk hermeneutikk henter jeg i stor grad fra Norman Habel og Ken Stone. Habel har de to siste tiårene forsøkt å etablere en økologisk hermeneutikk sammen med Tucker, Trudinger og Horell. Stone bygger delvis videre på Habels analyseverktøy, men har samtidig en viktig kritisk innvending mot den tidlige økologiskkritiske metoden, og det er at den forblir innenfor en relativt liten og lukket disiplin³⁵ – forskerne sier seg fornøyd med sitt lille kammers så lenge de får holde på med det de selv ønsker. En underbyggende faktor er hvordan Habel skiller seg fra hermeneutikeren Ernst Conradie ved å begrense økologiskkritisk arbeid til en kritisk annennivås fortolkning av bibelske tekster. Dette ‘annennivået’ forklarer Habel ved å beskrive analysen som en kontrast til Conradie som søkte en ny «horisont». Conradies horisont skulle gjøre det mulig å ‘knytte sammen bibelske røtter i kristendommen, kristendommens historie, innholdet i den kristne troen, de etiske kategorier og nåtidige utfordringer med økologiens forfall’.³⁶ Hvis vi videre skal forstå dette annennivået i kontrast til Conradie kritiserer Conradie The Earth Bible project (og Habel) for at de

³³ Habel, «Ecological Criticism», 45.

³⁴ Habel, 55.

³⁵ Stone, «‘Staying with the Trouble’: Climates of Change in Biblical Studies», 2018, 310–11.

³⁶ Habel, «Ecological Criticism», 39.

‘representerer en radikal dennesidig teologi uten referanse til guddommelig tilstedeværelse i verden’.³⁷ Habel tar ikke utgangspunkt i kristne dogmer eller teologisk orientering, og berører eller utfordrer derfor ikke innholdet i den kristne troen eller etiske kategorier som står i møte med store økologiske skader.

Habels bidrag er likevel interessant fordi han gir noen håndfaste verktøy som gjør et analytisk arbeid «enkelt». Kanskje gjør det enkle det også for smalt og så avslappende at man ikke utsetter seg for kritikk fra andre disipliner og samtidig heller ikke utfordrer dem. Habel ser riktig nok ut til å komme med et svar inn i en diskusjon som går på tvers av disipliner, han gir et svar til ‘for-jorden-bevegelsen’ som vokste fram på 1900-tallet med blant annet historikeren Lynn White Jr.

2.3.1 Habels analytiske verktøy

Habel var med å etablere prosjektet *The Earth Bible*. Der har de utviklet en metode for lesning av alle typer tekster, og som nevnt er tanken at metoden ikke skal begrense seg til én religiøs tradisjon – slik sett har metoden strukket seg ut over noen ellers satte grenser. I utviklingen av prosjektet skrev de ned seks prinsipper for økologiskkritisk tekstanalyse, som skal påvirke og fremprovosere spørsmål i tekstarbeidet om hvorvidt jorden har fått den plassen den fortjener, eller bør ha. Prinsippene er: 1) Universet, jorden og alle dens deler har en egenverdi. 2) Jorden er et samfunn bestående av tett sammenvevde levende ting, som er gjensidig avhengig av hverandre for å kunne leve og overleve. 3) Jorden er et subjekt med en stemme den kan heve i feiring og mot urettferdighet. 4) Universet, jorden og alle dens deler tilhører et dynamisk, kosmisk design, hvor alle delene hører til i det overordnede målet ved designet. 5) Jorden er balansert og mangfoldig, og subjektene som har ansvar for andre fungerer som partnere med, ikke overherrer over, jorden. Slik opprettholdes balansen og mangfoldet i jordens samfunn. 6) Jorden og dens deler lider under menneskelig urett og kjemper samtidig aktivt mot uretten i kampen for rettferdighet.³⁸

I tillegg til å bruke prinsippene aktivt i fortolkningsarbeid inngår de delvis i Habels tre økologiskkritiske tekstverktøy: *mistenksomhet*, *identifisering* og *utmynting*. Å nærme seg

³⁷ Habel, 42.

³⁸ Habel, 46–47.

teksten med en mistenksomhet handler om å rette blikket mot en antroposentrisk vending som er antatt å være der av den enkle grunn at tekstene er skrevet av mennesker. Den antroposentriske vendingen fremtones gjerne ved en hierarkisk verdensanskuelse med Gud øverst, mennesket og så resten av skaperverket. Selv der fortolkere hevder at teksten de leser er teosentrisk ser Habel en tydelig antroposentrisk vending mot mennesket når det er Guds forhold til nettopp mennesket det fokuseres på.³⁹

En annen fase ved mistenkeliggjøringen er å se hvordan mennesket objektiverer jorden, dyrene og alt det som også ikke er dyr. Dette tar utgangspunkt i det første prinsippet om jordas egenverdi. Med denne mistenksomheten gjenfinner Habel hvordan fortolkere som har forsøkt å finne frem til en grunnleggende form eller et plot i en tekst sjelden vier jorden eller dens medlemmer noen litterær avgjørende karakter.⁴⁰

Identifikasjon eller empati med jorden er Habels andre verktøy i den økologiske kritikken. Han påpeker at mennesker instinktivt identifiserer seg med mennesker, være seg empatisk eller antipatisk – leseren behøver ikke å like karakteren for å identifisere seg med den. Derfor er det nødvendig å forstå, eller gripe om, sin egen økologiske sammenheng for å kunne identifisere seg med jorden. Vi er jordlige vesen, skriver Habel, født av jorda – et levende avtrykk av økosystemet som har vokst frem på denne planeten. Han mener vi skal identifisere oss med en eller flere av karakterene i en tekst som ikke er mennesker, og plassere oss selv i deres habitat for slik å kunne komme med en legitim påstand om hva disse karakterene har opplevd, eller er blitt utsatt for.⁴¹

Habel identifiserer seg til eksempel med Nilen i Exodus 7 hvor han skriver frem en fortolkning i jeg-form: ‘Hvordan kunne du, Gud, bruke meg som et objekt i krigen mellom deg og Faraos, og attpåtil ødelegge alt livet i meg? Du kunne bare *latt være* å forsteine Faraos hjerte!’.⁴² Dette er en kreativ måte å arbeide med tekster på. Og i den grad det er mulig å ta andres perspektiv, mennesker så vel som dyr, antar jeg det trengs en viss grad «ut av boksen»-tenkning.

³⁹ Habel, 48.

⁴⁰ Habel, 48.

⁴¹ Habel, 49.

⁴² Habel, 52–53.

Jordens stemme finner Habel tidvis eksplisitt i tekster, men understreker at den er ignorert i tradisjonelle eksegeser. Andre tekster, som Exodus 7, har ingen eksplisitt jord-stemme. Jordaktører er likefullt tilstede og har en større rolle enn bare å være setting og språklige bilder. Disse stemmene må hentes frem og Habel foreslår å legge inn en rekonstruksjon av fortellingen, lik framskrivningen av Nilens stemme, som en dimensjon ved fortolkningsprosessen, slik blir *jorden* forteller i fortellingen. Det er så klart ikke «den opprinnelige teksten» som skrives frem, men Habel hevder en slik lesning er like gyldig som de talløst mange forsøkene på å rekonstruere historien, de litterære kildene og den sosiale omverdenen til en tekst, eller teologien bak en tekst.⁴³

Det siste hermeneutiske verktøyet til Habel er *utmyntingen*. En tydelig trend i særlig den vestlige fortolkningsstradisjonen er å anse kommunikasjonen mellom ikke-menneskelige karakter som poetiske virkemiddel eller symbolsk språk i stedet for å anta at tekstene faktisk beskriver ikke-menneskelig kommunikasjon. Vår antroposentriske partiskhet (bedre kjent som bias) mener Habel har gjort at vi klassifiserer visse element, som for eksempel dyrs og værphenomeners sorg, lovprisning eller sang, som rene antropomorfismer.⁴⁴ Her dukker det opp spørsmål om definisjon. Hva er for eksempel sorg? Hvordan kan vi si at naturen eller enkelte dyr ikke sørger, men at vi pålegger dem «det menneskelige trekket» å sørge? Store trær overfører for eksempel næring til mindre babytrær via soppsystemer under jorden⁴⁵, og slik *sørger* de for, og viser *omsorg* for de unge i sin art. Skulle et babytre forsvinne vil mortreet merke og regulere overføringen. Kan vi da si at de ikke sørger? Det *forsørger* hvert fall ikke lenger.

2.3.2 Stone : om å bli værende i det vanskelige

Kritikken Stone som nevnt rettet mot Habel var i all hovedsak at han holdt det økologiske perspektivet innenfor sitt eget fagfelt. Kanskje er dette også myntet på at Habel ikke strekker seg over i andre fagfelt like tydelig som Stone selv gjør når han henter kunnskap fra, og bruker dyrestudier for å skaffe seg et grunnlag for sitt analytiske arbeid. Særlig synlig er det i boken *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*.⁴⁶ Det kontroversielle i Stone sitt

⁴³ Habel, 50.

⁴⁴ Habel, 50.

⁴⁵ Beiler mfl., «Architecture of the Wood-wide Web».

⁴⁶ Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*.

metodiske/teoretiske arbeid er videreføringen av et prinsipp han henter fra Donna Haraway om å bruke alle tilgjengelige midler for å belyse og forstå det problemet man står ovenfor. Slik er både forskning så vel som myter og science fiction viktige kilder. Haraway er kritisk feminist med doktorgrad i biologi, en doktorgrad hun beskriver som ‘en hybrid mellom naturvitenskapshistorie, filosofi og biologi’. Hun er interessert i det grenseoverskridende, og har stor interesse for ulike fagfelt og et bredt spekter av litteratursjangre. Haraway utfordrer grensene mellom naturen og kulturen, separasjonen mellom mennesker og dyr, skillet mellom ulike grener av kunnskap og også motsetningen *realitet* og *fiksjon*. Forstår jeg Stone og Haraway rett er det slik at alle disse kildene er som tråder i et nettverk som lager knuter der for eksempel studier og fiktive fortellinger berører det samme tema. Ved å forstyrre grensene som skiller kilder fra hverandre og plasserer dem i diametralt motsatte bolker kan vi begynne å følge trådene som spenner fra et felt til et annet.⁴⁷ Habels økologiskkritiske analyse strekker seg fra økologiske prinsipper over i tekstanalyse av for eksempel bibelske tekster, men tekstene preger derimot ikke det økologiske fagfeltet. Det grenseoverskridende prinsippet til Stone og Haraway virker til å en annen type veksling mellom tekster og tanker og naturvitenskaplige(økologiske eller animalske) fagfelt.

Dette gjenspeiler også Haraways kritikk av to passive reaksjoner som ofte viser seg når mennesker får kjennskap til og kunnskap om økologiske kriser (f.eks. utrydding av dyrearter og store klimaendringer). En av reaksjonene er ‘den ukritiske optimisten’ som håper på en overgripende redning gjennom teknologi eller guder. Den andre reaksjonen er ‘den fortvilte’ som ikke ser hensikten med å forsøke å gjøre verden til et bedre sted. Begge responsene unnviker problemet i stedet for å jobbe med dem.⁴⁸ Stone løfter frem at også hans fortolkningsmetode står i fare for å være et slikt passivt reaksjonsmønster, men i den grad et akademisk arbeid og tekster kan ha innflytelse på, eller gi næring til mennesker som er forbrukere eller økologiske deltakere slik at handlinger gjøres i et samarbeid med den større økologiske sammenheng så er dette fortolkningsarbeidet et fruktbart arbeid.

⁴⁷ Stone, «‘Staying with the Trouble’: Climates of Change in Biblical Studies», 2018, 300.

⁴⁸ Stone, 298–99.

2.3.2.1 Reparerende lesning

Haraway ønsker å fortelle en «multispicies» eller flerartet fortelling, og gjør dette ved å ta tak i *knutepunkt*, som beskrevet tidligere. Det store nettet som er knyttet sammen i knutepunktene vitner også om hvordan den økologiske krisen berører oss alle på et verdensomspennende plan, men likevel, i hver knute, på miljømessig og værmessig svært ulike måter. Det er store lokale variasjoner selv om det er et globalt nettverk. Når vi følger trådene som strekker seg fra en knute vi kjenner til en annen kan vi etter hvert berøre arter som mennesket selv ikke har noen naturlig omgang med. Slik forteller Haraway sin flerartede fortelling.⁴⁹ Kan vi også fortelle en flerartet fortelling ved å ta tak i de ulike dyrene i Job 39, og ved å undersøke deres sammenheng? Det tror jeg. Et stort bidrag som blant annet Job 39 kan tilføye den flerartede fortellingen er et blikk inn i en virkelighet med dyr som den dag i dag er utdødde. Villoksen vi møter i Job 39:9-12 døde ut i 1627⁵⁰ og strutsen (39:13-18) var antakelig en Syrisk/Arabisk struts hvor dens siste levende slektning ble skutt i Bahrain i 1956⁵¹.

Stone belager seg på Habels tre verktøy for økologisk kriticisme, men han bruker også Eve Kosofsky Sedgwicks tilfang til den mistenksomme lesningen – den *gjenoppbyggende* eller *reparerende* lesningen. Sedgwick er kritiker og skribent innen ‘skeiv teori’ og har særlig fokusert på noe hun kaller paranoid lesning og den reparerende lesningen. Hun hevder at samtidsteori og -kriticisme i stor grad har tatt opp i seg den mistenksomme lesningen som en obligatorisk del (i for eksempel et fortolkningsarbeid) i stedet for å bruke denne lesningen som en mulighet blant flere.⁵²

Ved å lese en tekst gjennom en mistenkelig linse på den ene siden, og en reparerende lesning på den andre etableres det to holdepunkter leseren kan bevege seg mellom. Den reparerende lesningen forneker ikke undertrykkende realiteter, eller voldelige spor, som kommer frem i en oppmerksom og mistenkelig lesning, likevel trigges den reparerende lesningen av andre motiv. Altså, verden er farlig og fylt med farlige objekter, skriver Stone, men den reparerende

⁴⁹ Stone, «‘Staying with the Trouble’: Climates of Change in Biblical Studies», 2018, 311.

⁵⁰ Ajmone-Marsan, Garcia, og Lenstra, «On the Origin of Cattle», 150.

⁵¹ Cooper mfl., «The Wild Ostrich (Struthio Camelus)».

⁵² Stone, «‘Staying with the Trouble’: Climates of Change in Biblical Studies», 2018, 314.

prosessen eller lesningen finner og samler, eller reparerer, ressurser som kan gi næring, velbehag eller forbedring⁵³, til for eksempel naturforkjemperen eller klimasørgeren.

Både den mistenksomme og den reparerende lesningen har og vil ha vanskelig for å bli etablerte teorier i bibelske studier, siden de av flere anses for å være anakronistiske. Stone hevder likevel at den mistenksomme hermeneutikken har vist seg nødvendig, og ønsker å bruke den reparerende lesningen som et verktøy i tekstanalyse. Stone har selvinnsett og tar selvkritikk på at dette kan bli en hvilepute – en måte å stille seg utenfor problemet i stede for å gå inn i det, slik Haraway mener er nødvendig. Men han mener faktisk at det å lese, for eksempel Genesis tidlige kapitler, som en tydelig beskjed fra fortiden om av vi må ta vare på alle former for liv er en reparerende lesning og vil vise seg å gi ressurser, næring og forbedring til dem som velger å *bli stående i og responderende på* utslettende krefter og økologisk ødeleggelse i våre trøblete/problematiske tider.⁵⁴

2.3.3 Kort oppsummert, Habel og Stone

Stone bygger videre på Habels analytiske verktøy, men skriver frem en større vekselvirkning mellom det bibelske og økologiske fagfeltet. I tillegg gir den reparerende lesningen en større mulighet for å kunne finne økologisk bevarende tekster, selv om den mistenksomme lesningen også kan ha en viktig funksjon i tekstanalysen. Den mistenksomme lesningens fallgrube er at antakelsen om tekstenes antroposentriske partiskhet også kan skyggelegge zoosentriske eller økologiske fokuspunkt, og kan, som vi seinere skal se, føre til at kulturelle sannheter, eller kunnskap fra folketro får være bestemmende over zoologisk kunnskap.

2.4 Job 38:36-39:30 som økoteologiens samtalepartner

Jeg vil argumentere for at Job 38-41 beskriver en teologi som er zoosentriske eller holsitisk, og som utfordrer den antroposentriske fortolkningen av de første skapelsesmytene som White gjenfant i sin samtid. Denne avhandlingen skal ikke ta et oppgjør med White, men heller anerkjenne kritikken som går ut på at tekstene i den jødisk-kristne arven kan og har vært plukket ut og satt sammen på en måte som underbygger et antroposentrisk verdensbilde. Jeg ønsker å svare White ved å hente frem et teologisk materiale som utfordrer den antroposentriske

⁵³ Stone, «‘Staying with the Trouble’: Climates of Change in Biblical Studies», 2018, 315.

⁵⁴ Stone, 315.

grunnpilaren i skaperverkstanken White skriver frem for på den måten å kunne endre det antroposentriske kjernemønsteret.

Kanoniseringen av Bibelen har plassert de ulike bøkene i en rekkefølge som i dag er samlet i bokform over hele verden. Når mennesker leser bok-Bibelen de fikk til konfirmasjonen, eller den som lå på hotellrommet, er sannsynligheten stor for at det var de første kapitlene som ble lest. Slik får Genesis' skapelsesfortellinger en enorm forrang i den kulturelle bibelen⁵⁵, mens andre tekster i det gamle testamentet, som vil kunne gi leseren nødvendige (økologiske) briller, forsvinner ut i periferien. Derfor er det viktig å hente frem og å bruke andre kilder som forhindrer forståelsen av den kristne grunnfortellingen som rent antroposentrisk, og å finne kilder til en biosentrisk eller helhetlig/holistisk forståelse av vårt felles hjem.

Jeg ønsker å skrive Guds taler til Job inn i tradisjonen til Ken Stone som argumenterer for å lese salme 104 og Genesis 1 sammen heller enn separat fordi disse tekstene balanserer hverandre i det antroposentrisk-zoosentriske. Dette er en bortglemt lesetradisjon, samtidig er det slik at:

... the weight of traditions of interpretations of Genesis continues to influence readers who use the book to justify our right to exploit animals and the earth. This justification is grounded in the fact that the texts do give humans a distinctive and exalted role in comparison with other creatures. Understanding ourselves to have divine permission to rule over the earth and the rest of its inhabitants as God's privileged representatives, humans continue to act in ways that created and continue to create the Anthropocene.⁵⁶

Begrepet «Det antropocene» har vokst frem under svært tekniske naturvitenskapelige diskusjoner og brukes om oppdagelsen av endringer i det biokjemiske systemet ved påvirkning av menneskelige aktiviteter. De menneskelige aktivitetene har vokst seg så store at de etterlater seg gjenkjennelige spor i de stratigrafiske lagene i planetens overflate – som brukes til å dele jordens historie inn i alder, epoker og perioder.⁵⁷ I møte med villdyrene i Job 39 er det verdt å trekke frem at disse endringene i betydelig grad knytter seg til mennesket-dyr-relasjoner. Den

⁵⁵ Forstått som 'Bibelen slik vi kjenner den i vår kollektive bevissthet' hentet fra Ingunn Aadland, «Kvinna i den kulturelle bibelen. Ein analyse av nyare norske barne- og ungdomsbiblar», 143.

⁵⁶ Stone, «“All These Look to You”», 239.

⁵⁷ Stone, 237.

massive ekspansjonen av domestiserte dyr til menneskets bruk har, i tillegg til å påføre lidelse hos både tamme dyr og hardt drevne arbeidere, ført til økologisk ødeleggelse ved blant annet industrialisert dyrehold som skaper klimaendringer, avskoging, vannforurensning og lignende. En annen side ved de menneskelige aktivitetene er hvordan ødeleggelse av habitat, menneskeskapt klimaendringer, trofejakt og andre faktorer ser ut til å skape en «sjette masseutryddelse» av dyrearter, som ser ut til å kunne bli sammenlignbar med utryddelsen av dinosaurene.⁵⁸ Med bakgrunn i dette mener jeg det vil være svært hensiktsmessig å legge Guds taler i Jobs bok til grunn for vår fortolkning av skapelsesfortellinger, og kosmologiske tekster i GT fordi talen i kapittel 39 gir grunnlag for å snakke om dyrs egenverdi. En slik lesertidisjon kan videre forhindre utvikling av det antropocene, nåtidens menneskesentrerte verdensanskuelse som påvirker den økologiske balansen, og skape en tekstlig sunn balanse som gir en økologisk eller holistisk lesning av Bibelen.

Fra kunnskapen om det antropocene kan 'kunnskapen om vårt hjem' (økologien) lære oss noe om, eller lede oss til en reorientering i 'kunnskapen om Gud', men 'det vi lærer om Gud' er også 'det som kan lære oss noe om vårt hjem'. En veksling mellom Job 39 sitt teologiske perspektiv på Gud og vårt økologiske perspektiv på tekstene om Gud og skaperverket er helt nødvendig og vil følge denne analysen.

3 Tekstanalyse av Job 38:36-39:30

Hva sies om skaperverket i Guds-talen i Job 38:36-39:33? Hvilken rolle spiller רַנְיִים i 39:13-18 innenfor denne Guds-talen?

I denne tekstanalysen vil jeg presentere Guds-talen i Job 39 (38:36-39:33), og foreslå en form på bakgrunn av hvor nær «med-skapninger» dyrene er med mennesket Job. Det er en tale som beskriver ville dyr, av definisjon i distanse til menneskelig domestisering. Disse dyrene passer ikke inn i en antroposentrisk holdning til skaperverket, og jeg vil skissere frem hva talen og dyrene, i Guds øyemed, forteller oss om skaperverket. Fremhevingen av dyrenes ulike egenskaper og kjennetegn viser de forskjellige delene av Guds plan som er blitt formørket (Job 38:2). Guds videre svar belyser derfor denne planen eller designet.

⁵⁸ Stone, 237–38.

3.1 Om oversettelse og hovedkilder

Jobs bok er skrevet med et mangfoldig ordforråd, og har i Den hebraiske bibelen et uvanlig stort antall sjeldne ord og *hapax legomena*⁵⁹. Disse ordene har alltid vært et problem for oversettere og fortolkere, sammen med passasjer som enten er uklare i seg selv, eller uklare gjennom skrivefeil.⁶⁰ Boken er også skrevet i ulike sjangre, i hovedsak et innledende og avsluttende narrativ som rammer inn lengre poetiske taler – en visdomsdialog mellom Job og vennene hans (3-27) et visdomsdikt (28), Jobs avsluttende tale (29-31) og Guds svar (38-41), og Elihus tale (32-37) – trolig er et seinere tillegg.⁶¹

Det er et filologisk svært utfordrende arbeid å skulle oversette Jobs bok. Det trengs kjennskap til poetisk sjanger, visdomslitteratur og en bred språkkompetanse for å gi mening til sjeldne og ukjente ord. I nærlesningen av versene om וְנִינִיָּה har jeg derfor valgt å speile den norske oversettelsen fra 2011 i den hebraiske grunnteksten ved hjelp av tekstkritiske kommentarer fra særlig John Gray i *The Book of Job* (2010) og David J. A. Clines i *Job 38-42* (2011). Norman C. Habels kommentarer *The Book of Job* (1985) og *Finding Wisdom in Nature : An Eco-Wisdom Reading of the Book of Job* (2014) har også bistått i tekstkritisk arbeid, men har i hovedsak vært en kilde til å lese Job 39 fra et visdomslitteratur-perspektiv. For å få et overblikk over boken som helhet har Carol A. Newsoms *The book of Job* (2003) vært et viktig bidrag hvor hun både fokuserer på de ulike sjangrene boken er satt sammen av og helheten hvor de ulike stemmene/sjangrene klinger i et polyfonisk samspill. I likhet har Balentines *Job* (2006) gitt en rik introduksjon til Jobs bok og dens kontekst, hvor Guds taler fortolkes gjennom kilder til dyr-menneske-relasjoner fra omkringliggende kulturer og andre bibelske kilder.⁶²

Huffs artikkel «From Societal Scorn to Divine Delight: Job's Transformative Portrayal of Wild Animals» (2019) har vært en primærkilde i mitt arbeid hvor Huff argumenterer for at dyrenes verdi 'i Guds øyne' finnes i både det prestelige materiale (Lev 11:14ff) og i Job 39, men hvor ryktet til dyrene i Job 39 har fått en guddommelig transformasjon, og at de 'i Guds øyne' ikke er 'avskyelige' slik Leviticus 11:14ff beskriver dem.

⁵⁹ Ord det bare finnes ett eksemplar av i HB.

⁶⁰ Gray og Clines, *The Book of Job*, 92.

⁶¹ Newsom, *The book of Job*, 17.

⁶² Balentine, *Job*, 659–60.

Passasjen om strutsen mangler i LXX og har flere særegne kjennetegn som antakelig er grunnen til at flere fortolkere overser den og antar at den er et senere tillegg.⁶³ Blant annet er det vanlig å hevde at versene 13-18 bryter rytmen av retoriske spørsmål. Habel peker også på at passasjen referer til Gud i førsteperson i v. 17, at versene om strutsen bryter et firelinjers versesystem og at passasjen presenterer strutsen i et negativt lys i motsetning til de beundrende beskrivelsene av de andre dyrene. Spørsmålet er om forfatteren heller har gjort bevisste retoriske grep for nettopp å skape en kontrast til de andre dyrene og slik også understreke Job og leserens uvitenhet om Guds plan.

3.2 Formanalyse

3.2.1 Den dyresentrerte talens begynnelse

Guds-talen i kapittel 38-39 består av to deler hvor kapittel 38 i hovedsak omhandler det meteorologiske og astronomiske og kapittel 39 villdyrene. Men hvor begynner den dyresentrerte talen? Job 38:36 har tre ulike fortolkningsmuligheter knyttet til ordenene טְחֹתִי (ibisfuglen) og הַנֶּחֱשֵׁת (hanen), og fungerer som en overgang mellom Guds-talens første og andre del. Ordene kan bety *skyer* og *tåke*, og er beslektet med den andre fortolkningsmuligheten – de to fuglene *ibisfuglen* og *hanen*. Disse fuglene har nemlig vært antatt å kunne varsle været.⁶⁴ Det er også mulig å oversette med *de indre deler* (טְחֹתִי) og *hjerne/sinn* (הַנֶּחֱשֵׁת), hvor טְחֹתִי finner sitt eneste GT-tekstlige vitne i Salme 51:8 knyttet til mennesket.⁶⁵

Skyer og *tåke* passer tematisk med kapittel 38. På den andre siden vil *ibisfugl* og *hane* knytte seg til 38:39-39:30 som beskriver de ti dyrene; løve, ravn, fjellgeit, hjort, villesel, villokse, struts, hest, hauk og gribb. En fortolkningsmulighet som strekker seg over så tematisk ulike områder knytter også sammen talen, og er et godt utgangspunkt for den dyresentrerte del. Fra et økologisk perspektiv representerer dette verset et helhetlig bilde som på sitt beste knytter det zoosentriske, antroposentriske og meteorosentriske sammen, mens den konkrete oversettelsen forblir ibisfugl og hane.

⁶³ Habel, *The Book of Job*, 524.

⁶⁴ Clines, *Job 38-42*, 1116.

⁶⁵ Gray og Clines, *The Book of Job*, 466.

som er motsatsen til det domestiserte livet. Under har jeg skrevet frem en form som skisserer nærhet og avstand til mennesket, hvor רַנְנִיָּם fremgår som den mest fremmede og da samtidig den viktigste aktøren i søken etter et økologisk og holistisk perspektiv.

Ibisfuglen og Hanen (38:36) – et brudd og en kontinuitet

Løve og Ravn (38:39-41) - Barn som trenger mat

Fjellgeit og Hjort (39:1-4) – drektighet og fødsel, men likevel noe ukjent

Villesel (39:5-8) – det tamme eseleets søsken

Villokse (39:9-12) – den tamme oksens søsken

רַנְנִיָּם Fuglen fra bakken (39:13-18) – fremmed fra våre liv

Hest (39:18-25) – hesten i menneskets krig

Hauk og Gribb (39:26-30) – langt der opp, og samtidig grøsselig nær

3.3 Nærlesning av Job 39:13-18

Underveis i denne oppgaven har jeg hatt med meg en mulig fortolkning over fuglen רַנְנִיָּם som Arthur Walker-Jones argumenterte for i 2015, hvor fuglen ikke er en struts, men i stedet en liten flyvende, bakke-hekkende fugl. Han har overbevisende argumenter som også løser opp deler av det tekstkritiske cruxet passasjen om fuglen er. Samtidig har de fleste bibeloversettelser i dag oversatt fuglen til struts, og kommentarlitteratur fortolker fuglen som en stor, ikke-flyvende fugl med en enestående evne til å løpe. Derfor vil jeg først gjøre en tekstanalyse over passasjen med strutsen som fortolkningsnøkkel, for så å drøfte potensialet for hvorvidt dette er en annen fugl, for eksempel en sandhype. Dette fordi det potensielt sett avslører resepsjonshistoriske feilantakelser over forfatterens kunnskap om fuglen, og om fuglen selv, og fordi det er en del av den økoteologiske oppgaven 'å identifisere seg med fuglen'.

En annen faktor som preger analysen er fortolkningsmulighetene som knytter seg til intensjonell versus tilfeldig handling fra strutsens side, hvor en intensjonell fortolkning i stor grad presenterer strutsen som ondskapsfull og hjerteløs, mens en tilfeldig fortolkning presenterer den dum, likegyldig eller åpen. Jeg lar begge fortolkningene få skinne gjennom hvor den

intensjonelle fortolkningen ofte fremheves der hvor strutsen er fortolkningsnøkkel, mens dette ikke er en nødvendighet i teksten selv. Walker-Jones fortolker konsekvent tilfeldig eller intensjonelt godt når sandhupa er fortolkningsnøkkel.

3.3.1 Vers 13 a : Fuglens navn

13a) כְּנָפֵי־רִנָּיִם נְעֻלְסָה

16a) Strutsen flakser lystig med vingene, (Bibel 2011)

I vers 13, i Den hebraiske bibelen, møter vi fuglen *Renanim*, רִנָּיִם. Den er et *hapax legomenon* i Det gamle testamentet⁶⁷, og det er rimelig å anta at det kan være en struts fordi den legger eggene sine på bakken, og fordi vers 13b kan oversettes med at den ikke kan fly som stork og falk.

Roten רִנָּן har hebraiskspråklig to betydninger – det som antas å være den originale bruken er en nøytral beskrivelse av noen som ‘hever stemmen’ eller ‘roper ut’, for eksempel Visdommen i ordspråkene 1:20 og 8:3, mens roten også kan bety det mer positive ‘gledesrop’, brukt som dette 34 ganger i salmene og 20 ganger i Jesaja. I de beslektede språkene Egyptisk og Ugarittisk er roten alltid av den positive betydningen «å rope av glede». ⁶⁸ Ordet עלס betyr i likhet «å glede seg», og underbygger fortolkningen av navnet som «gledesrop». Når עלס beskriver fuglens vinger blir כְּנָפֵי־רִנָּיִם נְעֻלְסָה ‘Vingene til ‘den som roper av glede’ (fuglen) flakser lystig’.

I Det gamle testamentet finnes det et annet navn for strutsen⁶⁹, יַעֲנָה eller בַּת יַעֲנָה, som blant annet er brukt i Job 30:29. Navnet betyr bokstavelig talt ‘datter av grådighet’, men kan også oversettes med ‘sangens/skrikets datter’⁷⁰. Leviticus 11:16 og Deuteronomium 14 beskriver denne fuglen som avskyelig under lover som forteller israelittene hva de kan og ikke skal spise. I de andre tekstlige vitnene i GT er det tilhørigheten til ødemarken, hvor den lever sammen med sjakaler

⁶⁷ Gray og Clines, *The Book of Job*, 475.

⁶⁸ Botterweck mfl., *Theological Dictionary of the Old Testament*, 515.

⁶⁹ I ‘identifikasjonens navn’ kan jeg ikke la være også å poengtere at det råder usikkerhet i identifikasjonen av denne fuglen særlig knyttet til at den i følge Jesaja 34:13 og Jeremia 50:39 sies å skulle bo der mennesker har bodd, blant annet i forlatte slott og borger. Dette, knyttet sammen med at fuglen har en sørgende tone i f.eks. Mika 1:8, har ledet S. R. Driver til konklusjonen om at det må være snakk om en ugle. Othmar Keel anklager Driver for å tolke ‘byen i ruiner’ for bokstavelig – en kritikk som gir mening med tanke på at Jesaja 34:13 og Jeremia 50:39 er profetiske tekster, og at strutsen brukes for å understreke et poeng om ubeboelighet - altså hvordan det rike Babylon en dag skal være øde og forlatt. Diskusjonen er omtalt av Peter Altmann, *Banned birds*, 96–97.

⁷⁰ Clines, *Job 38-42*, 1074.

og villdyr, som kjennetegner den (jf. Job 30:29, Mi 1:8, Jer 50:39, Jes 13:21, 34:13ff, 43:20 og Klag 4:3). Newsom argumenterer også for at strutsen er brukt som et bilde på den isolasjonen fra samfunnet Job kjenner på i 30:29. Mildt sagt har יַעֲנָה svært negative konnotasjoner ved seg. Dette er en skarp kontrast til både beskrivelsen av fuglen, og selve navnet i 39:13-18. Forfatterens valg av ulike navn bør vekke leserens oppmerksomhet, fordi strutsen ‘i Guds øyne’ er en motsats til strutsen ‘i Jobs øyne’, og ikke minst strutsen som avskyelig i Leviticus 11:14ff.⁷¹

3.3.1.1 Fuglene

Barry Huff har skrevet en økoteologisk analyse av Job 39, og argumenterer for at fuglene har en særstilling i talen. I sammenligning med det prestelige kildematerialet fra Leviticus 11:13-20 gjenfinner han fuglene ravn (עֹרֵב), struts (יַעֲנָה), hauk (נֵיץ) og gribb (נִשְׁרָר), vel og merke med en svært annerledes innramming.⁷² I Leviticus står det at «Disse fuglene skal være motbydelige for dere. De må ikke spises...» og det motbydelige kjennetegnet er en skarp kontrast til den utførlige og nærmest majestetiske beskrivelsen av fuglene i Job 39. Den sjelden ansamlingen fugler som finnes i disse to skriftstedene tyder på at fuglene har en helt sentral rolle både tematisk og strukturelt i Job 39 hvor strutsen, den ikke flyvende fuglen, står som et kontrapunkt mellom raven og hauken og gribben.

I opposisjon mot «avsky» som beskrivende ord for fuglene i Leviticus, er fuglene i Job 39 sårbare og sultne, men også majestetiske. Kontrasten mellom de to tekstene akkumulerer i forbudet de prestelige kildene har om ikke å skulle spise blod (Lev 17:13ff) og påbud om å vaske og rense seg ved berøring av døde dyr (Lev 11:39-40) og lik (Num 19) med den tilhørende urenheten mennesket besitter.⁷³ De sårbare, sultne og majestetiske fuglene bryter nettopp disse forbudene når de spiser blodet av kroppene på slagmarken. Slik beskriver Job 39 ‘det avskyelige’ som det mest naturlige, forsterket ved å fremheve sulten alle menneskelige og ikke-menneskelige dyr opplever gjennom talens fokus på ungene som trenger mat (38:39-41 og 39:30).

⁷¹ Huff, «From Societal Scorn to Divine Delight».

⁷² Huff, 72–73.

⁷³ Huff, 251.

Er Guds tale en kritikk av det prestelige kildematerialet? Muligens. Men en sannsynlig tolkning er også at de guddommelige talene faktisk viderefører kjernen i Leviticus' lover. Jacob Milogrom foreslår at det prestelige systemet for hva israelittene kan spise og ikke fungerer som en beskyttelse av dyrelivet. På lignende vis har Mary Douglas argumentert for at קָקַץ betyr å unngå visse skapninger heller enn å avsky dem. Da blir forbudet en beskyttelse fra menneskelig jakt.⁷⁴ Denne beskyttelsen ville vært en betryggelse for strutsene i det oldtidige Midtøsten. Egg ble spist og anvendt som medisin i Mesopotamia, og lenger sør i Levanten er det funnet større ansamlinger struts i arkeologiske funn. Så mye som 34 % av biologisk materiale i områdene utenfor Yehud på kysten av det nordlige Israel stammer fra strutser.⁷⁵

3.3.2 Vers 13b : Strutsens kjennetegn

אִם-אֲבָרָהּ חֲסִידָהּ וְנִצָּהָ: 13b)

16b) men kan ikke fly som stork og falk. (NoB 2011)

13b) But are her wings and pinions *like* the kindly stork's? (NKJV⁷⁶)

13b) With the pinion and feathers of love, (NASB⁷⁷)

Dette delverset har, som vi ser av de ulike oversettelsene over, mange fortolkningsmuligheter. Verset kan være en kontrast til eller sammenligning med storken og falken⁷⁸, men det kan også være et retorisk spørsmål eller utsagn som understreker paradokset i den fjærfylte strutsen som ikke kan fly.⁷⁹ Eller det kan være et spørsmål eller utsagn om strutsens vennlighet og moderlighet. Guds-talens presentasjon av de ulike dyrene begynner gjennomgående med retoriske spørsmål (v. 2, 3, 8, 12, 22-23 og 29-30), men אִם er sjeldent, selv om det er mulig, forstått med betydningen at det introduserer et retorisk spørsmål som forventer et nei.⁸⁰ Denne fortolkningsmuligheten tar jeg opp igjen under avsnittet om Walker-Jones' alternative fortolkning av fuglen.

⁷⁴ Huff, 254.

⁷⁵ Altmann, *Banned birds*, 99.

⁷⁶ New King James Version

⁷⁷ New American Standard Bible

⁷⁸ Clines, *Job 38-42*, 1125.

⁷⁹ Habel, *The Book of Job*, 546.

⁸⁰ Brown, «The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon».

I *New Revised Standard Version* er \square tolket ved den mer vanlige bruken 'selv om' som knytter versets to linjer sammen og viser hvordan 'Strutsen flakser lystig med vingene' «*though its pinions lack plumage.*»⁸¹. For første og eneste gang bruker poeten erklærende setninger, i følge Balentine. Og kanskje er grunnen at det understreker Guds ukonvensjonelle syn på strutsen som i andre sammenhenger har diverse negative konnotasjoner hos Job eller i omkringliggende kulturer.⁸² Strutsens manglene evne til å fly hindrer den ikke i å flakse *lystig* med vingene. Og selv om den er ansett for å være en uregelmessighet i dyreriket ved å være en ikke-flyvende fugl⁸³ så er den desto viktigere del av Guds plan. Slik den innrammes i den guddommelige talen fremstår den som motsatsen til storken, hauken, gribben, hanen og ibisfuglen. Alle fuglene er del av den guddommelige plan; «*[w]hether they run rapidly or soar, lay eggs on the ground or atop a cliff, forget or exhibit wisdom, mock or consume humans, or forget or feed their young...*»⁸⁴

Huff trekker frem ulike kjennetegn ved alle versene om strutsen og finner dens motpart i de andre fuglene beskrevet i talen. Det første poenget hans vil jeg hevde er zoologiske antakelser, ikke tekstlige vitner. Det sies ikke noe om de andre fuglenes evne til å løpe, og strutsens evne til å løpe er så fremt jeg kan se en zoologisk fortolkningsnøkkel, men dette skal jeg diskutere under vers 18. Ellers er det tydelig kontrast mellom eggene til strutsen som 'klekkes på bakken' i vers 14, mens ørnen bygger rede 'høyt der oppe' i vers 27. Hanen og ibisfuglen er eiere av visdom og kunnskap i 38:36, mens strutsen i 39:17 mangler både visdom og forstand. Strutsen ler av hest og rytter (mennesket) i vers 18 mens gribbungene er avhengige av det føde mennesket utgjør. Og til slutt møter vi strutsen som glemmer sine små (14-15), mens raven skaffer føde til sine (38:41). Denne kontrasten skal jeg drøfte senere, men spørsmålet i vers 14 er om strutsen behandler ungene dårlig eller ikke, og om det er grunnlag for å si at fuglen gjør noe «uforståelig» i foreldrelig forstand. Hvordan identifiserer vi oss eventuelt med strutsen, jamfør Habels *identifikasjon*. Er dette en av jordens aktører vi vil ha vanskelig for å identifisere oss med, eller vil det oppstå en antipatisk identifikasjon med strutsen?

⁸¹ [The Holy Bible: New Revised Standard Version](#). 1989. Nashville: Thomas Nelson Publishers.

⁸² Balentine, *Job*, 664.

⁸³ Balentine, 665.

⁸⁴ Huff, «From Societal Scorn to Divine Delight», 253.

3.3.3 Vers 14 : Er hun en god eller dårlig mor?

כִּי־תֵעָזֵב לְאָרֶץ בְּצִיָּה וְעַל־עֶפְרָת תִּחַמָּם: 14)

17) Strutsen går fra eggene sine på marken,
lar dem varmes i sanden.

Gjør strutsen en kjærlig handling i å samhandle med varmen fra sola for å ruge frem ungene, eller er det glemsel og dumhet som gjør at dens egg blir liggende i sanden hvor de vil oppleve en heller dødelig varme? Ordet חָמָם utgjør en vesensforskjell i versets fortolkningspotensiale og har i tolkningstradisjon fra massoretisk tekst betydningen 'å ruge frem' eller 'inkubere'. Men ordet kan også leses som en intensivform fra arameisk med betydningen 'å forsømme'.⁸⁵

Clines anvender den første fortolkningsmuligheten, ruge frem, men støter samtidig på et dilemma i kryssningsfeltet mellom fortolkingen og biologien. Han har en forfriskende bruk av zoologisk kunnskap, og hevder at dette verset, forstått som om strutsen lar eggene ligge i sanden hvor de varmes og klekkes frem, ikke stemmer zoologisk overens med strutsen slik vi kjenner den fra det biologiske fagfeltet. Strutsen varmer ikke eggene når den sitter på dem, den kjøler dem ned og skjærmer dem for solens varme.⁸⁶ Clines konkluderer likevel med at vi må fortolke verset *som om* strutsen lar dem varmes i sanden for å klekkes ut, på bakgrunn av at det i boken *Fysiologus* fra det 2. århundre⁸⁷ finnes vitne til en folketro som sier dette. Er verset forstått slik vitner strutsens forhold til eggene og omverdenen om en tillitt og avhengighet til skaperverket. En uforsiktig fugl «reddes» av omverdenen rundt en. Vel og merke reddes den ikke av det rådende mennesket (Gen 1:26) eller bonden Job, men av noe vi alle er avhengige av – lys (og varme).

Hvis vi ikke kjøper at dette er en godhjertet handling fra strutsens side, og holder fast ved at varmen vil være livstruende for eggene, blir spørsmålet om hun rett og slett er en «dårlig mor». Habel, som antakelig benytter seg av oversettelsesmuligheten 'å forsømme', trekker også frem

⁸⁵ Gray og Clines, *The Book of Job*, 476.

⁸⁶ Clines, *Job 38-42*, 1126.

⁸⁷ Dateringen av dette verket er svært omdiskutert, se Curley, *Physiologus*, xvii–xxi. Senere bruker jeg en annen tidsangivelse.

en oldtidig folketro som anså strutsen som stjerneeksempelet på dumhet, og overfører det på vers 14:

«Other birds who nests on the ground carefully disguise their eggs, but the ostrich, it was said, leaves them on the open sand readily accessible to predators. She deserts her eggs as if they were of no value to her; she lays them in the sun and lets them get hot in the dust (v14).»⁸⁸

Habel ser også en zoologisk 'utfordring' nemlig at strutsen i realiteten tar svært godt vare på eggene sine – både hunnen og hannen bruker betydelig tid på å ruge dem frem. Folketroen beskrev dem likevel hjerteløse og dumme og med manglende naturlige instinkter som derimot fantes hos andre fugler. Følger vi Habels fortolkning er strutsen vakker (v.13), men har ingen forståelse eller kunnskap (v14).⁸⁹ Selv dyr som forsømmer sine barn, som mangler morsinstinkt og overlevelsesinstinkt er del av Guds plan.

Clines og Habel legger en kulturell fortolkningsnøkkel til grunn i stedet for å la den zoologiske utfordringen bestemme versets gyldighet. En klok avgjørelse fordi det er mange meningsbærende tekster som inneholder feilinformasjon sett fra ulike vitenskapelige fagfelt. Sett i sammenheng med resten av talen er det likevel noe underlig i at forfatteren skulle anvendt kunnskap om strutsen som ikke ser ut til å passe med dens reelle oppførsel fordi forfatteren virker til å ha god kjennskap til de andre villdyrene. Men det er mulig at forfatteren for eksempel ønsker å gjøre et poeng av det som er fremmed ved strutsen.

Det merkelige skillet mellom Habel og Clines er at fuglen gjennom Habels fortolkning har som funksjon i den større retoriske sammenhengen at også en dårlig mor er del av Guds plan, mens Clines fortolkning heller insinuerer at fuglen er en god mor når hun legger eggene sine i sanden og lar dem varmes av sola. Det ikke tydelig om vi skal forstå strutsen oppførsel som god eller dårlig, men det dette verset viser er at strutsen overgir seg til omverdenen sin. I bunn og grunn står vi ved et fortolkningsvalg som vil kunne få fortolkningsfølger nedover i versene.

⁸⁸ Habel, *The Book of Job*, 546.

⁸⁹ Habel, 547.

3.3.4 Vers 15 : Hennes farer

וַתִּשְׁכַּח כִּי־רַגְלָהּ תִּזְוָרָהּ וְחַיִּית הַשָּׂדֶה תִּדְוֶשָׁה: 15)

18) Den glemmer at en fot kan knuse dem,
at villdyrene kan trække dem i stykker.

En fugl som glemmer (שָׁכַח) møter oss i vers 15. Den glemmer villdyrenes tråkk, og menneskets fot. Følger vi Clines er ikke glemselen et tegn på at strutsen ‘en gang’ visste at noen kunne komme til å trække på eggene⁹⁰, det at hun «glemmer» understreker at hun *aldri* visste eller forstod slik villeselet av natur aldri har vært bundet.⁹¹

I likhet med vers 14 kan vi si at fuglen overgir seg til omverdenen – denne gangen til andre dyrs oppmerksomhet. Strutsen trenger ikke at noen gir den noe, som mat og husly, men den trenger at andre er observante i deres ferdsel. Det er nærliggende å tenke seg at villdyr og mennesker var en reell trussel, det var blant annet kultur for å spise både egg og strutsekjøtt ulike områder i det oldtidige Midtøsten og på den sørlige Levanten.⁹² Det er likevel ikke tekstlig gitt at det er en aktiv jakt som utgjør faren for fuglen og fuglungene, noe vi kommer tilbake til i vers 18. Det som slår an næringskjede-tanker kommer uansett frem i kapitlets avslutning (39:33 NO), så fokuspunktet i dette verset er heller at fuglen glemmer, eller ikke kjenner faren, men likevel har ‘rett til livet’ på lik linje med andre dyr.

3.3.4.1 Perspektiv

En liten vandring tilbake til det innledende stoffet om den bevisste og ubevisste utfordringen rettet mot det antroposentriske i tekster, fortolkninger og liturgier, tegnet opp ved hjelp av Primavesi og Habel, gir oss mulighet til å gjendrive ulike perspektiv i Guds tale 38:36-39:30. Når det antroposentriske perspektivet utfordres, eller naturlig endres ved at et antroposentrisk perspektiv ikke lenger er koherent med verdensbildet vårt i dag, så endres perspektivet – slik Primavesi og Habel ser og gjør. Talene i Jobs bok, særlig kapittel 38-39, har vært vanlig å

⁹⁰ Pronomensuffisken i תִּזְוָרָהּ og תִּדְוֶשָׁה er 3. pers. fem. entall og grammatisk vil det stemme bedre med oversettelsen ‘Den (fuglen) glemmer at en fot kan knuse den, at villdyrene kan trække den i stykker.’. På grunn av strutsens størrelse gir det ikke mening at struten skulle glemme, eller stå i fare for, at en fot kan trække på den. Clines tolker entallsendelsen som en kollektiv benevnelse for «eggene hennes», samtidig som han tilfører diskusjonen en kommentar om at strutseegg godt holder vekten til et voksent menneske. Derfor må det i følge Clines være en eksepsjonelt stor fot som står i fare for å trække på dem. Clines, *Job 38-42*, 1076, 1126.

⁹¹ Clines, 1126.

⁹² Altmann, *Banned birds*, 100.

fortolke som noe Job skal lære av⁹³, altså er Job eller mennesket i sentrum for fortolkningen av denne talen. I kommentaren *Job* av Gerhald J. Janzen foreslår han at Jobs lærdom er en endring i selvforståelsen ovenfor dyrene, men hvor Job fortsatt skal ha herredømme. Dette herredømmet skal likevel gjenspeiles i de prestelige og Jesajanske visjonene av en verden hvor løven og lammet lever side om side og 'ledes av et barn' i stedet for å *drives* av mennesker.⁹⁴

Samuel E. Balentine fremskriver et annet perspektiv med en mer teosentrisk vinkling, selv om det fortsatt er Job som skal lære. Han foreslår at «lærdommen» er hvordan Job lokkes til å se dyrene fra Guds perspektiv.⁹⁵ Videre kan vi bevege oss over i et tydeligere teosentriske perspektiv hvor fokuset i fortolkningen rettes mot tekstavsnittene hvor Gud *handler* og er den som sørger for at dyrene har mat og bolig.

I Job 39:3 reises spørsmålet: «Hvem skaffer føde til raven når dens unger skriker mot Gud og virrer rundt uten mat?». Selv om det ikke står at Gud er den som skaffer føde så fortolkes dette verset teosentrisk av blant annet Norman Whybray når han konkluderer med at Gud er den som jager og snakker om seg selv om jeger: «*Yahweh speaks of himself as the hunter who forages for their(løvenes) food in default of human assistance, while at the other end of the scale he also ensures that the young ravens do not go hungry.*»⁹⁶ Et annet spørsmål er fortolkningen av boligen som gis til eselet i 39:9(NO): «Jeg gav det et hjem i ødemarken, en bolig i det salte landet.» sier jeg-et. Whybray hevder nemlig at hele talen er gjennomsyret av ironi, men at den ironiske tonen forsvinner ved verset om eselets bolig i det salte landet.⁹⁷ Hvis også dette verset leses med en ironisk undertone er det ikke så sikkert at forfatteren faktisk mener Gud har *gitt* eselet en bolig. I følge David J. A. Clines er det ikke YHWH som setter eselet fri og løser dets bånd.⁹⁸ Det vi vil kalle «naturlig» er sett på som 'gitt av Gud' hos forfatteren, mens villeselet av definisjon aldri har vært bundet eller temmet og er derfor heller aldri *sluppet fri*.

Hva skjer når dyrene blir satt i sentrum? Da er kanskje raven svaret på hvem som skaffer føde? Det er vanlig å fortolke eller forstå Jobs lærdom som en perspektivendring.⁹⁹ Denne endringen

⁹³ Balentine, *Job*, 658.

⁹⁴ Janzen, *Job*, 241.

⁹⁵ Balentine, *Job*, 664.

⁹⁶ Whybray, *Job*, 162.

⁹⁷ Whybray, 163.

⁹⁸ Clines, *Job 38-42*, 1122.

⁹⁹ Balentine, *Job*, 658.

skjer fordi Gud lovpriser dyrene selv om de er utenfor menneskets nytteetiske verdiforståelse og dets samfunnsordning.¹⁰⁰ Spørsmålet er hvorvidt en dyresentrisk forståelse, med dyret som den aktivt handlende, samstemmer bedre med en ønsket perspektivendring hos Job, selv om fokuset som rettes mot Job vel og merke inngår i en antroposentrisk fortolkning av talen. Vil en teosentrisk lesning av teksten, hvor Gud er den handlende, føre til at Guds lovprisning av dyrene mister sin kraft? Vil lovprisningen være større hvis dyret står i sentrum? Bildet på villdyrene i Guds omsorg blir nemlig skremmende lik menneskets forståelse av hvordan de tamme dyrene får mat fra menneskene (i bytte mot det arbeidet de gjør). I en slik runddans mellom ulike perspektiv kan det være vi berører et mer helhetlig perspektiv, eller at de ulike perspektivene til sammen kan gi oss en bedre fortolkning av boken og talen.

3.3.5 Vers 16 : Mangel på visdommens vei

הַקְּשִׁים בְּגִיחַ לְלֹא-לֶגָה לְרִיק יִגִּיעַה בְּלִי-פֶחַד: 16)

19) Den er hard mot ungene, som om de ikke var dens egne,
frykter ikke at dens strev skal være til ingen nytte.

קְשִׁים finnes kun ett annet sted i GT, i Jesaja 63:17, og har betydningen ‘å være hard, hardhendt’.¹⁰¹ I Klag 4:3 står det at selv sjakalene holder spenene fremme for ungene sine, mens strutsen (som brukes som bilde på folket) er blitt hjerteløs – «Småbarna tigger om brød, men ingen gir dem en bit.», underforstått at også strutsen oppfører seg likedan ovenfor sine (Klag 4:4). Dette gir grunn til å anse fuglen som intensjonell hjerteløs og ond, og Clines mener לֹא-לֶגָה bør bety at hun *gjør* dem fremmed – ‘ikke til sine egne’.¹⁰² En annen mulighet er å fortolke ungene som subjektet for קְשִׁים hvor ‘de vokser seg tøffe eller harde uten moren/henne’ (לֹא-לֶגָה) – en mulighet hvis vers 14 fordrer at strutsen har løpt vekk fra ungene, eller har glemt dem. Uansett er det en videreføring av tematikken i vers 14 og 15, være seg med en intensjonell hardhet og ondskapsfullhet, eller en surrete fugls bortfall av foreldreskap.

Vers 16b betyr bokstavelig talt «Hennes slit er forgjeves; det er ingen frykt». Clines finner to oversettelsesmuligheter, hvor den første samstemmer med norsk bibel 2011 hvor strevet er

¹⁰⁰ Balentine, 663.

¹⁰¹ Gray og Clines, *The Book of Job*, 476.

¹⁰² Clines, *Job 38-42*, 1126.

knyttet til oppdragelsen og den hjerteløse behandlingen av eggene eller ungene, mens strevet (תַּפְּיִלָּה) i vers 16b også kan omhandle selve klekkingen av egg. En mulig tolkning er at fuglen ikke bryr seg om klekkingen bærer frem og gir avkom.¹⁰³ Inn i en evolusjonsbevisst kultur hvor naturlig seleksjon forklarer hvordan individ med best tilpassede gener er de som får videreført genene sine kan det få en til å spørre seg hvorfor strutsen er fremhevet i Guds tale – den som lar eggene varmes på bakken, glemmer faren mennesker og villdyr utgjør, behandler ungene sine hardt eller eventuelt etterlater dem alene, og heller ikke bryr seg med om dens strev i å klekke unger ‘har noe for seg’. Like interessant, og heller ikke anakronistisk, er Habels argumentasjon om at strutsen er unntaket som bekrefter regelen i visdomslitteraturens tanke om medfødt visdom eller ‘vei’ (דֶּרֶךְ).¹⁰⁴

Habel leser Jobs bok med visdomslitteraturens tankegods som fortolkende linse. Han beskriver seks ulike forståelser av visdom knyttet til natur hvor særlig den medfødt og den intellektuelle visdommen er interessant. Den medfødte visdommen er handlemønsteret dyrene følger, eller visdomsspråkets ‘vei’. Veien til et gitt fenomen i naturen er også dets medfødte eller iboende visdom. Mauren i Ordspråkene 6.6-8 ‘følger veien’ ved å sørge for mat om sommeren og samle inn føde om høsten – uten å ha noen hærfører som kan lede.¹⁰⁵ Slik strutsen beskrives i Job 39 kan den ikke sies å ha de samme instinktene eller evnene som er assosiert med visdom i den medfødte visdomstanken, og heller ikke den intellektuelle.

Den intellektuelle visdommen er den som oftest fremtrer i visdomslitteraturen hvor visdom er assosiert med forstanden. Grunnstrukturen i den intellektuelle visdommen er at forstanden kan eie evnen ‘å være vis’ - altså at den handlende personen kan utstede god bedømmelse og ta varsomme beslutninger etter en gjennomgående refleksjon og overveielse. I kontrast til den intellektuelt vise handler den dumme *hardhendt* og *egoistisk*.¹⁰⁶ Strutsen, både hardhendt mot ungene sine og glemmer eggene i sanden, sammenfaller godt med mangelen på visdom og forstand slik det står i vers 17.

3.3.6 Vers 17 : Uten visdom og forstand, men like fullt levende

כִּי־הַצִּיָּה אֱלֹהִים חֲכָמָה וְלֹא־תִלְקַח לָהּ בְּבִינָה: (17)

¹⁰³ Clines, 1077,1126.

¹⁰⁴ Habel, *Finding Wisdom in Nature*, 103.

¹⁰⁵ Habel, 10–15.

¹⁰⁶ Habel, 15.

20) For Gud nektet den visdom,
ga den ingen forstand.

Vers 17 er en viktig fortolkningsnøkkel om hvem fuglen er i forholdt til de andre dyrene, og da særlig inn i visdomsrammen Habel skriver frem. הַיָּשׁוּב i hifil med Gud som aktør blir ‘Gud får den(fuglen) til å glemme visdom(הַחֵמָה)’. I likhet vil 17b kunne oversettes med ‘og han deler ikke forstanden med henne’. Visdom og forstand er i motsetning, som nevnt, kjennetegnet til ibisfuglen og hanen i vers 38:36. Og i beskrivelsen av de andre dyrene kan vi gjendrive visdomstanken i dyrene som selv finner mat (uten Job/menneskets hjelp), lik mauren som nevnt over.

Løven og raven jakter mat til ungene, og gribben finner mat til sine. Villeselet har bolig i det salte landet, en bolig(מִשְׁכָּן) i rett stand for et esel (tekstlig opphøyet ved ordvalget מִשְׁכָּן som også brukes om ‘tabernakelet’), men på ingen måte et land for mennesket og dets avhengighet i å dyrke frem mat på næringsrike åkerlapper.¹⁰⁷ Fjellgeita og hjorten får unger til rett tid (selv om intet menneske teller tiden) og fødselen går lekende lett – livet de lever er som gitt og forutbestemt, som en *vei* de følger. Eselet finner mat i alle grønne vekster, underforstått at det har del i en medfødt visdom. Strutsen har derimot ingen visdom eller forstand, behandler sine barn hardhendt, glemmer eggene i sanden og er motsatsen til de andre dyrene. Habel konkluderer med at den eneste grunnen til at strutsen er som den er må være at Gud holdt tilbake den normale porsjonen instinktiv visdom som tilhører jordbundne fugler.¹⁰⁸ Selv disse klare kontrastene så er fuglen skapt og villet av Gud.

3.3.7 Vers 18 : Skratter av mennesket

בָּעֵת בְּמָרוֹם תִּמְגִּיא תִּשְׁתַּק לְסוּס וּלְרֹכֵבוֹ: (18)

21) Men når den flakser opp i været,
skratter den av hest og rytter.

Ved dette verset er det vanlig å anta et jaktmotiv særlig basert på ikonografisk kunnskap, men også ved en mulig språklig fortolkning. Newsom skriver at når strutsen ler av hest og rytter

¹⁰⁷ Newsom, *The book of Job*, 246.

¹⁰⁸ Habel, *The Book of Job*, 547.

som nærmer seg så vekker det assosiasjoner til jaktscenen.¹⁰⁹ Balentine hevder at det må ha vært særlig artig å jakte på strutsen fordi den var ansett som symbolet på dumhet.¹¹⁰ At strutsen ble jaktet på finnes det for eksempel ikonografiske kilder til i Egypt og graven til Tutankhamon.¹¹¹ Språklig sett er det blant annet foreslått å lese 18a som «når pilene kommer» basert på antakelsen om en skrivefeil i grunnteksten.¹¹² I så fall vil jaktmotivet være helt tydelig, hvor det som beskrives i vers 18 er en fugl som ikke frykter fare, men ler mot hest og rytter.

At den ler av hest og rytter gir to muligheter: 1) den ler av en reell fare som nærmer seg, den ler selv om den bør flykte, eller 2) den ler av hest og rytter som har undervurdert dens evne til å løpe, for når den begynner å løpe har ikke hest og rytter sjans til å følge med. Ved den andre fortolkningsmuligheten er strutsens egenskaper også grunnlag for dens plass i Guds plan slik de andre villdyrenes egenskaper er «begrunnelsen» for deres plass.¹¹³

Omfanget strutselevninger funnet i det oldtidige Midtøsten og på den sørlige Levanten antyder likevel at den ikke var kjapp nok til å løpe vekk fra rytterens piler, så selv hvor kjapp den er vil døden være rett rundt hjørnet. Ved en slik fortolkning, hvor strutsen er livstruet, men likevel ler, møter vi en del av Guds skaperverk som både er uventet, absurd og på et vis igjen avhengig av at rovdyret mennesket faktisk lar være å jakte på det.

Vers 18a er vel og merke ikke helt enkel å oversette, både knyttet til usikkerheten rundt ordet תַּמְרִיאַ, og den zoologiske betingelsen som skapes når fortolkningsnøkkelen er den jordbunde strutsen. בְּמַרְיֹם er nemlig nærliggende å oversette til 'på en høyde', og בְּעֵת בְּמַרְיֹם תַּמְרִיאַ kan bety 'når hun flasker (opp)på en høyde' noe en struts tvilsomt kan sies å gjøre. Gray gjendriver fra Hitzig og Duhm en oversettelse, ved en rettelse av grunntekstens בְּמַרְיֹם, som gir oversettelsen 'Når det skjer at hun må løpe stamper hun i bakken'. Gray er ikke videre overbevist annet enn at de gir et forslag til et konkret hendelsesforløp som litterært passer godt til versets konkrete b-del hvor hun ler av hest og rytter.¹¹⁴ Men denne oversettelsen viser at det finnes filologiske

¹⁰⁹ Newsom, *The book of Job*, 247.

¹¹⁰ Balentine, *Job*, 665.

¹¹¹ Se bilde i Balentines bok s. 665.

¹¹² Gray og Clines, *The Book of Job*, 477.

¹¹³ Clines, *Job 38-42*, 1126.

¹¹⁴ Gray og Clines, *The Book of Job*, 476.

muligheter for å oversette med en løpende fugl, og Huffs innledende poeng ved denne analysen om kontrasten mellom den løpende fuglen og de flyvende fuglene som ikke eier den samme evnen til å løpe kan finne sitt tekstlige vitne. Hvis det derimot skulle vise seg å være en flyvende fugl ville det ikke vært behov for en forbedring av grunnteksten. Da vil verset stå godt med at den flyr opp på en høyde.

3.4 *Mistenkeliggjøring*

Den *mistenksomme lesningen* antar at det er et hierarkisk, menneskesentrert fokus i talen. Et faktum er at tekster er skrevet av mennesker og derfor på et eller annet vis fra et menneskelig perspektiv. Likevel kan vi vinkle tekster mot et fokuspunkt, og innunder dette faller ikke minst fortolkninger av Guds-talen. Vi har allerede vært inne på ulike perspektiv i fortolkninger av Gud-talen hvor fokuset er lagt på Job, Gud eller dyrene. Og når den mistenksomme lesningen har skissert frem ulike alternativ gir det mulighet for å kunne se perspektivene som del av en helhet. Men et spørsmål med Guds-talen er hvorvidt det er en *grå* eller *grønn* tekst, for i hvilken grad vil vi si at jorden og dyrene er bakteppe, bruksgjenstand, reflekterer en antroposentrisk partiskhet, eller bryter de økologiske prinsippene skissert frem i metodekapittelet? La oss se på teksten.

Guds-talen i Job 39 er en utførlig gjennomgang av villdyrenes liv, i kontrast til menneskenes domestiserte liv¹¹⁵ fremhevet ved talens retoriske spørsmål. Et gjennomgående poeng er at dyrene ikke er avhengige av Job eller mennesket – «Hvem skaffer føde til raven...?» (Bibel 2011, 39:3a) underforstått ikke mennesket, og «...kjenner du tiden når de skal føde? De huker seg ned og får ungene sine; og så er riene over» (Bibel 2011, 39:5b). Verset viser at fjellgeiten og hjorten ikke trenger en gjeter som kan bistå og ha kontroll når dyrene er drektige og skal føde. På lignende vis er en annen undertone i talen at mennesket ikke kan nyttiggjøre seg av dyrene, med unntak av krigshesten (Bibel 2011, 39:22ff). Villoksen er det klareste eksempelet på det sistnevnte hvor et av de retoriske spørsmålene til Job er «Tror du at den bringer kornet hjem på treskeplassen?» (Bibel 2011, 39:15), underforstått at den ikke er til å stole på jf. (Bibel 2011, 39:14a). De ulike aktørene i talen står uavhengig av mennesket og deres egenverdi vises ved ikke å være til nytte for menneskene (1. prinsipp).

¹¹⁵ Newsom, *The book of Job*, 246.

Under drøftingen om perspektiv i talen kom det frem at talen både kan leses som om Gud detaljstyrer, og er den som løser villeselets bånd og skaffer mat til raven, men det er mer hensiktsmessig å tolke de retoriske spørsmålene som et vitne om dyrenes naturlige liv og handlinger. Villoselet er, som nevnt, av definisjon vilt og har aldri vært bundet av noe bånd¹¹⁶, og det er raven og løven som jakter etter mat ute i det fri. Den bestyrerrollen mennesket har i den domestiserte sammenhengen trengs ikke blant villdyrene. Likevel er det et grunnleggende behov for mat og habitat som bekrefter hvordan 'jorden er et samfunn bestående av tett sammenvevde levende ting, som er gjensidig avhengig av hverandre for å kunne leve og overleve' (2. prinsipp).

Innledningsvis beskrives sulten til løveungene og ravnungene, mens det avsluttende verset om gribbungene handler om at de finner mat, og at det er kjøtt fra blant annet menneskekropper på slagmarken som metter dem. Menneskets plass i talen, på hesteryggen inn i krigen før det ender som føde til gribbungene på slagmarken, vil overraske leseren som tenker at talen er i menneskets favør. Slik brytes en eventuelt menneskesentrert partiskhet Job og leseren har/har bygd seg opp. Det fjerde prinsippet om at 'jorden og alle dens deler tilhører et dynamisk, kosmisk design, hvor alle delene hører til i det overordnede målet ved designet' viser seg både gjennom næringskjedetanken som særlig er framme ved gribbungene, i tillegg til Guds-talens begynnelse (38:2) hvor designet eller planen nemlig er blitt formørket, og vises derfor frem i den påfølgende talen.

Det at det er kjøtt og ikke planter fuglene spiser vekker oppmerksomhet i møte med Genesis første skapelsesberetning hvor Gud sier «Og til alle dyr på jorden og til alle fugler under himmelen og til alt som kryper på jorden, alt som har livsånde i seg, gir jeg alle grønne planter å spise.» (Gen 1:30). Det gis ikke kjøtt å spise før i Genesis 9:3 etter floden og Guds velsignelse over Noah. Da skal dyrene frykte mennesket som er gitt i deres hender og mennesket skal kunne spise alt som lever å rører seg (Gen9:1-4). Vi kan anta at dyr spiser dyr i den konteksten, men også her er det restriksjoner på det som har liv i seg, altså blod (Gen 9:4), i skarp kontrast til gribbungene i Job 39:30 som slurper i seg blod. I Guds-talen kapittel 39 finnes det ikke noe forbud mot å spise det som også har blod i seg, det fremgår derimot som del av villdyrenes naturlige liv. På lignende vis argumenterer Barry Huff for at hovedanliggende til Guds-talen i

¹¹⁶ Clines, *Job 38-42*, 1122.

Job 39 er å gi en guddommelig forvandling til ryktet over de blodspisende og avskyelige fuglene som beskrives i Leviticus 11:13-19.¹¹⁷ Selv om det å betegne disse rovdyrfuglene som avskyelige kan ha hatt en bevarende effekt så dyttes de samtidig ut av et menneskelig kosmos – vi ønsker å ha dem på avstand. I Guds-talen tas både de og deres spisevaner inn i Guds plan, de er del av Guds kosmos.

At jorden er et subjekt med en stemme den kan heve i feiring og mot urettferdighet (3. prinsipp) finner vi overraskende konkret igjen hos villeselet som ler av byens larm og slipper å høre eseldrivere som skjenner. Også hesten og Leviatan ler, den konkrete stemmen hentes frem, og er rettet mot fare og slit, og dødelig menneskeskapt krig. Strutsens latter ligner kanskje, slik den er rettet mot hest og rytter. Den ler trolig mot faren mennesket og hesten utgjør, så vel som andre villdyrs tunge tråkk. Men i tillegg er et viktig kjennetegn at den gleder seg, i sitt navn רִנְנִים, og flakser lystig med vingene. Latteren har en dobbelthet i seg, både er den rettet mot og tar et oppgjør med slitet og faren mennesket pålegger, samtidig feirer den dyrenes frihet og glede. Det imøtegår Habels 6. prinsipp om at ‘Jorden og dens deler lider under menneskelig urett og kjemper samtidig aktivt mot uretten i kampen for rettferdighet’.

Villdyrene er uavhengige av mennesket, de har det de trenger der de er og skaffer seg maten sin selv. De livnærer seg også på hverandre uten fordømmelse fra Gud, men heller med Guds velsignelse som ser deres behov ved talens fokus på mat og habitat. Dette ligger underforstått i versene om strutsen også, men det er likevel ikke det som kjennetegner den. Den har plass i sentrum for talen, og avbildes som motsatsen til de andre fuglene. Dette er en fugl som er utsatt for fare fra andre villdyr og fra mennesket (39:15), som lever og hekker på bakken i motsetning til rovfuglene som flyr høyt oppe i luften (39: 27). Den eier verken visdom eller forstand i kontrast til ibisfuglen og hanen (38:36). Den glemmer fare (39:15) og ler av hest og rytter (39:21). Og den har del i Guds plan. Strutsen bryter med hva mennesket har evne til å forstå av denne planen, og talen tegner et bilde av hvordan dyrene er avhengig av hverandre og mennesket på et annet vis enn ved en utveksling av tjenester og føde. Det er ingen overherre i teksten, men subjektene i talen har et ansvar for å se seg for. Vi er avhengige av å være observante for ikke å ødelegge, eller formørke, Guds plan.

¹¹⁷ Huff, «From Societal Scorn to Divine Delight».

3.5 *Reparerende lesning*

Job 38:36-39:30 er en *grønn* tekst. De økologiske prinsippene er kjerneelement i talen. Mistenkeliggjøring i sammenheng med denne teksten forhindrer fortolkninger i å bekrefte menneskesentrerte holdninger, og hjelper i å lete frem andre perspektiv, som for eksempel det teosentriske og det zoosentriske. Samtidig er mistenkeliggjøringens bakside at teksten kan få et forsterket fokus på mennesket og «det som ikke er som det skal». Når teksten i utgangspunktet er en *grønn* tekst vil dens potensial som verdiformidler og verdibærer kunne bidra på et annet nivå inn i en skaperverksdiskusjon hvor 'læren om Gud' formidler noe om 'læren om skaperverket'.

Hadde denne analysen handlet om å hente frem steder hvor mennesket eller Gud begår urett mot et forstummet skaperverk ville det også vært en analyse som i stor grad benytter seg av den mistenksomme lesningen. Denne avhandlingens mål fokuserer derimot på å hente frem en *grønn* tekst. Villdyrene i talen representerer et økologisk mangfold med egenverdi, og former en tekst som på dyrenes premisser vil kunne samtale med genesis skapelsesfortellinger og andre kosmologiske tekster fra Det gamle testamentet. Det er en reparerende lesning heller enn en mistenksom lesning hvor Guds blick på de ulike villdyrene gir innsikt i hvordan vi skal forholde oss til både menneskelige og ikke-menneskelige dyr.

3.6 *Identifikasjon*

Strutsen har vært under lupen i oppgavens nærlesning. I møte med den har utfordringen vært et vanskelig språk, en lang tekstkritisk historie og resepsjoner som speiler tekstens beskrivelse av strutsen i zoologisk informasjon. Det er derimot ikke nødvendig med en kreativ framskrivning av strutsens stemme, til sammenligning med Habels framskrivning av Nilsen stemme, for strutsen stemme er som nevnt tilstede i latteren, vendt mot fare og invaderende medskapninger. Men i kryssingsfeltet mellom den zoologisk informasjon og tekstens beskrivelser vekkes likevel et identifikasjonsspørsmål; 'Hvorfor kjenner jeg(strutsen) meg ikke igjen i det opptegnede bildet av meg?'.

3.6.1 *Et Crux*

Strutsen som stikker hodet i sanden, et bilde som gjerne dukker opp hos den moderne leser, finner vi også brukt hos flere bibelforskere. Det kan tilsynelatende se ut som om det er denne stereotypen vi også finner hos strutsen i Job 39 når det står at den glemmer sine egg på bakken

hvor en fot kan trække på den. Roger Norman Whybray trekker denne parallellen, og fremskriver et svært negativt bilde av strutsen. Han beskriver det som om forfatteren ønsker å henge ut strutsen ved å vise til hvordan dens eneste evne er å løpe fra den utmerkede hesten. Det er den samme dumheten som viser seg når fuglen glemmer eggene sine på bakken som når strutsen gjemmer hodet i sanden.¹¹⁸

Har Whybray et overdrevent negativt syn på strutsen, eller er det et litterært grep forfatteren gjør for å si noe om hvor storartet YHWHs omsorg er? Fra et zoologisk ståsted er det ikke urimelig å ønske seg et oppgjør med fortolkning som rammer inn strutsen i denne *dumheten*, fordi den har en tendens til å bygge på en feilslått folketro. David J. A. Clines finner mye dårlig zoologisk kunnskap i eldre bibelensyklopedier og kritiserer blant annet Whybray og Habel for å bygge på en tradisjon blant bibelkritikere som oppfatter strutsen som en komisk figur. Anderson representerer en av de mer tydelige eksemplene og skirver at «*This comical account suggests that amid the profusion of creatures... some are there just for God's entertainment and ours.*»¹¹⁹. Fra en økoteologisk innfallsvinkel er fortolkninger av denne typen problematisk fordi den både ser ut til å bomme på zoologisk kunnskap om dyret, og ikke minst fordi den konkluderer med at strutsen er der for *vår* og Guds underholdning – ikke i kraft av å selv ha et liv.

3.6.1.1 Strutsens zoologiske egenskaper

Under nærlesningen berørte Clines og Habel zoologisk kunnskap om strutsen som problematiserte fortolkningen og oversettelsen av den. De valgte å legge til grunn en kulturell folketro som sa at 'strutsens egg klekkes ut av solens varme' og at 'strutsen er hjerteløs og dum med manglende naturlige instinkter'. Her står vi ved et kjerneelement i økoteologisk tekstanalyse: hvordan forholde seg til det teologien sier om økologien – hva Guds forhold til det skapte sier om det skapte, og samtidig forholde seg til hva økologien sier om teologien – hvordan kunnskap om skaperverket gir oss kunnskap om Gud.

Selv om intensjonen er god i å fortolke strutsen gjennom folketroens blikk som hjerteløs og dum, fordi dette understreker det økologiske poenget om at dyr av «alle varianter» tilhører Guds

¹¹⁸ Whybray, *Job*, 164.

¹¹⁹ Clines, *Job 38-42*, 1125.

plan, kan det også skyggelegge teksten. Det kan stå i veien for å finne reelle zoologiske opplysninger. Hvis vi antar at forfatteren belager seg på annenrangs kunnskap kan det skyggelegge teksten ved at vi tillegger den feilaktige fortolkningsnøkler, for eksempel feil fugl.

Jeg vil hevde at forfatteren virker til å ha god kunnskap om livet til dyrene, han vet hva de spiser, hvor de lever og hvilke egenskaper de har, så hvorfor ikke anta at han også kjenner til fuglen han skriver om? I stedet for å spør: ‘hvilke egenskaper har strutsen fra et zoologisk ståsted, og hva er det rimelig å tenke seg at forfatteren visste?’, et spørsmål som skaper et skille mellom vår kunnskap og forfatterens kunnskap, kan vi spør ‘Hvilke egenskaper forteller forfatteren oss at fuglen har?’ Og deretter spør hva er dens funksjon i Guds tale er.

Hva gir det å stille slike spørsmål? Et svar vil ikke endevende Jobs bok, og kanskje heller ikke Guds tale, men det er del av leitingen etter våre medskapninger. Vi vrir og vender på alle steiner for å huske og å se også de ikke-menneskelige aktørene i bibelmaterialet som subjekter, ikke bare objekter for en fortelling eller for våre fortolkninger.

3.6.2 En ny innfallsvinkel

I 2005 kom Walker-Jones med hypotesen at fuglen i vers 13-18 ikke er en struts, men heller en mindre fugl, potensielt sett en sandhye. En fugl som legger eggene sine på bakken, men som både har en mer latteraktig kvitring enn strutsen og som kan fly, to faktorer som gir mer mening til 39:18¹²⁰ «Men når den flakser opp i været, skratter den av hest og rytter.» (Bibel 2011, 39:21).

Navnet רִנְנִים er som tidligere nevnt et *hapax legomenon* i det gamle testamentet, så å påstå at det kan være en annen fugl enn strutsen vil i ikke påvirke andre tekstplasser som for eksempel fuglen יַעֲנָה i Job 30:29. Usikkerheten om fuglen i Job 39 ser vi også i de eldre greske oversettelsene Targum og Peshitta, hvor det i Targum enkelt og greit er oversatt med *fugl*.¹²¹

Walker-Jones forsøker å se på fuglen med nye øyne, og speiler den i zoologisk kunnskap om sandhye som lever i Israelske områder. Hans konklusjon er:

¹²⁰ Walker-Jones, «The So-called Ostrich», 507.

¹²¹ Mangan og Healey, *The Targum of Job*, 85–86.

In summary, the description of the bird in the passage points to a sand grouse. They have noteworthy and joyous calls (v. 13). Combined with the acrobatic flight of flocks, their wings could be described as rejoicing (v.13). sand grouse lay their eggs directly on the ground in desert areas in Israel (v.14). They rely on their camouflage and may only take flight when a large animal is about to step on them (v.15). Sand grouse also have calls that sound like laughter and, when they startle a horse and its rider by suddenly soaring up from the ground, might seem to be mocking them (v 18). The calls and behaviours of sand grouse, therefore, closely match the evidence of the passage.¹²²

Han tar utgangspunkt tekstens zoologiske informasjon for så å finne zoologisk informasjon om en fugl som kan sammenstilles med tekstpassasjen, og finner frem til at sandhyppa utgjør en god kandidat.

Walker-Jones' skepsis til at det er en struts grunner i at det finnes over gjennomsnittet mange fortolkninger av disse versene, og at det stadig er foreslått språklige rettinger eller forbedringer av originalteksten i oversettelsessammenhenger. Han spør for eksempel: Hvorfor er det brukt et *hapax legomenon* i vers 13? Hvorfor har רַנְנִים flertallsendelse? Hva betyr det at hun 'flakser lystig med vingene'? Forlater strutsen eggene sine, og er hun slem mot sine små? Og hvordan kan במרום, som bokstavelig betyr «på en høyde», ha noe med strutsen å gjøre?

Den tidligst stadfestede bruken av struts i Job 39:13 fant Hans Peter Müller hos Jerome som levde fra 342-420. Müllers hypotese er at רַנְנִים ble identifisert som hunnstruts på bakgrunn av et tidlig kristent oppbyggelsesskrift, *Physiologus*,¹²³ skrevet en gang mellom år 150 og slutten av 300-tallet.¹²⁴ Skriftet er et synkretistisk verk som benytter seg av folkelegender og pseudovitenskap knyttet sammen med allegoriske eksegeseer fra den alexandriske skolen. Bokens formål var å finne frem til den sanne kjernen i de hedenske fablene.¹²⁵ Her beskrives strutsen, mens forfatteren henviser til Jeremia 8:7 som egentlig omtaler storken, og så fortsetter han å omtale strutsen med vekt på hvordan den legger egg i sanden og glemmer dem fordi den er *glemsk av natur*.¹²⁶ Müller antar forfatteren bruker Job 39:14, og at Jerome hadde dette skriftet som en direkte eller indirekte kilde da han oversatte sin versjon i overgangen fra 300- til 400-tallet.¹²⁷

¹²² Walker-Jones, «The So-called Ostrich», 502–3.

¹²³ Walker-Jones, 497–98.

¹²⁴ Curley, *Physiologus*, xvii–xviii.

¹²⁵ Curley, xxi–xxii.

¹²⁶ Curley, 55–56.

¹²⁷ Walker-Jones, «The So-called Ostrich», 498.

Videre vil jeg trekke frem noen av momentene Walker-Jones legger til grunn for sitt innovative bidrag, i tillegg til å drøfte hva dette kan ha å si for fuglens funksjon i Guds tale. I tekstpassasjen om strutsen må man ta en filologisk sidevei for å finne et tekstlig vitne om fuglen som løper (se nærlesning over verset 18: redaksjon av grunntekst før fortolkning), men om den flyr vil ikke ordet מְרוֹם behøve å ta denne filologiske sideveien. מְרוֹם refererer vanligvis til himmelen, Guds bolig, en høyde eller et fjell, og den samme roten brukes om ørnen i vers 27.¹²⁸ Hvis fuglen flyr vil den kunne flykte fra hest og rytter, og treffende nok le av den jordbundne hesten og rytteren.

Walker-Jones henter frem Job 39:15, som i Bibel 2011 beskriver hvordan strutsen glemmer at en fot kan knuse eggene, og at villdyr kan tråkke dem i stykker. Pronomensuffikset i מְרוֹמֶיהָ, med betydning å tråkke (på), er 3. person feminin entall – hos Clines fortolket som en kollektiv betegnelse på eggene, men som hos Walker-Jones referer til strutsen selv: «*She forgets that a foot might crush her, a wild animal trample her.*».¹²⁹ Deler av begrunnelsen for å si at fuglen er en ‘ond mor’ faller igjennom – kan dette også gi en annen forståelse av hvilken funksjon fuglen har i Guds-talen? Lysten vekkes til å undersøke verset som sier at strutsen ‘forlater/forsaker ungene sine og lar dem varmes i sanden’ (v14), og at den ‘er hard mot ungene sine, som om de ikke var dens egne’ (39:16).

פָּרַח (forsake, forlate, miste), i vers 14, har en rekke potensielle betydninger, blant annet å ‘etterlate noen i trygghet’. Eller, som Dahood gjør, anta at det er den ugarittiske roten ‘zb som anvendes og som betyr ‘legge’. Det kan både alludere til ‘å legge egg’ og ‘å forlate’ (av gode eller dårlige hensikter, for eksempel for å lede villdyr vekk fra redet). Roten חָזַק i vers 16 behøver ikke ha betydningen ‘slem’. Den andre og mer vanlige betydningen av ordet i hifil er å gjøre ‘hard’ eller ‘egenrådig’. Både sandhypas og strutsens nyklekte unger er svært velutviklet og kan forlate redet innen den første dagen i tillegg til å kunne spise på egenhånd. Dette er deler av argumentasjonen Walker-Jones legger til grunn når han oversetter vers 16(HB) til: «*She makes chicks that are hardy*».¹³⁰

Walker-Jones oversettelsesforslag i sin helhet er:

¹²⁸ Walker-Jones, 499.

¹²⁹ Walker-Jones, 498.

¹³⁰ Walker-Jones, 504.

13. The sand grouse's wing rejoices
But is it a gracious pinion and plumage?

14. For she lays in the earth her eggs,
upon dust she does her brooding.

15. She forgets that a foot might crush her,
a wild animal trample her.

16. She makes chicks that are hardy without her.
That worthless is her labor she has no worry

17. For God has made her forget wisdom;
He has not given her a share of understanding,

18. When on high she soars,
She laughs at the horse and its rider.

Den intensjonelle ondsinnetheten det finnes potensiale til i vers 14-16 ved strutsen som fortolkningsnøkkel er borte hos Walker-Jones. Likevel har fuglen ingen visdom eller kunnskap. Er det problematisk? Ja, hvis mangelen på visdom er det samme som ondsinnethet eller egoisme, slik Habel var inne på ved den intensjonelle visdommen, men ikke nødvendigvis ved den medfødte visdommen. Ved sistnevnte hører kanskje det 'å hekke i høyden' til fuglens vei, også forstått som å ha visdom, i motsetning til å hekke på bakken hvor villdyr og mennesker kan trække på henne. Det at fuglen mangler visdom og forstand handler da ikke om at den er ond eller egoistisk, men det sikter til at den ikke beskytter seg fra omverdenen ved å hekke i et tre eller lignende, slik andre fugler gjør.

3.6.3 Fuglen kledd i en annen drakt

Mister vi noe ved å kle fuglen i en annen drakt enn struts? Fortolkningene som gjør et stort poeng ut av at strutsen får en guddommelig forvandling gjennom navnet רַנְנִים ved sammenligning med יַעֲנָה i Leviticus 11:14ff og Job 30:29 mister sin kraft. Det gjør også fortolkninger som bygger på at den æres på tross av dens dumhet og dårlige behandling av eggene. Fortolkninger som vektlegger strutsens evne til å løpe, og at dens latter mot hest og rytter er fra et jaktmotiv hvor strutsen løper unna faller gjennom, selv om fuglen som kan fly antakelig har en enda bedre grunn til å le. Det ville vært enkelt å la denne alternative lesningen ligge, og latt det interessante teologiske poenget om at også den ondsinnede hører med i Guds plan få stå, men oppgaven å *identifisere* seg med de ikke-menneskelige aktørene i teksten driver meg til å følge Walker-Jones. Vår oppgave er å gjendrive hva og hvem som er beskrevet, ikke minst dem som er glemt. Dette skriver seg både inn i den flerartede fortellingen Donna Haraway

ønsker å skape, og Habels kreative identifikasjon med fuglen gjør kanskje oppmerksom på at den «snakker» til oss gjennom opplysningene og sier «Nei, jeg heter ikke Struts jeg heter Renanim!» (eller Sandhype).

3.6.4 Hva kan vi likevel si om רְנַנִּים

Når vi blir kjent med fuglen i 39:13ff kommer det frem at den er glemsk, og glemmer hvordan en fot kan knuse den, eller eggene, og at villdyrene kan trække på den. Den er ikke avhengig av mennesket på et jordbruksplan, men den er avhengig av at mennesket og villdyrene ser hvor de trækker. Det andre prinsippet til The Earth Bible prosjektet er at 'Jorden er et samfunn bestående av tett sammenvevde levende ting, som er gjensidig avhengige av hverandre for å kunne leve og overleve'.¹³¹ En undertone i Guds-talen er at villdyrene lever i beste velgående «uavhengig» av mennesket, men det er allikevel en avhengighet i næringskjeden jamfør gribbungene (39:33). I likhet fanges denne tosidigheten opp hos fuglen, være seg sandhype eller strutsen. Fuglen behøver ikke noe konkret fra mennesker eller villdyr, men den er «avhengig» av at mennesker og villdyr ikke trækker på den, eller eggene, i fare for å bli utryddet.

Latteren gjenfinner Walker-Jones hos sandhype ved en latteraktig klang kombinert med hvordan bakkehekkende fugler ofte overrasker dyr som kommer for nærme ved å fly opp rett foran dem. Slik kan det kanskje se ut som om sandhype håner eller ler av hest og rytter om de kommer for nærme.¹³² Hvorfor latteren er tatt med som del av Guds tale har antakelig en retorisk betydning utover å være del av fuglens naturlige fremtoning. Villeslet ler av det domestiserte livet inne i byen, og jordbrukeren som sliter og driver de temmede eslene. Krigshesten ler av redselen i krigens hete, og frykter aldri. Leviatan ler i 41:20 mot susende sabler. Og det er nærliggende å tenke at fuglen ler av faren som nærmer seg, men som den slipper unna i siste liten.

3.7 Guds-talens teologi

Hvilken teologi er det i Job 39? En biomangfoldig teologi hvor Gud ser dyrene i deres prakt og primære behov, i tydelige relasjoner til hverandre, men samtidig uavhengig av hverandre. En teologi hvor Gud ser både menneskelige og ikke-menneskelige dyr som deler av det samme

¹³¹ Habel, «Ecological Criticism», 47.

¹³² Walker-Jones, «The So-called Ostrich», 502.

skaperverket og den samme næringskjeden. En teologi som anerkjenner hvor viktig det er med habitat, mat og bolig. En teologi hvor Gud ser på fuglene med omsorg. En teologi som harselerer med jordbruket? En teologi hvor dyr har et mål og en verdi utenfor menneskets bevissthet. Det er en teologi som sier hvordan noe *er* ikke nødvendigvis hvordan noe bør være. Eller rettere sagt, den kommer ikke med forbud eller påbud, men kan retorisk sett fortolkes som et svar på menneskesentrerte verdensanskuelser. Det er en teologi som aktiviserer mennesket i Jobs skikkelse – Gud får mennesket til å tenke. Og til slutt, en teologi som husker. Hva forteller Job 39:13-18 om Guds blick på vår medskapning עֲרֵבִים? Kan vi huske hvem hun var, der hun flakser med vingene og skratter mot hest og rytter?

Hvis det er en struts er det sannsynligvis eggene som står i fare for å bli tråkket på i vers 15, men er det en mindre fugl, som også hekker på bakken, er det grammatisk sett sannsynlig at *fuglen* står i fare for å bli tråkket på. Er det en liten fugl som har vinger til å bære den vil den kunne fly opp i været eller opp på en høyde i vers 18 og le av hest og rytter som er bundet til jorden, men er det en struts må vi anta at flaksingen skjer som en forberedelse på å skulle løpe av gårde. Den løper vekk fra hest og rytter og skratter av dem fordi de har feilberegnet dens evner. Uavhengig av hvilken fugl det er så er den del av Guds plan, og utfordrer forståelsen av et individs verdi på bakgrunn av visdom og kunnskap og eventuelt evne eller måte å ivareta barna sine på – gjennom forfatterens øyne virker oppdragelsen av ungene uforståelig (v 16). Anakronistisk sett utfordrer fuglen også en evolusjonistisk verdisetting i at «overlevelse er den sterkeste rett» siden den glemmer livsfaren vilddyrene og mennesket er for den.

Guds taler i kapittel 38-41 er som nevnt adressert til Job (38:1), og er et etterlengtet svar på hans tiltale i 13:22 hvor han sier «Rop, så skal jeg svare, eller la meg tale, så svarer du!». Talene kan angripes som respons til Job, for eksempel som en rettslig forklaring fra Gud, jamfør Whybray.¹³³ Eller en lærdom og kunnskap som tilbys Job, etter Balentines modell.¹³⁴ Men talene kan også i større grad leses for seg selv, som visdom og kunnskap om Gud tilstede i den guddommelige planen (som er blitt formørket i 38:2), hvor Guds vilje ligger innbakt i dette designet.¹³⁵ Det mer intuitive svaret på hva Guds tale er, er at det er Guds ord om det

¹³³ Whybray, *Job*, 157.

¹³⁴ Balentine, *Job*, 666.

¹³⁵ Habel, *The Book of Job*, 536–37.

mangfoldige livet blant villdyr som trenger både mat og bolig, som ler, gjemmer seg og løper av gårde.

4 Konklusjon

Økoteologien gir oss tilgang til en kommunikasjon mellom to dimensjoner, økologien og teologien. Det gir mulighet til å gjendrive hva Gud sier om skaperverket, som igjen preger vårt forhold til omverdenen, og det gir mulighet til å kritisk belyse bibelske tekster på bakgrunn av prinsipper og kunnskap vi har fra det zoologiske fagfeltet. Dette igjen påvirker vår forståelse av hva teologien, det vi lærer om Gud, lærer oss om skaperverket.

Jobs bok 38:36-39:30 har jeg funnet at er en *grønn* tekst ved innfrielsen av de økologiske premissene som Habel og *The Earth Bible* prosjektet bruker under økologiskkritiske analyser. Et kjerneelement i Guds-talen er at villdyrene har en egenverdi, sett i lys av at de ikke er til nytte for noen andre enn seg selv, de er kontraster til menneskenes domestiserte liv og husdyrhold. I tillegg er de skapt og villet, de er del av Guds plan som Gud har sett seg nødt til å belyse for Job og verden. Beskrivelsen av villdyrene forteller oss derfor noe om teologien. I lys av hvordan skapelsestekster brukes og har vært brukt til å legitimere menneskelig utarming av jorden, bør teksten og teologien i Jobs bok 38-39 ligge til grunn for lesningen av andre tekster om skaperverket i Det gamle testamentet.

Fuglen רַנְנִים er oversatt og fortolket svært ulikt. Den er fortolket som en ondsinnet strutsemor, som er hard mot ungene sine og som glemmer bort eggene i den varme sanden hvor de er i fare for å overopphetes. Strutsemoren er på en annen side også fortolket som glemsk, men derimot ikke ond, heller som en fugl som overgir seg til omverdenens omsorg og oppmerksomhet. En siste fortolkning er at רַנְנִים ikke er en struts, men heller en liten flyvende fugl, potensielt sett en sandhype. I denne fortolkningen er det ikke eggene hennes hun glemmer, men heller seg selv hvor det er hun som står i fare for å bli tråkket på av villdyr og menneskefot. Som del av Guds plan forteller fuglen oss potensielt sett at onde, eller glemske og uforsiktige strutser, eller fugler som er avhengige av andres oppmerksomme steg også har rettmessig plass i skaperverket.

Uavhengig av hvilken fugl vi kler רַנְנִים i mangler den visdom og forstand, legger egg på bakken og ler mot sin potensielle fare, nemlig mennesket. Fuglen passer ikke inn i visdomsmønsteret Habel tegner opp, og det er noe absurd og uforståelig i dette dyret som glemmer sin egen fare.

Dens funksjon i talen og skaperverket er at dyr, som ikke tjener noen andre, men likevel er avhengig av å bli sett og ikke tråkket på, er en like selvsagt del av Guds plan. Skaperverksetikk bygget på denne teksten må på samme måte kanskje ta høyde for at også det vi ikke kjenner og forstår, det som ikke passer inn i puslespillet, hører til i den større sammenhengen.

Teksten er et knutepunkt hvor den allmektige skaperguden møter det lidende mennesket, i en reise gjennom villdyrenes rike. Det åpne, poetiske språket, og de retoriske spørsmålene utfordrer klare ja- og nei-svar i moralsk enkle verdensforståelser. Vi gjenfinner tråder mellom ulike sfærer som gir kjennskap til nye etiske og filosofiske felt, men også tråder vi kan følge for å fortelle den flerartede fortellingen Donna Haraway og Ken Stone søker.

5 Litteratur

Ajmone-Marsan, Paolo, José Fernando Garcia, og Johannes A. Lenstra. «On the Origin of Cattle: How Aurochs Became Cattle and Colonized the World». *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews* 19, nr. 4 (26. august 2010): 148–57. <https://doi.org/10.1002/evan.20267>.

Altmann, Peter. *Banned birds: the birds of Leviticus 11 and Deuteronomy 14*. Archaeology and Bible 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

Balentine, Samuel E. *Job*. The Smyth & Helwys Bible commentary. Macon, Ga: Smyth & Helwys Pub, 2006.

Beiler, Kevin J., Daniel M. Durall, Suzanne W. Simard, Sheri A. Maxwell, og Annette M. Kretzer. «Architecture of the Wood-wide Web: *Rhizopogon* Spp. Genets Link Multiple Douglas-fir Cohorts». *New Phytologist* 185, nr. 2 (januar 2010): 543–53. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8137.2009.03069.x>.

Botterweck, Gerhard Johannes, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, og David E. Green. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2004.

Brown, Francis. «אֶרֶב». I *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible = The Hebrew and English Lexicon*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010.

Clines, David J. A. *Job 38-42*. Redigert av David Allan Hubbard, Glenn W. Barker, Bruce M. Metzger, og John D. W. Watts. Word biblical commentary 18B. Nashville, Tenn: Thomas Nelson Publishers, 2011.

Cooper, R. G., Kh. M. A. Mahrose, J. O. Horbańczuk, R. Villegas-Vizcaíno, S. Kennou Sebei, og A. E. Faki Mohammed. «The Wild Ostrich (*Struthio Camelus*): A Review». *Tropical Animal Health and Production* 41, nr. 8 (desember 2009): 1669–78. <https://doi.org/10.1007/s11250-009-9364-1>.

Curley, Michael J., red. *Physiologus*. Chicago ; London: University of Chicago Press, 2009.

Duignan, Brian. «Peter Singer : Australian Philosopher». I *Britannica*. Åpnet 12. desember 2021. <https://www.britannica.com/biography/Peter-Singer>.

Gray, John, og David J. A. Clines. *The Book of Job*. Text of the Hebrew Bible 1. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010.

Habel, Norman C. «Ecological Criticism». I *New meanings for ancient texts: recent approaches to biblical criticisms and their applications*, redigert av Steven L. McKenzie og John Kaltner, First edition., 39–57. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2013.

———. *Finding Wisdom in Nature: An Eco-Wisdom Reading of the Book of Job*. The Earth Bible Commentary Series 4. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.

———. *The Book of Job: a commentary*. The Old Testament library. Philadelphia: Westminster Press, 1985.

Hamlin, Christopher. «Ecotheology before Ecology and Environmentalism: Reclaiming the Missing Heritage of Natural Theology». I *Theology and ecology across the disciplines: on care for our common home*, redigert av Celia Deane-Drummond og Rebecca Artinian-Kaiser, First edition., 25–38. Religion and the university. London: T&T Clark, 2018.

Huff, Barry R. «From Societal Scorn to Divine Delight: Job's Transformative Portrayal of Wild Animals». *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 73, nr. 3 (juli 2019): 248–58. <https://doi.org/10.1177/0020964319838803>.

Janzen, J. Gerald. *Job*. Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching. Atlanta: John Knox Press, 1985.

Jenkins, Willis. «After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems». *The Journal of Religious Ethics* 37, nr. 2 (2009): 283–309.

Keel, Othmar, Silvia Schroer, og Peter T. Daniels. *Creation: Biblical Theologies in the Context of the Ancient Near East*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2015.

Mangan, Céline, og John F. Healey, red. *The Targum of Job*. The Aramaic Bible / Project Dir.: Martin McNamara 15. Edinburgh: Clark, 1991.

- Mjaaland, Marius Timmann. *Systematisk teologi*. Oslo: Verbum akademisk, 2017.
- Newsom, Carol A. *The book of Job: a contest of moral imaginations*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2003.
- Næss, Arne. *Ekspertenes syn på naturens egenverdi*. Trondheim: Tapir, 1987.
- Primavesi, Anne. «Ecological Theology». I *Religion Past and Present*, redigert av Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, og Eberhard Jüngel. Bd. IV. Dev-Ezr. Leiden; Boston: Brill, 2008.
- Singer, Peter. «SPECIESISM AND MORAL STATUS.» *Metaphilosophy* 40, nr. 3/4 (2009): 567–81.
- Stone, Ken. «“All These Look to You”: Reading Psalm 104 with Animals in the Anthropocene Epoch». *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 73, nr. 3 (juli 2019): 236–47. <https://doi.org/10.1177/0020964319838802>.
- . *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*. Stanford, California: Stanford University Press, 2018.
- . «‘Staying with the Trouble’: Climates of Change in Biblical Studies». I *Present and future of biblical studies: celebrating 25 years of Brill’s Biblical interpretation*, redigert av Tat-siong Benny Liew, 297–320. Biblical interpretation series, VOLUME 161. Leiden ; Boston: Brill, 2018.
- Troster, Lawrence. «WHAT IS ECO-THEOLOGY?» *CrossCurrents*, 2013.
- Walker-Jones, Arthur. «The So-called Ostrich in the God Speeches of the Book of Job (Job 39,13-18)». *Biblica* 86, nr. 4 (2005): 494–510.
- White, Lynn. «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis». *Science*, 1967.
- Whybray, Roger N. *Job. Readings a New Biblical Commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Pr, 1998.
- Whytney, Elspeth. «White, Lynn - Thesis of.» I *Encyclopedia of Religion and Nature*, redigert

av Bron Taylor og Jeffrey Kaplan, 1735–36. New York: Thoemmes Continuum, u.å.

Aadland, Ingunn. «Kvinna i den kulturelle bibelen. Ein analyse av nyare norske barne- og ungdomsbiblar». *Prismet*, Barnebibler, nr. 2 (2019): 141–59. <https://doi.org/10.5617/pri.6957>.