

Å kjempe mot Gud: Job – og Leviatan

Stridsmotivet i Jobs bok
i individuelt og kosmisk perspektiv

Fordypningsoppgave i teologi
Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet
Våren 2022

Av Christian Kringstad Kielland
Veileder: Professor Terje Stordalen

Innhold

1 Innledning	3
1.1 Tverrfaglighet.....	4
1.2 Motivasjon.....	5
1.2.1 Den filosofiske motivasjonen.....	6
1.2.2 Den litterære motivasjonen	6
1.3 Begreper	7
1.3.1 Gudsnavn	7
1.3.2 Avgrunnen – תהו (tehom)	7
1.4 Pronomen.....	8
1.5 Problemstilling og metode.....	8
1.6 De allierte i kampen.....	10
2 Striden og dansen.....	11
2.1 Friedrich Nietzsche: Den nødvendige strid	11
2.1.1 Stridens avslutning og den sanne fred	13
2.1.2 Kjærlighetens trussel	14
2.2 William Blake: En ny dynamikk mellom Kaos og Orden.....	15
2.2.1 Et bryllup mellom Jahve og Leviatan?	18
2.2.2 Avgrunnens og Ordets polyfoni.....	19
3 Avgrunnen og Ordet.....	22
3.1 Creatio ex nihilo.....	23
3.2 Creatio ex nihilo i Genesis 1	24
3.3 Creatio continua	25
3.4 Kaos og Orden i Mesopotamias mytesykluser.....	25
3.4.1 Enuma Elish	26
3.4.2 Atrahasis	28
3.5 Stridsmotivet i hebraisk poesi.....	30
3.5.1 Havet som kaoskraft og Guds fiende i Salmenes bok	32
3.5.2 Guds frelse fra dragens ødeleggelser.....	34
3.6 Stridsmotivet i Genesis.....	34
3.6.1 Spor etter stridsmotivet i Genesis 1.....	35
3.6.2 Noah og arken – Genesis 6,1-9,17	36
3.7 Vannets positive kvaliteter	37
3.8 Stridsmotivet i skapelsesmytene	37
3.9 Et nødvendig fiendskap?.....	40
4 Dialog og polyfoni	42

4.1	Forskjellige erfaringer, motstridende perspektiver.....	43
4.2	Argumenter for en lesning av karakterene som bærere av idéer.....	47
4.2.1	Job – Individet	48
4.2.2	Jahve – Det altoverskuende.....	49
4.2.3	Det kosmiske stridsmotivet reflektert blant menneskene?.....	51
4.3	Spørsmålet om sannhet i en konflikt mellom perspektiver.....	52
4.4	Litterære stemmer og striden innad i individet selv.....	52
5	Jobs krig mot Gud.....	54
5.1	Krigsmetaforen i Jobs bok.....	55
5.2	Jobs klage	57
5.3	Jobs fromme klage vender til anklage.....	58
5.4	Hva er rettferdighet?	61
5.5	Lidelse, kamp og gudserkjennelse.....	62
5.6	Å kreve noe av Gud	63
5.7	Dere må være stolte av deres fiende	67
5.8	Finnes det et slektskap mellom Job og Leviatan?	69
5.9	Et nytt språk.....	72
6	Konkluderende betraktninger	75
7	Litteratur	77

1 Innledning

Av våre beste fiender vil vi ikke skånes, og heller ikke av dem som vi elsker fra grunnen av.

– Friedrich Nietzsche, Slik talte Zarathustra (2011, 47).

Hvorfor kjemper Job mot Gud? Hvorfor anklager han sin skaper? Hvorfor gir han ikke opp, priser Gud – eller forbanner ham, og dør?

Hvorfor kjemper Gud mot Job? Hvorfor plager han ham? Hvorfor utsetter Gud Job for stadig verre lidelser?

Hvorfor kjemper mennesket med Gud i Det gamle testamentet? Og kan denne kampen knyttes til det kosmiske stridsmotiv i mesopotamiske mytesykluser? I tilfelle hvordan?

I aforismen *Om krig og krigere*, hvis første setning innleder dette kapittelet, oppfordrer Nietzsche, gjennom Zarathustra, sine tilhørere om å søke en fiende, en de kan føre krig mot. Men denne fienden skal ikke være hvem som helst: *Dere får bare ha fiender som kan hates, men ikke fiender som er å forakte. Dere må være stolte av deres fiende: da er deres fiendes fremgang også deres fremgang* (48).

Dersom Nietzsches aforisme skal kunne være et utgangspunkt for undersøkelsen av de innledende spørsmålene, må den uttrykke noe allmennmenneskelig, noe som kan knyttes til det som foregår i Jobs bok. Zarathustra sier at striden er et grunnvilkår for menneskets eksistens – noe vi kan omfavne eller rømme fra. Striden definerer oss – positivt eller negativt – fordi den taler sant om oss. Ved å omfavne striden avsløres vi som den vi virkelig er. Ved å rømme fra striden rømmer vi samtidig fra sannheten om oss selv.

Av den ideelle fienden ønsker vi ikke å skånes. Hvorfor ikke? Min første innskytelse er at denne fienden ikke kan overvinnes uten at vi mobiliserer alle våre ressurser i striden. Denne fienden holder ikke sine krefter tilbake. Vi må kalle opp krefter fra dypet av vårt indre, også – av nødvendighet – de kreftene vi ikke vil vedkjenne oss, de kreftene som gjør oss til uhyrer. I strid med vår beste fiende må vi bringe frem all vår styrke, og i dét blottlegge for verden – og for oss selv – hvem vi virkelig er; eller rømme fra striden og dermed forråde oss selv. Det er i

striden med vår beste fiende vi lærer å kjenne oss selv, og å gi oss selv til kjenne – eller velger å gi avkall på denne erkjennelsen.

Striden Zarathustra oppfordrer sine tilhørere til å føre er en erkjennelsens strid. Fienden skal søkes og striden skal føres *for deres tanker!* (47f). Og disse tankene vi skal føre strid for kan vi ikke erkjenne fullt ut uten en verdig motstander som utfordrer vår forestilling om hva våre tanker er, og som gjør det nødvendig for oss å bryte vår forutinntatthet om hvem vi er. Denne motstanderen må være verdt respekt for å kunne fylle sin funksjon som kilde til erkjennelse for oss.

Vi må kunne være stolte av at nettopp denne krigeren har valgt seg ut oss å bryne seg selv på. Det må være viktig for oss at denne store krigeren vender sin fulle og hele oppmerksomhet mot oss, at han mobiliserer sine samtlige krefter for å nedkjempe og overvinne nettopp oss. Kun i denne vissheten vil vi motiveres i en slik grad at vi blir vår beste fiende likeverdig. At det for denne ideelle krigeren er livsnødvendig, og verdt den største innsats, å overvinne *meg*, gjør dette til en kamp verdt å kjempe!

Å lide et ærlig nederlag i en slik kamp, utkjempet mellom to verdige motstandere, er i seg selv en triumf, sier Zarathustra (48). Der seier bekrefter erkjennelsen, gir nederlaget ny erkjennelse. Redeligheten som roper ut i triumf over nederlaget, er viljen til å erkjenne tidligere feiltagelser – de svakhetene som førte til nederlaget. Triumfen er overvinnelsen av disse svakhetene gjennom erkjennelse, og derigjennom ervervelsen av nye styrker.

1.1 TVERRFAGLIGHET

Det foreliggende arbeidet er ikke ment å ligge innenfor kun én fagdisiplin, men er plassert i skjæringspunktet mellom gammeltestamentlig bibelfag og religionsfilosofi. En legitim kritikk av dette valget er at et skarpere fokus innenfor én enkelt disiplin ville muliggjort større grad av fordypning, noe som nettopp er poenget i en fordypningsoppgave. Når jeg bestrider denne kritikkenes treffsikkerhet er det fordi jeg gjennom arbeidet med denne oppgaven opplever å ha fått mulighet til grundig fordypning i begge disiplinene, for ikke å snakke om en enda større grad av fordypning i Jobs bok nettopp gjennom kombinasjonen av flere disiplinene. Valget om å forholde meg til to teologiske disiplinene er begrunnet i at prosjektet består av en filosofisk-eksegetisk lesning av Jobs bok, der det er nødvendig å sannsynliggjøre at den idéen jeg er opptatt av, striden, er et relevant tolkningsprisme for Job. Denne sannsynliggjøringen avhenger av historisk-kritisk belegg samtidig som den historisk-kritiske metoden bidrar til eksegese.

Den filosofiske og eksistensielle tilnærmingen til Jobs bok tjener samtidig på at grunnteksten underlegges litterær og filologisk analyse og det er filosofiske poenger å hente fra denne analysen.

Menneskets situasjon i verden – overfor Gud, skapelsen, sin neste og seg selv – står som et sentralt tema i Jobs bok, likeledes dets forståelse av Gud og Guds vilje. Men Jobs bok er notorisk vanskelig å oversette samtidig som den er et avansert og komplekst litterært verk; en filosofisk lesning av boken er dermed nødt til å ta utgangspunkt i grunnteksten og gjøre bruk av litterære begreper og analyseverktøy for å hente ut noe av den visdommen som ligger i den. På samme måte vil en filosofisk lesning kunne informere og utdype den litterære lesningen av boken og gi ny forståelse av bokens hovedtemaer. En virkelig fordypning i Jobs bok må derfor plassere seg i skjæringspunktet mellom bibelfag, litteraturvitenskap og religionsfilosofi og gjøre bruk av de teknikkene og verktøyene som disse disiplinene stiller til rådighet.

1.2 MOTIVASJON

Som nevnt ovenfor er dette et tverrfaglig prosjekt. I løpet av teologistudiet har jeg oppdaget – og fått bekreftet av flere fagpersoner – at grensene mellom fagdisiplinene nok er mer vanntette enn de kunne vært. I en akademisk virkelighet der spesialisering er nøkkelen til ny kunnskapsproduksjon og tverrfaglighet går på bekostning av ekspertise, er dette fullt forståelig. Jeg har likevel savnet større bibelfaglig forankring i den systematiske teologien, og likeledes systematiske perspektiver i bibelfagene. Det virker for meg som om disse relativt vanntette disiplinensene også setter sitt preg på faglitteraturen. Min motivasjon for å skrive en tverrfaglig oppgave springer altså fra denne innsikten i teologisk forskningspraksis (som åpenbart ikke skiller seg nevneverdig fra akademisk praksis i alminnelighet). Grunnen til at jeg skriver tverrfaglig er absolutt ikke for å gjøre et poeng av tverrfaglighet i seg selv, men at jeg virkelig tror at disiplinene jeg har valgt, kan utfylle hverandre i møte med nettopp denne teksten og disse problemstillingene, og at det finnes kunnskap som er vanskelig å frembringe uten å krysse disiplinensene. Jeg ønsker altså å fordype meg i Jobs bok ved hjelp av de forskjellige disiplinene som dette prosjektet forutsetter.

Dette prosjektet er grunnleggende en lesning av Jobs bok der menneskets kamp mot Gud, og hva dette innebærer, står sentralt. Denne lesningen forutsetter et religionsfilosofisk grunnlag som leses ut av Nietzsche og Blake. For å rettferdiggjøre bruken av disse moderne forfattere som inngang til Jobs bok er det nødvendig å undersøke stridsmotivets tilstedeværelse i Det

gamle testamentet (GT)¹ og å etablere at dette også finnes i Jobs bok og er relevant for lesningen. Det er altså nødvendig for den avsluttende eksegesen, å kombinere en religionsfilosofisk tilnærming med den historisk-kritiske og litterære bibelfaglige. For å lykkes med dette prosjektet er det altså helt nødvendig med en tverrfaglig tilnærming.

1.2.1 Den filosofiske motivasjonen

Jobs kamp mot Gud representerer – tror jeg – et allmennmenneskelig behov² for å forstå sin plass i verden og for å forstå lidelsen som gjennom livet rammer en selv og ens kjære. Dette behovet er også den konkrete grunnen til at jeg personlig har blitt opptatt av Jobs bok og ønsker å lese den nærmere. Å forfølge dette behovet vil nødvendigvis måtte lede en mot en undersøkelse av tilværelsens opphav og endelige mening. Et mulig resultat av slik undersøkelse er aksept og underkastelse under det en oppdager, en annen og mer sannsynlig reaksjon – slik som for Job, og for meg selv – er heller kamp mot denne innsikten. Denne kampen reflekterer ikke nødvendigvis trassig opposisjon og motvilje, selv om det i perioder også kan være slik, men heller en vilje til å gripe det uforståelige, som ikke kan utøves på andre måter enn i kamp mot det en ikke kan forstå eller akseptere, men samtidig ikke har annet valg enn å måtte forholde seg til. Gjennom denne kampen, mener jeg, vil man kunne nærme seg en større forståelse av sine vilkår på jorden og sitt forhold til Gud; og jeg vil undersøke om denne forståelsen kan belyses av Jobs bok.

1.2.2 Den litterære motivasjonen

Som Stordalen (2006, 35) skriver er dialogen i Jobs bok en samtale som ikke er begrenset av bokens begynnelse og slutt. De forskjellige dialogene mellom bokens karakterer inviterer leseren til å ta del i samtalen, ikke bare ved at leseren må kartlegge bokens litterære univers og selv vurdere gyldigheten av hver stemme og hvert enkelt argument, men ved å bidra med sine egne oppfatninger og erfaringer i samtalen som oppstår mellom Job, vennene, Gud og leseren selv – og alle de andre karakterene. Denne muligheten til å lese sitt eget perspektiv inn i en bok

¹ Denne skriftsamlingen vil i denne avhandlingen også refereres til som *den hebraiske bibelen* og *Tanakh*, i forskjellige sammenhenger.

² At jeg regner det for allmennmenneskelig betyr ikke at alle mennesker erkjenner dette behovet. Mange forhold kan bidra til at mennesker i stedet for å nærme seg spørsmålet i stedet flykter fra erkjennelsen og undertrykker behovet, da å åpne for det lett kan legges beslag på store deler av individets energi og ressurser.

er et av kjennetegnene ved god litteratur, og i Jobs bok er dette litterære aspektet spesielt sterkt da lesningen ikke bare muliggjør, men krever leserens engasjement. Det er denne implisitte invitasjonen fra teksten selv, synliggjort gjennom den dialogistiske lesemåten, jeg ønsker å ta på alvor i det foreliggende arbeidet. I dette arbeidet er målet at min personlige stemme som leser og menneske, skal gå i dialog med bokens forskjellige stemmer, både gjennom eksplisitt å konfrontere bokens forskjellige argumenter og posisjoner, men også ved at de betraktninger som lesningen avfører anerkjenner bokens argumenter gjennom det dialogistiske *sideblikket* (se avsnitt 4.1, 45f), og dermed kanskje representerer karakterenes argumenter på en måte de ikke ville bifalt, men som likevel er gjenkjennelig og forhåpentligvis gjør god bruk av det enorme litterære rommet som finnes i denne boken. Undersøkelsen av bokens poetiske grammatikk blir et svært nyttig verktøy for, og en god inngang til, å tre inn i en konstruktiv dialog. En viktig virkning av å identifisere polyfoni i bibeltekster vil være å åpne tekstene for videre tolkning i stedet for å lukke dem med en endelig definert betydning.

1.3 BEGREPER

I det følgende benytter jeg begreper som kan virke overlappende eller synonyme. Bruken av de aktuelle begrepene er bevisst valgt og skal forstås som følger.

1.3.1 *Gudsnavn*

Jahve eller andre gudsnavn brukes når bibeltekster diskuteres litterært eller filologisk. Gudsnavnet som brukes i en gitt sammenheng vil være det som forekommer i den aktuelle perikopen. Blant de mange gudsnavnene som brukes i Job er Jahve, Elohim, El, Eloah og Shaddai. Begrepet *Gud* benyttes når det heller er snakk om en tolkning av bibeltekstens gudsbilde eller filosofiske betraktninger rundt gudsbegrepet. Der både begrepet *Gud* og gudsnavn forekommer i samme setning vil det ofte være fordi de bibelfaglige og filosofiske perspektivene er vanskelige å skille i den aktuelle sammenhengen.

1.3.2 *Avgrunnen* – תְּהוֹמוֹת (*tehom*)

Dette ordet fra Genesis 1,2 kan oversettes på mange måter. *Dypet* eller *Avgrunnen* er de vanligste, men i kontekst av de mesopotamiske kosmogoniene har det flere konnotasjoner som vil diskuteres nærmere senere. I dette prosjektet benyttes blant andre begrepene *kaos*,

kaosdypet, urhavet og urmaterien som alle refererer i direkte eller overført betydning til *tehom*. Avgrunnen har betydning både som kosmisk opprinnelsesvilkår og eksistensiell trussel, og som det kaos det individuelle mennesket kan kastes ut i som følge av tap eller andre livskriser; dypet kan også oppleves som en indre avgrunn i mennesket selv. I alle disse forståelsene av ordet legemliggjøres det av Leviatan, kaosdragen som i Jobs bok beskrives som Jahves sterkeste motstander. Forbindelsen til kaos-begrepet knytter Avgrunnen til et konglomerat av ord for hav, vann, drager, sjøhyrer og andre manifestasjoner og symboler for kaos. Disse relaterte begrepene redegjøres for i avsnitt 3.5.

1.4 PRONOMEN

Av og til blir det av språklige grunner nødvendig å referere til Gud eller ukjønnede funksjoner med pronomen. For de gammeltestamentlige gudsnavnene del er dette ikke noe problem siden disse stort sett er maskulint kjønnede i utgangspunktet. For begrepet *Gud*, derimot, er det verdt å nevne at når det maskuline pronomenet heretter brukes til å referere til Gud er dette ikke ment å tillegge Gud maskuline kvaliteter i motsetning til feminine, og det er selvfølgelig heller ikke ment å antropomorfisere Gud på noen som helst måte. Selv om det er utilfredsstillende og utilstrekkelig å bruke det maskuline pronomenet som nøytralt pronomen, finner jeg foreløpig ikke noen løsning som bedre tilfredsstiller grammatikalske, ortografiske og stilistiske hensyn.

1.5 PROBLEMSTILLING OG METODE

Flere steder i GT fortelles det om mennesker som på forskjellige måter opplever å stå i konflikt med Gud. Det mest omfattende eksempelet på dette motivet finner vi i Jobs bok, men motivet kan også leses inn i Abrahams nesten-ofring av Isak (Gen 22,1-19), Jakobs kamp med engelen (Gen 32,24-30), Jonas uvilje mot å la seg lede av Jahve (Jona 1-2) og i flere salmer, blant andre 10, 13 og 88. De nevnte klagesalmene ser rett nok ut til å være bønner utformet som klager, mens Jonas uvilje snarere må beskrives som unngåelse heller enn konfrontasjon. Abrahams og Jakobs kamper er nok fortellingene som ligner mest på Jobs konfrontasjon, men sistnevnte står likevel i en særstilling i bibelen på grunn av tittelkarakterens dype ulykke, arrige opposisjon, ubendige krav om svar, og det faktum at Gud faktisk viser seg for ham og svarer ham eksplisitt. Jeg vil undersøke hva Jobs strid kan fortelle oss om menneskets forhold til Gud og til seg selv (ev. også til verden og sine medmennesker).

Det er verdt å understreke at Jobs kamp mot Gud langt fra er det eneste temaet i boken. Job er blant annet blitt brukt til å tematisere det ondes problem (for eksempel Dahl 2019), boken diskuterer lidelse, medfølelse, fellesskap, Guds forsyn, tillit, tap, makt og avmakt og svært mye mer. I denne avhandlingen begrenser jeg meg til kampmotivet, fullt klar over at det kun er en liten fasett av totaliteten som er Jobs bok.

Det ville vært interessant å sammenligne Jobs kamp med andre lignende motiver i GT, men en slik behandling faller av plasshensyn utenfor dette prosjektet. Parallelt til fortellingen om Jobs kamp mot Gud leser jeg det kosmiske stridsmotivet som løper gjennom både GT og de eldre mesopotamiske mytene; et motiv som synes grunnleggende for verdensanskuelsen som kommer til uttrykk gjennom disse kulturenes hellige skrifter. I denne sammenhengen setter jeg Jobs opposisjon mot Jahve i sammenheng med Leviatans krig mot Jahve (Job sammenligner seg selv med Leviatan i blant annet vers 3,8 og 7,12), og spør om det finnes en parallell mellom skapergudenes kamp mot kaoskreftene og menneskenes kamp mot gudene/Gud? Kan en slik lesning gi oss innsikt i forholdet mellom mennesket og kosmos?

Jeg vil tolke kosmologien i gammeltestamentlig poesi i lys av en antatt dialogisk tenkemåte historisk identifisert av Stordalen (2006) på basis av bl.a. Bakhtins litterære teori. Jeg vil videre undersøke om tolkningen som fremkommer kan kaste lys over menneskets kamp mot Gud slik denne striden presenteres i de bibelske tekstene. Til slutt vil jeg, ved hjelp av «The Marriage of Heaven and Hell» (Blake 1975 [1793]), undersøke demoniseringen av kaos og idealiseringen av kosmos, og om Blakes idé om gjensidig, dynamisk utveksling mellom to likeverdige universelle prinsipper kan gi en annen forståelse av det kosmiske stridsmotivet og dermed av menneskets forhold til Gud.

I både Nietzsches verker og i Blakes «Marriage...» foregår det en slik strid med eller mot tilværelsen. I begge tilfeller kan det virke som om forfatterne gjennom skrivearbeidet selv utkjemper denne kampen i sine egne sinn – en kamp for erkjennelse, som kan tolkes som en fremarbeidelse av et nytt språk, slik også Job i kampen mot vennene og mot Jahve, kan ansees å kjempe frem et nytt språk for å forstå sitt eget gudsforhold. Blakes arbeid gir inntrykk av en mildere stemt forfatter som er åpen for å bli påvirket av verden og av Gud, mens Nietzsche virker mer uforsonlig, og som han allerede har erklært sine egne idéers seier over alle andre. Begge disse holdningene kan likevel karakteriseres som en kamp med tilværelsen og uttrykker på hver sine forskjellige måter denne allmennmenneskelige impulsen til å forstå – og dermed kunne leve med – sine varierende livsvilkår. Dette samspillet forklarer hensikten med å bruke disse forfatterne og deres perspektiver i det foreliggende arbeidet: Nietzsches aforisme brukes

som et utgangspunkt, som en tydelig programerklæring for menneskets liv som kamp, mens Blakes «Marriage...» vil brukes som en linse gjennom hvilken vi kan lese Jobs strid og lidelse i et nytt lys – alt i lys av anerkjennelsen av det erkjennelsesmessige fellesskapet mellom Blakes, Nietzsches og Jobs prosjekter.

1.6 DE ALLIERTE I KAMPEN

Samtalene med min veileder Terje Stordalen har vært til uvurderlig hjelp og til stor inspirasjon. Dette fordypningsarbeidet har for meg vært en øvelse i å utvikle et språk for vage forestillinger jeg lenge har båret på, og denne språkutviklingen hadde ikke kunnet skje uten gjennom diskusjon og idéutveksling med et annet menneske som har interesse for og dyp forståelse av temaet, samt forutsetninger for å utfordre meg på det skarpeste – en som gjør det helt nødvendig for meg å skjerpe ord og tanker slik at de leder meg til ny forståelse. Jeg vil takke Terje for å ha vært en slik samtalepartner.

2 Striden og dansen

Striden er et sentralt begrep i denne avhandlingen; strid forstått som konflikt, men også forstått som samhandling. I neste kapittel vil jeg undersøke det kosmiske stridsmotivet i de mesopotamiske skapelsesmytene og hvordan dette motivet gjenfinnes i de hebraiske bibeltekstene. Deretter undersøker jeg hvordan striden kommer til uttrykk gjennom dialog og polyfoni. I kapittel 5 finner jeg i min lesning av Jobs bok, en utvikling av det kosmiske stridsmotivet i menneskets kamp mot Gud. Som bakgrunn for denne undersøkelsen av stridsmotivet finner jeg det verdifullt å undersøke tenkere som har skrevet om striden, både filosofisk og poetisk, både fra kosmisk og individuelt perspektiv. Jeg finner at både Friedrich Nietzsche og William Blake kan belyse Jobs kamp og avsløre nye fasetter av lidelsen, kampen og ettervirkningene av disse slik de kommer til uttrykk i Jobs bok. Det er altså stridsmotivet slik det brukes av disse to tenkerne, som er temaet for dette kapitlet og grunnlaget for betraktningene i kapittel 5.

2.1 FRIEDRICH NIETZSCHE: DEN NØDVENDIGE STRID

Da svarte HERREN Job ut av stormen og sa: Spenn beltet om livet som en mann.

– Job 40,6-7a [40,1-2a]³

Nietzsches begrep, «den beste fiende» fra Zarathustras aforisme Om krig og krigere (Nietzsche 2011, 47), innledet denne avhandlingen, og kan fungere som et ledemotiv gjennom teksten. Aforismen blir også et prisme som kan muliggjøre andre lesninger og forståelser av Jobs klager og taler. Å ha en fiende innebærer konflikt og krig, og Jobs anklager mot Gud kan også forstås som en kamp mot en fiende. Men kampen er ikke bare destruktiv og fremmedgjørende. Fienden har ifølge Nietzsche noe til felles med en elsker; og vår beste fiende *er* også en som elsker oss ifølge Zarathustras aforisme Om vennen. «I sin venn skal man ha sin beste fiende»

³ Angivelsen av vers refererer til BHS (1997). Bibelselskapets (2011) nummerering avviker fra BHS slik de fleste protestantiske bibeloversettelser gjør, som følge av at Luthers bibeloversettelse fulgte versetellingen i Vulgata. Der slike avvik forekommer brukes nummereringen i Masoretteksten (MT)/BHS, mens versenumre i Bibelselskapet 2011 settes i klammeparenteser.

(Nietzsche 2011, 57). Striden mot ens beste fiende er en intim relasjon med stort potensial for å lære å kjenne sin motstanders motivasjon, hans styrker og svakheter, men også sine egne.

Å lære å kjenne sin motstander gjennom krig og fysisk kamp mellom mennesker er ikke det jeg argumenterer for. Striden kan like gjerne ta form som brutal ærlighet og vilje til å ta sin motpart på det dypeste alvor, gjennom å tale sant og utilslørt ut fra sin egen dypeste forståelse og eget behov for rettferdighet og sannhet. Denne sanne talen skåner ikke motstanderen med bruk av omskrivninger, fromme flosker og konvensjonelle flertallsoppfatninger, religiøse eller politiske. Denne samme tilnæringsmåten til konfrontasjon gjennom hensynsløs ærlighet kan være enda mer konstruktiv i forsøket på å lære seg selv å kjenne – eller Gud. Dette er en mulig tolkning av Jobs konfrontasjon med Gud, men Job er heller ikke i stand til å bringe sitt fulle arsenal til striden før han har mistet absolutt alt og ikke har noe igjen å tape.

Biebuyck har undersøkt Nietzsches krigsbegrep og skriver om den nietzscheanske krigen at den «confronts us with conditions under which we are forced to make decisions, to overcome hindrances, to surpass that what [sic] we already are or what we have reached» (Biebuyck 2017, 171). Dermed kan vi forstå vår beste fiende som den som gjør det nødvendig for oss å hente frem det beste fra oss selv. Men for å kunne føre denne krigen, «må man kunne være fiende» (Nietzsche 2011, 57). Det holder altså ikke kun å gå i krigen med en forestilling om at man har retten på sin side. Å være i stand til å «være fiende» innebærer også å se seg selv som fiende – at man ikke bare *har* en fiende, men selv *er* en – en fiende som ikke skåner sin motstander. For å kunne hente frem sitt beste, for å kunne utvikle seg, må man utfordres av andre mennesker. Den virkelige vennen blir dermed den som utfordrer meg, en som utfordrer den harmoniske relasjonen som ikke bringer noe nytt, men som stagnerer i det vante. For denne vennen må mennesket være villig til å sette deres felles forhold – og seg selv – på spill (Biebuyck 2017, 174). Bare på denne måten kan begge oppdage noe nytt om, og fornye, seg selv – og hverandre.

I denne krigen blir ting satt på spill. Formålet er ikke å forårsake tap eller destruksjon, men nettopp å sette noe viktig på spill slik at krigeren blir tvunget til å gjøre seg opp en mening om det, fordi det blir nødvendig å ta en beslutning for eller mot det. Og det som står på spill er krigeren selv (Biebuyck 2017, 176). Krigen handler dermed ikke om en ytre sak eller om motparten, men om krigeren selv. Krigeren må være den angripende part og han må risikere hele sin integritet. Et angrep fra en trygg posisjon risikerer ingenting og krever intet av krigeren som han ikke allerede vet han besitter og behersker. Dette forklarer behovet for en verdig fiende; en krig mot en svakere part vil aldri sette krigerens integritet på spill og er derfor meningsløs.

Den verdige fienden utmerker seg blant alle andre; han er utvalgt i kraft av at krigeren angriper nettopp ham, og denne fokuseringen av hele krigerens nysgjerrighet, interesse og oppmerksomhet på sin ene motstanders sanne vesen kan forstås som en ekte kjærlighetshandling. Gjennom å velge seg en fiende knytter krigeren sitt navn – og dermed seg selv – til sin motstander (Biebuyck 2017, 176). De anerkjenner hverandre, kjennes ved hverandre og binder seg til hverandre.

Å sette seg selv på spill overfor sin beste fiende er en kjærlighetshandling slik Zarathustra forklarer i Om vennen (Nietzsche 2011, 57): «I sin venn skal man ha sin beste fiende. Du skal stå ham nærmest med ditt hjerte, når du går imot ham. Du vil ikke bære klær når du er sammen med din venn?» Ingenting skal være mellom de som står hverandre nærmest. Ingen forstillelse, ingen forsvarsverker eller masker, kun ren, uhindret konfrontasjon.

2.1.1 Stridens avslutning og den sanne fred

Dersom Biebuycks utlegning av Nietzsches tanke om ekte fred mellom stater (Nietzsche 1913, afor. II.284), kan anvendes på forholdet mellom to mennesker, kan «[r]eal peace [not] be achieved unless the most powerful are ready to ‘break their swords’» (Biebuyck 2017, 177). Den sanne freden er den som kommer etter krigen der vinneren kaster sine våpen og demonstrerer sin triumf ved å gjøre seg fullstendig sårbar og avsløret. En kan lese dette som at motstanderne viser sine sanne ansikter for hverandre, uten hemmeligheter eller skjulte triks; en åpenbaring som kun er mulig i total sårbarhet. En slik lesning av Nietzsche er utopisk, slik Biebuyck også skriver (2017, 177). I dette møtet mellom fiendene som ikke frykter hverandre, kan kjærligheten oppstå; mellom de som ikke skåner hverandre og derfor kjenner hverandre, og elsker hverandre fra grunnen av. I en av sine siste notatbøker skriver Nietzsche at krigen han ønsker å starte *ikke* er en krig mellom folk, nasjoner eller klasser, men «a war that addresses humankind, individually and collectively» (Biebuyck 2017, 177). At krigen angår menneskeheten også *individuell* gir støtte for at tanken om sann fred mellom stater, også kan anvendes på konflikter mellom – og i – enkeltmennesker.

Den sanne freden er for Nietzsche ikke bare en tilstand av fravær av krig. Ikke-krigstilstanden er ikke sann fred, men kun selvtilfreds sløvhet (Biebuyck 2017, 178). Den sanne freden kan ikke eksistere i en passiv tilstand av ikke-krig, for den sanne freden er aktiv og dynamisk. Ikke-krigstilstanden må forstyrres og oppløses i en krig som setter alt på spill for begge parter, og dermed fjerner ikke-krigens selvtilfredse sløvhet som så lett dysser oss i søvn. Med alt på spill

har ikke partene noe annet valg enn å bringe alle sine innerste krefter til striden, og dermed avsløre seg selv for hverandre. Når denne krigen har fått sin avgjørelse er muligheten for sann fred tilstede når seierherren kaster sine våpen og frivillig stiller seg fullstendig forsvarsløs overfor sin slagne fiende som gjennom kampen har sett hans innerste og kjenner ham. Om seierherren skulle beholde rustning og våpen ville det ikke bare være et bevis på frykt for motstanderen, men på manglende tillit til seg selv, og det er denne tilstanden av frykt og mistillit som utgjør ikke-krigstilstanden. Det eneste akseptable utfallet er den sanne fred som forutsetter frivillig og gjensidig sårbarhet og frihet. For det er langt bedre å gå til grunne enn å hate og frykte (Nietzsche 1913, 337).

2.1.2 Kjærlighetens trussel

Det å gå i tvekamp med en utvalgt fiende forutsetter nødvendigvis dyp interesse for denne motstanderen slik han virkelig er! Man har ikke noe håp om å overvinne en verdig fiende uten å kjenne svært godt det som skjuler seg bak alle masker, pretensjoner, roller og forstillinger. Dette krever en grad av interesse og nysgjerrighet for den andre – en vilje til å virkelig kjenne sannheten om den andre – som også kjennetegner den sanne kjærligheten. Ikke det som kler seg ut som kjærlighet ved å tilbe det bildet den andre velger å vise frem, eller den illusjonen en selv har skapt for å dekke over den andres virkelighet; men den kjærligheten som stadig søker å komme nærmere sin motparts sannhet, se forbi stadig dypere lag av masker, og komme innenfor stadig dypere lag av (selv-)forstillelse.

Å se sin elskede motpart klart forutsetter også at en selv kaster sine egne lag av rustning, masker og slør. For om disse fungerer som forsvarsverker, forstillinger eller selvbedrag, bidrar både hjelm og visir, teatermasker og slør til å hindre ens eget utsyn. For å se sin fiende eller den en elsker klart, må man legge vekk alt dette og stille seg fullstendig forsvarsløs og sårbar overfor sin motpart. Sin beste fiende kan en altså ikke overvinne uten fullkommen selvinnsikt og selvaksept, og dette er noe av det en opparbeider gjennom striden, og samtidig noe en ikke kan unngå å avsløre for sin fiende. Slik Biebuyck leser Nietzsche kan slik total og bevisst sårbarhet forstås som den ypperste demonstrasjon og utøvelse av makt. Den samme sårbarheten utvist på en slik måte kan også forstås som fullkommen tillit overfor et annet menneske eller verden – og overfor Gud, som sann tro. «In this manner, an image opens up in which human existence is expected to combine ambition and transgression with acceptance, amor fati and equanimity, war with love, the overman with the eternal recurrence of the same. It is an image that celebrates

the power of ambivalence and paradox in a way that is the opposite of every possible form of totalitarianism» (Biebuyck 2017, 179).

Sann kjærlighet kan kun oppstå i sann frihet. Kjærlighet kan ikke eksistere i avhengighet eller i forventning om gjengjeldelse; disse er manifestasjoner av frykt. Kjærlighetens forutsetning er frihet, spesifikt frihet fra frykt, som er den eneste virkelige frihet. Fienden Nietzsche tegner opp, som også er den sanne vennen, er det fullstendig frie mennesket, det eneste mennesket som er i stand til å virkelig elske. Ikke dermed sagt at dette frie mennesket nødvendigvis *må* elske, kanskje er det mer sannsynlig at det ikke gjør det; men dette frie, nitzscheanske mennesket er det eneste som er i stand til å elske helt fritt, til å gi kjærligheten og livet fritt utløp uten tanke for hvordan det vil gi seg uttrykk eller bli mottatt av andre. Denne kjærligheten er fullstendig fri fra frykt, fra illusjoner og selvbedrag; den er hensynsløs. Denne kjærligheten er allmektig og alt-seende, den avvæpner og avslører seg selv fullstendig. Den trenger gjennom alt, og inn til den innerste kjernen i det den elsker. Å bli elsket av en slik kjærlighet er å bli fullstendig avkledd, få alle sine illusjoner revet vekk, å bli tvunget til å se seg selv uten omsvøp, slik en virkelig er. Å bli elsket av en slik kjærlighet er å utsettes for et angrep, en voldshandling, en konfrontasjon med en farlig fiende. Den eneste måten å kjempe imot denne fienden er å akseptere fiendens kjærlighet og alt den avslører om en selv, og lære å elske fienden like hensynsløst. Alternativet er å rømme vekk fra kjærligheten som har rammet en – dypere inn i illusjonene og sløvheten som skjuler en fra sannheten om seg selv og om verden.

2.2 WILLIAM BLAKE: EN NY DYNAMIKK MELLOM KAOS OG ORDEN

Kan du dra Leviatan opp med krok

og holde tungen nede med bånd?

Kan du leke med ham som med en fugl,

leie ham i bånd til småjentene dine?

– Job 40,25.29 [40,20.24]

I forrige avsnitt undersøkte jeg, ved hjelp av Nietzsche, stridens nødvendighet for å frembringe menneskets ytterste potensial, og hvordan krigen og kjærligheten møtes i sine respektive ytterste uttrykk. Slik stridsmotivet hos Nietzsche kommer til uttrykk i verden og mellom mennesker, finner vi hos Blake den samme striden mellom de kosmiske kreftene, Kaos og

Orden. Der vi hos Nietzsche kan finne (godt skjulte) tegn til at striden skal forstås som en dynamisk utveksling som frembringer noe nytt, ser vi hos Blake en eksplisitt fremstilling av Kaos og Orden som to motparter som må finne sammen og la seg forandre av hverandre for å frigjøres fra stagnasjon og for at ny skapelse skal kunne skje; et kosmisk motiv fra gamle skapelsesmyter, som vil undersøkes nærmere i neste kapittel. Kampen er ikke nødvendig bare for frembringelsen og utfoldelsen av skapelsen, og dermed for manifestasjonen av Guds vilje, men også for kreftenes egen selverkjennelse og selvutfoldelse. Et spørsmål som er interessant å stille i den sammenheng er om kampen er den eneste metaforen som kan brukes om dynamikken mellom Kaos og Orden – mellom Avgrunnen og Ordet.

William Blake formulerer i sitt poetiske verk, *The Marriage of Heaven and Hell* (1975 [1793]) (MHH), en visjon av forholdet mellom Kaos og Orden, som har fellestrekk med både Jobs bok og med Nietzsches tanker. Verket kan forstås som et satirisk forsvar av kreativitetens og fantasiens frihet som står i fare for å nedvurderes i møte med opplysningstidens logikk og rasjonalitet (Frye 1972, 187ff)⁴. Ifølge Frye oppfatter Blake opplysningstidens vitenskap som en aktivitet som tenderer mot absolutte forståelser av fenomener, fordi tydelige definisjoner egner seg for rasjonell og matematisk analyse. En slik reduktiv og ensidig oppfatning av fenomenene resulterer i at hvert fenomen kan klassifiseres som enten ondt eller godt – og kun ondt eller godt. Denne oppfatningen utelukker tingenes iboende mangetydighet og gjør dem trivielle. Nietzsches tanke om nødvendigheten av total sårbarhet og selvinnsikt for å kunne kjenne sin fiende, gjøres innenfor dette tankemønsteret meningsløs.

Blake, derimot, fastholder at ethvert fenomen kan være både ondt og godt avhengig av sammenhengen det til en hvert tid inngår i, og fra hvilket perspektiv det forstås. Den rasjonalistiske tilnærmingen reduserer fenomenet til et dødt og statisk element som kan inngå i en beregning uten å destabilisere det teoretiske systemet det inngår i, mens Blake foretrekker en dynamisk forståelse av fenomenet som tar høyde for dets virkelighet. Dette forutsetter at fenomenet må forstås på forskjellige måter samtidig, og at dets iboende energi gjør at det endrer seg over tid og med sine skiftende omgivelser. Den dynamiske forståelsen gjør fenomenet uforutsigbart, og dermed uegnet som del av en beregning eller statisk analyse, men samtidig levende. Frye hevder at frykten for det uforutsigbare er en nødvendig konsekvens av en

⁴ Her er det fristende å diskutere Hobbes' *Leviathan* (1651), ikke bare på grunn av tittelen, men fordi Nietzsche ifølge Howell (2012) kritiserer dette verket skarpt. Kritikken av opplysningstenkningen er et av flere fellestrekk mellom Blake og Nietzsche, som er verdt å utforske nærmere, men av hensyn til omfanget må det dessverre utelates i denne sammenhengen.

spekulativ kosmologi som kun er opptatt av hvordan ting “er” – en virkelighetsforståelse som forutsetter stabile, uforanderlige størrelser. Blakes kosmologi, derimot, er en «revolutionary vision of the universe transformed by the creative imagination into a human shape» (Frye 1972, Preface). Han er ikke interessert i å forstå verden slik den “er”, men heller slik den kunne vært eller vil bli, jamfør Nietzsches fiender som stadig endrer seg i sin kontinuerlige utforskning av hverandre, og forståelsen av den sanne fred som aktiv og dynamisk. Blakes virkelighet er ikke statisk og kalkulerbar, men uforutsigbar, skiftende og stadig ny. Der Nietzsche forstår fiendenes fornyede forståelse av seg selv og sin motstander som en avdekking av en allerede eksisterende, men skjult, kerne, ser Blake ut til å forstå “det nye” som noe som *skapes* i og med at det sees og forstås i møtet mellom motstanderne. Begge hevder likevel en dynamisk forståelse av verden og avviser opplysningstenkningens statiske determinisme.

Blake argumenterer mot en virkelighetsforståelse der det forutsigbare blir jevngodt med det moralsk gode, mens uforutsigbarhet er uønsket. I studiet av for eksempel mennesket, vil den rasjonelle kartesianeren «insensibly [...] [tend] to call “the passive that obeys reason” good, and “the active springing from energy” bad» (Frye 1972, 189) (MHH.3⁵). Blake utleder opplysningstenkerens flate konklusjonen slik: «Good is Heaven. Evil is Hell» (MHH.3; jf. Frye 197). Men det moralsk gode i denne flate forståelsen utgjør ikke nødvendigvis noen reell forskjell fra ondskap. Forbrytelser og undertrykkelse kan like gjerne skje innenfor som utenfor lov og anerkjent sedvane, men skjer de innenfor loven kles handlingene i et ferniss av sømmelighet, ansees for moralsk og gis navnet “himmelsk”. Det “moralskes” virkelige fiende er ikke den “umoralske” forbrytelsen, men den profetiske sannheten som avslører lovlige forbrytelser, og den utøylede kreativiteten som skaper det den vil, uten å skjele til vedtatte regler for anstendighet og sømmelighet. Det er denne uforutsigbare fienden som benevnes “helvete” eller ondskap (Frye 1972, 197) fordi den truer det “moralskes” status som det eneste gode. Ondskapen som aksepteres er den som legger begrensninger på andre, mens den som fordømmes er den som avslører med sann tale (Frye, 198).

Sitt eget ståsted har Blake presentert slik: «Without Contraries is no progression. Attraction and Repulsion, Reason and Energy, Love and Hate, are necessary to Human existence» (MHH.3). Denne setningen reflekterer Biebuycks forståelse av Nietzsches sårbarhet som aksept av menneskelivets paradokser, referert ovenfor. Alle kvalitetene har verdi, men de kan være destruktive eller livgivende avhengig av sammenhengen de til enhver tid inngår i. Det er

⁵ Tallet som følger etter MHH angir platennummeret i originalen.

derfor umulig å være enig i opplysningstenkerens (og moralistens) kategoriske definisjon av det ene som utelukkende godt og det andre som utelukkende ondt. Denne statiske måten å definere fenomener på gjør beregninger og analyse enklere, men fjerner alt som minner om liv og ånd fra analysen – og risikerer også å fjerne det fra det som analyseres. Forutsigbarhet er behagelig, men det er i sammenstøtet mellom motsetningene mennesket finner sin frelse, ifølge Frye (1972, 189). Denne erkjennelsen forutsetter likevel at begge motsetninger som møtes, også verdsettes av det mennesket som søker frelse.

På lignende måte som Nietzsche hevder at fienden som ikke skåner sin motstander, må hates, samtidig som han er en elsket venn, skriver Blake at «Opposition is true Friendship» (MHH.20). Denne påstanden avslutter en av verkets *Memorable Fancies* (MHH.17-20) og fungerer samtidig som tittel på graveringen som illustrerer denne delen: Leviatan som løfter sitt hode og brøler i Avgrunnens uendelige hav. Leviatan er den ultimate motstander og representerer hatet og det frastøtende, men også det energiske. Det er denne manifestasjonen mennesket må konfrontere for å leve sant og, angivelig, for sin frelse. Fortellingens jeg-person observerer Leviatan, sittende sammen med en engel som representerer den rasjonelle tenkeren, men når Leviatan kommer mot dem «with all the fury of a spiritual existence» (MHH.19), flykter engelen i frykt. Jeg-personen blir sittende, konfrontert, og muligens forsonet, med det truende og uforutsigbare. Når han slik er befridd for den rene rasjonalitetens tvangstrøye forsvinner Leviatan, og den fryktelige visjonen forandrer seg til et vakkert landskap opplyst av månen (symbol på intuisjon og det ikke-rasjonelle). Både rasjonalitetens engel og energiens drage har satt sitt preg på jeg-personen, men han er fri fra begges tyranni.

2.2.1 Et bryllup mellom Jahve og Leviatan?

Der Nietzsche oppfordrer til evig strid mellom fiender med gjensidig respekt for hverandre, mener Blake at det er nødvendig med en forening mellom de to motsatte prinsippene han benevner Himmel (struktur?) og Helvete (energi). Denne foreningen ser ikke ut til å resultere i en sammensmelting, men heller i en evig dynamisk dans mellom de to prinsippene. Men denne foreningen, dansen – bryllupet – forutsetter gjensidig anerkjennelse. I menneskets sinn og i menneskehetens kultur er denne gjensidige anerkjennelsen ennå ikke oppnådd. Ett prinsipp opphøyes til det høyeste gode, mens det andre demoniseres og søkes utryddet. Blakes tese ser ut til å være at begge prinsipper er gjensidig avhengige av hverandre og kun i likeverdig dynamisk utveksling mellom dem kan harmoni oppnås – i verden og i enkeltmenneskets sinn.

Hvorvidt det er noen materiell forskjell mellom Nietzsche og Blake på dette punktet er uklart. Nietzsche fokuserer åpenbart på enkeltmennesket og virker ikke spesielt interessert i det kosmiske perspektivet som er sterkt tilstede hos Blake. I synet på hva det dynamiske samspillet mellom motsatsene innebærer, derimot, virker det som om deres tilsynelatende uenighet kan bunne i ordvalget. Både Nietzsches evige krig og Blakes dynamiske bryllup forutsetter motparter som i gjensidig respekt gir hverandre sin udelte oppmerksomhet og lar seg påvirke og forandre av hverandre – «å elske noen fra grunnen av», med Zarathustras ord. Ut av både striden og dansen skapes det noe nytt. De respektive forfatternes måte å ordlegge seg på avslører selvfølgelig Nietzsches forakt for svakhet, som vi ikke gjenfinner hos Blake, selv om sistnevnte heller ikke nødvendigvis er optimistisk på menneskenes vegne.

2.2.2 Avgrunnens og Ordets polyfoni

Erkjennelsen av at virkelighetens fenomener taler til oss med mange forskjellige stemmer, og kan være både til nytte og skade avhengig situasjonen – at de kan forstås på forskjellige måter på samme tid, kommer til uttrykk gjennom Blakes satiriske tilnærming til eskatologiske symboler. Himmelen er statisk, kald og uten liv, «the void between saturn & the fixed stars» (MHH.19) og leder, gjennom bibelen, til en grusom scene der diverse primater lever i en slags hobbesiansk naturtilstand (Hobbes 1651, kap. XIII). Helvete derimot, som først fremstår i sin klassiske middelalderske drakt, viser seg å være «a pleasant bank beside a river by moon light» (MHH.19), om man evner å være der uten frykt. Den satiriske himmelen er en tilstand der menneskets analytiske evner er de eneste fakulteter som tilkjennes verdi – den er innkrøket i seg selv – mens helvetet er åpent for ytre påvirkning. Det representerer menneskets kreativitet og fantasi som, når det åpnes for dem, kan skape visjoner av både paradiset og mareritt. Tanken er ikke at noen av disse fakultetene har større verdi enn de andre, men at de alle har sin funksjon og må «impose on one another» (MHH.20), i vitenskapen, i kunsten og i livet. Himmel og Helvete, Orden og Kaos, har tvetydige funksjoner. De taler med flere stemmer, både med hverandre og med seg selv. Det moralsk gode er ikke utelukkende kritikkverdigg; det er også mye reelt godt i det, men det må skilles fra moralsk feighet (Frye 1972, 198), og det kan kun gjøres gjennom en dialog mellom det moralsk-rasjonelle og profetisk sannhet. Noe av intensjonen i MHH er å vise at denne dialogen er nødvendig for erkjennelse, men også for å frembringe noe nytt, enten det er kunst eller kunnskap. Å hindre sinnets analytisk-rasjonelle stemme fra å samtale med forestillingsevnen resulterer i enøyd stagnasjon. «The man who never alters his opinion is like standing water, & breeds reptiles of the mind» (MHH.19).

Jeg-personen i MHH blir et bilde på livet og skapelsen slik Blake mener de helst skal forstås: som et møte mellom motsetninger, mellom krefter som i seg selv ikke kan utrette noe, men som i møte med hverandre blir noe nytt, noe levende og beåndet. Der de gamle skapelsesmytene tolker skapelsen som en kamp mellom motsetninger som er ute etter å overvinne hverandre, og der ordenskreftene endelig vinner over kaoskreftene, gir MHH en tolkning der dynamikken mellom Kaos og Orden forstås som et samspill, en diskusjon der motsetningene påvirkes av hverandre. Verken Kaos eller Orden forblir slik de var etter møtet med sin motsetning. Hver av dem blir forandret, og i tillegg springer noe nytt ut av møtet. Møtet mellom motsetningene kan beskrives som en kamp, en diskusjon eller en dans; Blake bruker bryllupet som metafor, kanskje fordi det er i bryllupet villigheten til å la seg påvirke og forandre av sin motpart ideelt sett er størst, eller i alle fall mest nødvendig. Det er også ekteskapsmetaforen som tydeligst illustrerer det radikalt nye og uforutsigbare som blir født som et resultat av møtet mellom motsetningene.

Det er motsetningenes flerstemmige aspekt som gjør møtet mellom motsetningene mulig. Om motsetning kun innebar frastøtning og grunnleggende fremmedhet for det andre, ville et møte ikke være mulig – ikke en gang konflikt, fordi partene ikke ville befinne seg på samme sted. At motstanderne i det hele tatt møtes – i strid, i dans eller bryllup – betyr nødvendigvis at det også finnes tiltrekkende krefter mellom dem, en felles grunn eller gjensidig interesse. Og idet to parter går inn i et forhold til hverandre – konfliktfylt eller harmonisk – må de nødvendigvis også preges av hverandres egenskaper, fordi alt som inngår i en sammenheng ikke kan defineres utelukkende ut fra seg selv, men også må defineres ved det som er del av sammenhengen det inngår i. Paradokset som resulterer er at motsetningene, de stridende kreftene, som i utgangspunktet kjennetegnes av motsetning og frastøtning, også opplever tiltrekning til hverandre og motsetninger innad i seg selv. De interne motsetningene innad i de individuelle kreftene kan beskrives som ulike interesser som taler med ulike stemmer. I litteraturvitenskapen har Mikhail Bakhtin identifisert dette fenomenet som dialogisk polyfoni (Stordalen 2006). Dette analytiske begrepet ser ut til å være fruktbart i undersøkelsen av hvordan striden mellom Kaos og Orden manifesterer seg i individet og mellom mennesker og vil behandles videre i kapittel 4.

I Jobs bok ser vi den litterære polyfonien tydelig uttrykt i karakterenes ambivalente og til dels selvmotsigende uttalelser. Vi kan også se antydninger til en forståelse som ligner på Blakes, der Jahve anerkjenner sin motstander, Leviatan, og priser hans styrke og energi (Stordalen 2021a). Kampen mellom dem kan virke å ha en verdi i seg selv, om ikke annet er det tydelig

at Jahve setter pris på sin motstander – i alle fall på kvalitetene som motstanderen besitter. Slik kan Jobs Leviatan, med Nietzsche, leses som Jahves beste fiende, og en han elsker fra grunnen av; og med Blake, som en «sann venn» idet han er Jahves rake motsetning. En “flat” lesning gir resultatet Blake kritiserer, der Jahve reduseres til representant for det utvetydig “moralsk gode”, mens Leviatan blir utelukkende ond og noe uønsket. Fra bryllupet – eller kampen – mellom Jahve og Leviatan oppstår likevel skapelsen, og ugyldiggjør den flate, kategoriske lesningen. Jahve tvinges til å skape for å holde Leviatan i tømme, med det paradoksale resultatet at uten Leviatans rasende trang etter å utslette skapelsen kunne den samme skapelsen ikke eksistere.

Både Jahve og Leviatan bruker sine krefter til fulle i møtet med hverandre, de holder ingenting tilbake, og både Nietzsche og Blake oppfordrer det mennesket som vil leve et sant og åndelig liv, til å gjøre det samme. Men dette mennesket må tåle den indre inkonsistensen mellom hva man ønsker å være eller tror man er, og hva man faktisk er. Denne inkonsistensen som kan forstås som polyfoni, er ikke synd, men sannhet. Det som er synd, ifølge Blake, er å hindre sin energi i å få utløp i et misforstått ønske om å leve fromt; om Nietzsche og Blake kan møtes, er det i alle fall i dette. Å leve er å energisk leve ut sin vilje, og å søke ut verdig motstand som gjør slikt liv mulig.

[Let] pale religious lechery [no longer] call that virginity, that wishes, but acts not!

For every thing that lives is HOLY

– Blake, MHH.27

3 Avgrunnen og Ordet

Hvor var du da jeg grunnla jorden?

Har du nådd fram til havets kilder?

Har du gått rundt på urdypets bunn?

Kjenner du himmelens lover?

Bestemmer du stjernehimmelens makt over jorden?

– Job 38,4a.16.33

Avgrunnsmotivet i GT er sterkt knyttet til skapelsen av universet, men også til katastrofene som rammer verden og menneskenes liv. Det har i kristen teologi vært vanlig å forstå Guds skaperhandling som universets skapelse ut av eller fra intet, *creatio ex nihilo*. Den motsatte posisjonen kan vi kalle *creatio ex profundo* (eventuelt *formatio*) eller skapelse av/i kaosdypet⁶. I denne forståelsen utøver Gud sin vilje på og over Avgrunnen, og skaper dermed orden i kaos. Denne posisjonen finner vi i de gamle skapelsesmytene fra Mesopotamia og det er mulig å lese Genesis 1 som en videreutvikling av disse, slik Gunkel redegjør for i *Creation and Chaos* (2006 [1895]). *Avgrunnen*, *Kaosdypet* eller *Urhavet* spiller to hovedroller i de eldre mytene. I kosmogoniene fungerer urhavet som råstoff for skapelsen og dermed som forutsetning for universets eksistens. Som et tredje element – i tillegg til «Himmelen og Jorden» – er Havet noe annet enn det skapte og ordnede universet; vannet symboliserer kaoskreftene som når som helst kan flomme over jorden og utslette liv og sivilisasjon (Keel 1978, 30). Totalt sett forstås urhavet som noe negativt og farlig i de eldre mytene, som noe som må tøyles og holdes under kontroll fordi det bringer med seg død og kaos (Keel 1978, 73f). I den hebraiske bibelen er forståelsen av Kaosdypet mer tvetydig; det er ikke bare en trussel, men kan også fremstå som et ønsket element i Guds skapelse. Dette vil diskuteres mer inngående videre i dette kapitlet. Spørsmålet om hva slags kosmologi som kommer til uttrykk i gammeltestamentlig poesi er nærmest umulig å svare på da forskjellige perspektiver og kosmologier tilkjennegis i forskjellige bøker og gjerne innenfor samme verk. Jeg vil i dette kapitlet kartlegge noen av

⁶ Den latinske preposisjonen *ex* gir mange oversettelsesmuligheter, og de som er brukt ovenfor – *av*, *ut av*, *fra*, *i* – gir alle forskjellige betydningsnyanser. Utover diskusjonen i dette kapitlet ser jeg ingen grunn til å innsnevre det tolkningsrommet *ex* gir opphav til.

de gammeltestamentlige kosmologiene samt beslektede kosmologier fra mesopotamiske myter, for derved å demonstrere relevansen av å lese Jobs bok i lys av disse.

3.1 CREATIO EX NIHILO

Creatio ex nihilo betyr direkte oversatt *skapelse ut av intet* – en tenkemåte der Gud ikke bare skaper universet, men også skaper den materien eller råstoffet altet består av. Denne forestillingen om skapelsen finner vi ikke i eldre hebraisk religion, der spørsmålet om materiens opphav ikke var avklart. *Creatio ex nihilo*-teologien oppsto i den tidlige kirken som reaksjon på to hovedimpulser. Den gnostiske forestillingen om skapelsen som emanasjon fra Guds vesen impliserte at skapelsen var av Gud og derfor guddommelig i seg selv. Dette la veien åpen for panteisme og kunne ikke aksepteres i en monoteistisk religion. Den andre impulsen som måtte bekjempes var den greske forestillingen om materien som evig og preeksisterende (Fergusson 2007, 148/1299). For de tidlige kirkefedrene var problemet med å forutsette en evig, preeksisterende materie av hvilken universet kunne skapes, at denne materien da måtte utgjøre et separat og parallelt (quasi-)guddommelig prinsipp. I møte med disse forestillingene oppsto et behov for å understreke Guds allmakt og det var dermed nødvendig å postulere at Gud skapte materien, skapelsens «råstoff». En allmechtig Gud må nødvendigvis ha skapt selve materien, noe Tatian beskrev som en forutgående skapelseshandling (May 2004, 148ff).

Creatio ex nihilo-tanken ble formulert i noe nær sin endelige form av Ireneus av Lyons mot slutten av det andre århundre (May 2004, 148), men problemet med en evig eksisterende materie og en allmechtig Gud oppsto allerede noen hundre år tidligere da de hebraiske og hellenistiske kulturene møttes (Scullion 1992, 943). Skapelse av intet var likevel ikke del av jødisk teologisk lære på dette tidspunktet ifølge Fergusson (2007, 148f/1299), da blant annet Genesis 1 ser ut til å indikere at det fantes et urkaos før skapelseshandlingen tok til, altså en preeksisterende materie som det ut fra Genesis 1 er uklart om Gud har skapt. Ireneus skriver i sin *Adversus Haereses* at Gud er den eneste uskapt, evig og behovsløs, som gir eksistens til alt som er (May 2004, 165). Derfor har intet annet enn Gud eksistert fra begynnelsen, men alt som noensinne har vært til har blitt skapt av Gud. Ireneus understreker kontrasten mot den greske filosofien ved å spesifisere at Guds skapelsesakt heller ikke er avhengig av noe mønster eller forutgående platonsk idé (May 2004, 169). Denne læren ble befestet i 1215 av det fjerde laterankonsil (Ward 2021) etter senantikkenes teologiske kontroverser og kjetteriprosesser

(Fergusson 2007, 150/1299) og sto uimotsagt gjennom middelalderen og reformasjonstiden. Det er først i moderne tid den er blitt utfordret (Fergusson 2007, 152/1299).

3.2 CREATIO EX NIHILO I GENESIS 1

Kristendommens *creatio ex nihilo*-teologi forutsetter at Genesis 1 beskriver en gud som er det eneste som er. Ingenting finnes utenom Elohim, det finnes ikke noe råstoff universet kan formes av; Elohim bringer alt som skapes til væren ved sitt ord. En bokstavelig lesning av Gen 1,1-10 kan som nevnt understøtte en slik teologi ved å anta at første vers beskriver Elohims første skapelseshandling. Det er vanskelig å finne moderne eksegetisk litteratur som tolker Genesis 1 på denne måten, men for eksempel Keil & Delitzsch (1889) hevder denne forståelsen i sin behandling av første vers.

«Elohim skapte himmelen og jorden» som må forstås som kosmos eller universet (1,1). Jorden som skapes er øde, tom og mørk, en avgrunn dekket av vann (1,2). Det neste Elohim så gjør er å kaste lys over denne første skapelsen (1,3). Elohim ser at lyset er godt (1,4-5), men universet trenger videre arbeid, så Elohim lager himmelen for å skille vann fra vann (1,6-8). Deretter samler Elohim vannet under himmelen til hav slik at landjorden kan stige frem fra havet (1,9-10). En mer presis oversettelse av landjorden (הַיַּבֵּשָׁה) er *det tørre landet* (TDOT⁷, יַבֵּשָׁה), altså det landet som skilles fra det våte vannet og ikke lenger er del av urhavet. Det tørre landet preges ikke lenger av vannet, men blir noe annet idet det skilles fra havet. Det er verdt å legge merke til at ordet også brukes når Jahve skiller vann fra land når han frelser Israelfolket fra Farao (Exodus 14,16.22.29). Sivsjøhendelsen er i Exodus plassert mellom Israels utfart og vandringen i ødemarken, men der den Jahvistiske forfatteren (J) opprinnelig knytter sivsjøhendelsen til ødemarksvandringen, blir den hos den Prestelige forfatteren (P) heller den forløsende avslutningen på slaveriet i Egypt. P er påvirket av det mytologiske språket om kampen mellom Havet og Skaperkraften og gjør sivsjøhendelsen til en frelsende handling og dermed også en skapelseshandling som understreker vannets destruktive kraft og den livgivende kvaliteten i kraften som tøyler vannet. I denne tolkningstradisjonen knyttes tørreleggingen av sivsjøen til det tørre landet som kommer til syne i Genesis 1,9-10 (Childs 1974, 223).

⁷ *Theological Dictionary of the Old Testament* (Botterweck, Ringgren og Fabry u.d.), ver. 1.5 for Accordance.

I denne lesningen av Genesis 1 blir ikke landjorden (הַיַּבֵּשֶׁת) skapt i vers 9, men kommer til syne. Implikasjonen er at landjorden allerede ligger skjult under vannet og allerede har blitt skapt i vers 1. Denne antagelsen forutsetter at landjorden, *det tørre landet*, er synonymt med *jorden* (אֲרֶצָה), noe som langt fra er selvsagt. Landjorden er den nære jorden vi har under føttene, mens אֲרֶצָה i denne sammenhengen betegner jorden (eller universet) i kosmologisk sammenheng. Når det er sagt, gir Gud landjorden navnet אֲרֶץ, (jord) i vers 10, leksikalsk sett det samme ordet som brukes om jordkloden. Uansett vil skapelsen av jordkloden med nødvendighet medføre at jordoverflaten også blir skapt, men landjorden stiger naturligvis ikke frem før vannet som dekker jordoverflaten trekker seg tilbake. På samme måte må vi anta at skapelsen av vannet er en nødvendig del av skapelsen av «himmelen og jorden», selv om dette er noe mindre nærliggende. Landjorden blir dermed skapt allerede i vers 1, men kommer ikke til syne før i vers 9. Guds første skapelseshandling skjer i denne lesningen allerede i første vers og urmaterien, kaosdypet, som beskrives i andre vers er allerede skapt av Gud. *Creatio ex nihilo* finner med andre ord støtte i denne lesningen av Genesis 1.

3.3 CREATIO CONTINUA

Av nyere dato er forestillingen om *creatio continua*, den kontinuerlige skapelse. Skapelsen er en pågående prosess som ennå ikke har nådd sin fullendelse, men stadig folder seg ut. Genesis 1 beskriver skapelseshandlingen som en prosess, som utfoldelse, men så ferdigstilles den på den syvende dagen. Westermann (1984, 42, 175) understreker at skapelsen i Genesis 1 må forstås som en avsluttet enkelthendelse etterfulgt av velsignelser, ikke som historiens begynnelse. En tydeligere prosesstenkning finner vi i prosessteologien der *creatio continua* for eksempel skjer stegvis hver gang et menneske vender seg til Gud (Epperly 2011, 69ff). Forestillingen åpner for menneskers medskapelse og Guds kontinuerlige tilstedeværelse i skapelsen gjennom sitt forsyn (Fergusson 2018, 306ff). I lys av kaoskampen er det også mulig å lese *creatio continua* som en skapelse i stadig utvikling som resultat av den alltid pågående kampen mellom Kaos og Orden, forestillingen er derfor verdt å nevne.

3.4 KAOS OG ORDEN I MESOPOTAMIAS MYTESYKLUSER

I moderne tid er *creatio ex nihilo*-læren blitt utfordret i bibelforskningen (Ticciati 2017). Utfordringene kommer i hovedsak av at man har tatt konsekvensene av at det finnes lite

substansielt belegg for denne læren i bibelens skrifter og at læren hovedsakelig utvikles i det andre århundret som et svar på heresier, slik May redegjør for (2004).

I flere av Midtøstens skapelsesmyter finner vi en forestilling om et urkaos som på en eller annen måte utgjør råstoffet for universets skapelse. Også i Genesis 1,2 finner vi et kjent eksempel på dette. Før Guds ord bringer lys er universet en øde og tom (תהו ובהו), mørk (חשיך) av grunn (תהום) av vann (מַיִם) (Gunkel 2006 [1895], 6f). Guds første skapelsehandling består i å kaste lys over tomheten og deretter skille lys fra mørke, vann fra vann og vann fra land. En måte å forstå disse grunnleggende skapelsehandlingene på er at Gud først ser og får oversikt over kaosmaterien og deretter organiserer den. Dette kan vi betegne som *creatio ex profundo*, eventuelt *ordo ab chao*. Det samme skapelsesmønsteret finnes i flere skapelsesmyter fra Mesopotamia, blant andre Atrahasis og Enuma Elish og vi vil nå se litt nærmere på hvordan universets skapelse beskrives i disse mytene og hvordan avgrunnsmotivet brukes.

3.4.1 Enuma Elish

Enuma Elish⁸, også kalt det akkadiske skapelseseposet, forteller hvordan gudene og universet ble skapt fra de opprinnelige vannene personifisert som kaoskreftene Tiamat og Apsu. Selv om denne fortellingen har sterke paralleller til Genesis 1 er det usannsynlig at P som har skrevet Gen 1 var påvirket av de babylonske mytene (Handy 1992, 547). Det som likevel er interessant er å undersøke hvordan avgrunnen blir karakterisert i disse tekstene sammenlignet med bruken av kaoskrefter og avgrunnsmotivet i Jobs bok og Salmene.

Tavle I: Selv om det ikke fremgår eksplisitt av teksten, antas Tiamat å være saltvannet som utgjør havene og vannet på jordens overflate, mens Apsu er det ferske grunnvannet som finnes under jordens overflate (Alster 1999, 868). Ved fortellingens begynnelse finnes bare Tiamat og Apsu. De er ikke adskilt fra hverandre og utgjør ett opprinnelig, udifferensiert urhav (Clifford 1994, 86). Parallellene til Genesis 1,2 finner vi i vannet som den opprinnelige urmaterien og konnotasjonene til et udifferensiert kaos (Tiamat) og avgrunnen (Apsu som vannet i jordens dyp). Det er også verdt å legge merke til likheten mellom navnet Tiamat og תַּיַם (fra semittisk **tihām(at)*, hav (Koehler og Baumgartner 1994)). Der Handy (1992, 547) avviser en direkte etymologisk forbindelse mellom ordene og Alster (1999, 867) legger denne forbindelsen til grunn, kan begge ordene uansett oversettes med urhav, og antas å ha et felles

⁸ Jeg bruker Dalleys (2008, 233ff) oversettelse av Enuma Elish i denne gjennomgangen.

opphav (Day 1992, 229). Vannet kan forstås som universets urmaterie, en vanlig assosiasjon i eldre sivilisasjoner (Lambert 1992, 527). I denne tilstanden der alt er ett kan ingenting identifiseres og ingenting kan skilles fra noe annet, for det finnes ikke noe annet. Denne tilstanden illustreres ved at verken himmel eller jord har fått navn. Fordi himmel og jord ennå ikke er skilt ut fra altet (eller intet) finnes de ikke ennå, bare urvannene finnes. Alster (1999, 868) mener ellers at den signifikante motsetningen ikke nødvendigvis er saltvann og ferskvann, men heller feminine (Tiamat) og maskuline (Apsu) prinsipper.

Ut av denne udifferensierte urtilstanden fødes flere generasjoner av guder helt til de blir så mange at levenet de lager blir til plage for Tiamat og Apsu. Apsu bestemmer seg for å tilintetgjøre dem, men Tiamat vil ikke drepe sitt avkom og blir rasende på Apsu. Stridsmotivet mellom de kosmiske kreftene begynner her å tre frem. Tiamats reaksjon blir beskrevet som ondskap, men hun undertrykker ondskaper og gir etter for Apsus vilje, selv om Apsus planer senere også blir beskrevet som onde. Myten har dermed bestemt at Tiamat er ond, uansett om hun gjør det ene eller det andre, og denne ondskaper identifiseres med det kaoset Tiamat representerer. Ea, en av de yngste, men sterkeste gudene, dysser Apsu i søvn, dreper ham, dekker ham med rådgiveren hans, Mummu, og bygger seg et palass på toppen av ham. Først nå skilles altså det vannet som er under jorden (Apsu) fra det vannet som er over jorden (Tiamat), jf. Gen 1,6-8. Differensieringen gir opphav til dualisme og konflikt mellom motsetningene.

Ea får sønnen Marduk som blir verdens skaper og dermed representant for de kosmiske ordenskreftene. Han blir gitt suveren herskermakt og alle gudene underkaster seg ham. Tiamat føder store giftslanger og drager, og går til krig mot Marduk. Det er nå veldig tydelig at Tiamat assosieres med destruktive kaoskrefter som har ligget latent i hennes indre fra starten.

Tavle IV: Marduk dreper Tiamat, deler kroppen hennes i to og setter en del som et tak mot himmelen. Denne himmelhvelvingen kan sammenlignes med Elohim's skaperhandling i Gen 1,6-8 med den forskjell at Marduk sperrer Tiamats vann inne i skapelsen, mens Elohim skaper sitt univers ved å skille vannet under himmelhvelvingen fra det ytre vannet. Dette ytre kaosvannet truer alltid med å bryte gjennom himmelhvelvingen og ødelegge skapelsen, slik det også skjer på Jahves befaling i flomfortellingen i Gen 7. I Gen 8,1 ser vi for øvrig at Elohim, i likhet med Marduk, bruker en vind (רוּחַ, ruach) til å temme vannene og få kaos under kontroll. Vinden brukes i begge tilfeller som en ordnende kraft i kampen mot kaos og ordet som brukes i Genesis 8,1 er det samme som brukes om Guds ånd som svever over vannet i Gen 1,2. Vinden

kan dermed assosieres med Guds vilje som seirer over kaos, den samme assosiasjonen vi finner i Enuma Elish.

Tavle V-VI: Marduk bruker resten av Tiamats kropp til å forme jorden og lager til slutt mennesker⁹. Kaoskreftene blir her brukt som råstoff for skapelsen av universet og menneskene, men skapelsen forutsetter en guddommelig vilje, en ordnende makt som er sterkere enn kaoskreftene og underlegger og nyttiggjør seg dem.

Vi ser at i denne kosmologien er kaoskreftene (Tiamat) assosiert med ondskap uten formildende trekk. Apsu er ikke så mye bedre, han virker som en svakere form for kaotrussel. Til forskjell fra Genesis 1 er kaoskreftene svært aktive i Enuma Elish. For det første eksisterer kaos som urmaterie før gudene og før ordenskreftene. Gudene fødes av kaos uten at dette virker å være tilsiktet, men heller et uunngåelig resultat av at de feminine og maskuline prinsippene blander seg; og det er først med gudene at ordenskreftene oppstår i kosmos. Kaoskreftene begynner etter hvert å legge planer for å utrydde gudene, og det er her den opprinnelige konflikten oppstår med Tiamat som en kongelig hærfører som må nedkjempes. Konfliktmotivet er svært tydelig og utgjør impulsen som driver fortellingen, i motsetning til Genesis 1 der Jahve uten motstand lar sin vilje skje.

3.4.2 *Atrahasis*

Atrahasis¹⁰ er fortellingen om hvordan de eldre gudenes (Annunaki) rådgiver, Ellil, forsøker å utrydde menneskene fra jorden fordi det blir for mange av dem. Etter at menneskene overlever flere utryddelsesforsøk med epidemier (I,vii-viii¹¹ og SBV II,iv¹²), sult og tørke (II,i - SBV II,vi), mindre manifestasjoner av kaos, åpnes himmelens sluser og drukner jorden i vann fra oven¹³ (III,iii). Tiamat nevnes ikke i denne fortellingen, men vannet for oven tilsvarer

⁹ Beskrivelsen av hvordan verden formes av Tiamats kropp finner vi på den femte av de syv leirtavlene skapelseseposet er skrevet inn på. Akkurat denne tavlen er i dårlig forfatning så en del av inskripsjonen er ikke lesbar.

¹⁰ Jeg bruker Dalleys (2008, 9ff) oversettelse av Atrahasis i denne gjennomgangen.

¹¹ Romertallene referer til tavlenummer og spaltenummer på tavlen, som i Dalley (2008).

¹² Her og der legger Dalley (2008) inn tekst fra Standard Babylonian Version (SBV), en yngre versjon av fortellingen, men utgangspunktet for oversettelsen ser ut til å være Old Babylonian Version (OBV).

¹³ Her mangler det også en del tekst, men jeg antar at Anzu, Ellils portvokter (Dalley 2008, 318), åpner slusene og slipper vannet ut.

kaosvannene over himmelhvelvingen i både *Enuma Elish*, der representert ved Tiamat, og i Genesis 1 og 6-8.

Atrahasis har flere likhetstrekk med fortellingen om Noah og storflommen, arken som bygges er et åpenbart eksempel. Både Jahve og Ellil vil utrydde livet på jorden fordi de er misfornøyde med hvordan det har utviklet seg. Jahve ser at ondskaperen rår (6,5-7.11-13), mens Ellil synes menneskene er blitt for mange og lager for mye bråk. Løsningen for begge er å åpne himmelens sluser og la kaosvannene utenfor himmelen flomme over jorden og drukne den. Men én mann og hans familie blir valgt ut til å overleve. Både Noah (6,14-16) og Atrahasis (III,i) får beskjed om å bygge en ark slik at de ikke skal bli skylt bort fra jordens overflate slik som resten av den verden de har kjent. De skal begge la dyr komme om bord og de skal ta med seg mat¹⁴ (6,19-21; 7,2-3 og III,ii). Vannet over himmelen flommer over jorden i henholdsvis 7 dager (III,iv) og 40 dager (7,12.17) eventuelt 150 dager (7,24; 8,3) før det trekker seg tilbake. Når Noah og Atrahasis trer ut av arkene sine gir de brennoffer til henholdsvis Jahve (8,20) og gudene¹⁵ (III,v). Jahve lover å aldri utrydde livet på jorden igjen (8,21), mens Ellil og Enki løser overbefolkningsproblemet ved blant annet å gi menneskene begrenset levetid (III,vi-vii) og dermed unngår de også flere masseutryddelser¹⁶. I Genesis finner vi en parallell der menneskenes levetid også synker betydelig etter storflommen (11,10-26). Reduksjonen i levetid knyttes ikke eksplisitt til menneskenes ondskap, men må sees i sammenheng med Jahves reduserte forventninger til menneskene i pakten med Noah og alt kjøtt og blod (Gen 9,1-17).

Selv om det ifølge Gunkel (2006 [1895], 95f) ikke er mulig å etablere en direkte forbindelse mellom de to fortellingene¹⁷, ser vi at kaos, representert ved vannet over eller utenfor himmelen, i både Atrahasis og Noah-fortellingen representerer trussel, ødeleggelse og død. Kaos er bare til skade og har ingen positive kvaliteter. En vesentlig forskjell mellom de to fortellingene er at mens Jahve har full kontroll over himmelens sluser og kaosvannene, mislykkes de babylonske gudene totalt i å kontrollere kaosvannene i det man kan anta er et forsøk på å

¹⁴ Leirtavlen der denne delen av Atrahasis-fortellingen er innskrevet er delvis ødelagt, men nok av teksten er såpass lesbar at denne parallellen er tydelig.

¹⁵ Se forrige note.

¹⁶ Disse siste spaltene på tavle III er svært ødelagte, men forskerfellesskapet mener dette er en riktig forståelse av fortellingens slutt (Dalley 2008, 8).

¹⁷ Gunkel (2006 [1895], 75ff) mener likevel at den hebraiske mytesyklusen er en omformet og tilpasset resepsjon av den babylonske myten.

regulere mengden av mat som er tilgjengelig for menneskene og dermed hindre overbefolkning (OBV II,v-vi).

3.5 STRIDSMOTIVET I HEBRAISK POESI

Mangelen på en tydelig åpen konflikt mellom orden og kaos i Genesis er ikke representativ for hele den hebraiske bibelen. Om vi bruker Salmenes bok som eksempel, finner vi flere forekomster av symboler og motiver som ikke bare representerer en konflikt mellom den guddommelige skapermakten og en opponerende, destruktiv kraft, men som også i form og funksjon ligner svært mye på bildene vi har undersøkt i de mesopotamiske mytene. Den opponerende kraften er som oftest representert ved havet, vann eller dypet (avgrunnen), men også ved sjøhyrer som lever i dypene. Drager, krokodiller, hvaler og slanger blir ofte brukt som poetiske synonymmer i disse sammenhengene, og er tett knyttet til havet og kaosvannene. Havet og de store dyrene som lever der kjennetegnes ved at de er uforutsigbare, ukjente og ofte farlige. De fungerer som Guds motstandere, destruktive krefter, fiender av skapelsen og trusler mot menneskene; kort sagt, manifestasjoner av og bilder på, kaos. Før vi undersøker den konkrete bruken av disse ordene er det verdt å se nærmere på ordene i seg selv¹⁸.

Ordet *hav*, יָם på hebraisk, er et vestsemittisk lånnord og også navnet til den kanaanittiske/ugarittiske havguden Yam som ligger i strid med Baal, jordens herre (Keel 1978, 47ff) (TDOT, יָם). Gjennom absorpsjon av egenskapene til de kanaanittiske gudene Baal og El, overtar også Jahve fiendskapet med Yam og viderefører en form av dette stridsmotiv. I de hebraiske tekstene (som i de ugarittiske) er riktignok striden over og Jahve har vunnet, men havet er fortsatt en trussel mot menneskene. Kombinasjonen av både Baals stridsaspekt og Els overherredømme i Jahve, bidro til å dempe dualismen i den gammeltestamentlige verdensforståelsen. Ifølge Keel var et resultat av denne endringen at ondskapen ble flyttet fra den kosmiske sfære til den menneskelige. Kaosdragen blir dermed også i større grad en representant for psykologiske krefter enn for ytre naturfenomener (Keel 1978, 49). I tillegg til Salmenes bok, forekommer ordet med relativt stor frekvens i fortellingen om Sivsjøunderet i Exodus 14-15, i proto-Jesaja i forbindelse med dommen over de store rikene, og i dommen over Tyros i Esekial 26-27. Ordet forekommer også svært ofte i forbindelse med landoppmålinger, men da i betydningen den vestlige himmelretningen. Denne betydningen er ikke interessant i

¹⁸ Frekvensanalysen er utført vha. Accordance ver. 13.2.1, Oaktree Software, Inc., på den masoretiske teksten i BHS (1997).

denne sammenhengen, selv om den metaforisk kan ha sammenheng med at solen står opp i øst og lyset forsvinner i vest, og at vest dermed kan tenkes å ha en forbindelse til mørke og kaos.

Vann, מַיִם, fungerer ofte som synonym for hav i poetisk sammenheng, men konnoterer også et urstoff der det utgjør Avgrunnen i Gen 1,2. Både *yam* og *mayim* er knyttet til forskjellige vannmonstre som for eksempel Tiamat og hennes dragehær. Ordet har langt flere brukssammenhenger enn מַיִם og gir derfor mindre tydelige resultater i en frekvensanalyse, men det forekommer ofte i de samme passasjene som מַיִם. Det er verdt å legge merke til at ordet også har tydelige positive kvaliteter og ofte brukes i sammenheng med renselse og renselsesritualer, blant annet i Numeri (TDOT, מַיִם).

Dypet eller Avgrunnen, תְּהוֹם, er allerede diskutert relativt inngående i begynnelsen av dette kapitlet, både som synonym for havet, urmaterien og kaoskreftene. Vi finner ordet i Genesis 1,2, i fortellingen om Storflommen (7-8), og i Sivsjøfortellingen (Exodus 15, også referert i trito-Jesaja). Esekiel bruker Dypet som kilde til ødeleggelse, men også til styrke, for Assurriket. Guds velsignelse kommer også fra Dypet i Deuteronomium 8,7 og i Jakobs velsignelse av Josef (Genesis 49,25) som gjentas av Moses i Deuteronomium 33,13. Til tross for disse forekomstene er det uten sammenligning i Salmenes bok at Dypet forekommer oftest, og der for det meste som trussel, men også som bilde på Guds herskermakt, visdom og kontroll over kaoskreftene. Ellers forekommer begrepet flere ganger i visdomslitteraturen, i Jobs bok og Ordspråkene, men her oftest heller som en illustrasjon av Guds veldig visdom som er uforståelig for menneskene.

Ordet slange eller drage, תַּנִּין, er et av flere som er tett knyttet til vann og hav i Salmene. I Jesaja og Salmene forekommer dette ordet parallelt med לַיְיָתָן og רֶהַב, men det er uenighet om disse ordene refererer til distinkte vesener eller om de i forskjellige sammenhenger kan bety drage, slange, krokodille og sjøuhyre (TDOT, תַּנִּין III.2).

Navnet לַיְיָתָן, forekommer kun fem ganger i Tanakh, og fungerer konsekvent som egennavn. I Jobs bok er han (hankjønn i motsetning til Tiamat) kaosdragen som har stått imot Gud siden verdens skapelse og som fortsatt truer verden med ødeleggelse. I Salme 74,14 knuser Gud Leviatan og gir ham som mat til sitt folk, noe som kan minne om Marduk som bruker liket av Tiamat som råstoff for verdens skapelse i Enuma Elish. I Jesaja 27,1 representerer Leviatan all ondskap som skal overvinnes og endelig utslettes av Jahve på Herrens dag (בְּיוֹם הַהוּא [...] הַרְגוּ) (לַיְיָתָן). Leviatan er Guds fiende og symboliserer havet som omgir jorden (Koehler og Baumgartner 1994, לַיְיָתָן), men også en Gud har skapt for å leke med (Salme

104,26¹⁹; Job 40,29 [40,24]). «The Chaos monster, Leviathan, embodying the destructive raging of the sea, is reduced to an object of divine amusement in the face of Yahweh's concentrated power» (Keel 1978, 49).

Ordet Rahab (רַהַב) brukes ofte i betydningen «stolt» eller «overlegen», men i den norske oversettelsen (Bibelselskapet 2011) brukes ordet nå oftere som egennavn, tilsvarende Leviatan. Om disse dragene er forskjellige fra hverandre, eller om det er samme vesen som går under forskjellige navn er usikkert. Rahab konnoterer raseri og spiller på de store bølgene som slår mot kysten (Koehler og Baumgartner 1994, רַהַב). Ifølge TDOT (רַהַב) er det nærliggende å knytte Rahab til Tiamat, enten som en avskygning av Tiamat selv (og dermed også Leviatan) eller som en av Tiamats hjelpere. At ordene kombineres og brukes om hverandre, blant annet i Salmene, kan ofte forstås som poetisk synonymi for vektlegging eller rytmiske årsaker, men også som at uhyrenes uttrykk er mange og varierte. Disse tre ordene forekommer hovedsakelig i siste halvdel av Salmenes bok (de tre siste samlingene), og noen få andre steder. I Jesaja, Jeremia og Esekiel brukes ordene til å beskrive de store rikene som truer eller underlegger seg Israel, mens i Salmene er navnene brukt om Guds fiender som ødelegges eller nedkjempes av Gud. Ofte kan en tenke seg at Salmene ikke bare beskriver skapelsen og Guds kamp mot de opprinnelige kaoskreftene, men at kaoskreftene også symboliserer de truslene som Israelfolket utsettes for også i historisk tid, Rahab er for eksempel et symbol for Egypt. At det er korrespondanse mellom bruken i profetbøkene og i Salmene er en relativt nærliggende tanke.

3.5.1 Havet som kaoskraft og Guds fiende i Salmenes bok

Slik Tiamat representerer kaoskreftene og det opprinnelige urstoffet i Enuma Elish, og legemliggjøres som havet og det salte vannet, har havet og vann ofte en lignende funksjon i de eldre delene av den hebraiske bibelen. I Salmenes bok forekommer denne symbolikken såpass ofte at den danner et gjenkjennelig motiv. Gunkel argumenterer for at den eldre hebraiske poesien danner et mellomstadium i den hebraiske resepsjonen av de mesopotamiske mytene, der de fleste mytologiske delene, og nesten alle de polyteistiske elementene, forsvinner, før fortellingen blir helt judaisert i Genesis 1 (Gunkel 2006 [1895], 80ff).

I Ps 74,13 beskrives Elohim's frelsesverk (יְשׁוּעוֹת, 74,12, strengt tatt hjelpende gjerninger) slik: אַתָּה פִּירַרְתָּ בְּעֹזְךָ יָם שְׁבַרְתָּ רִאשֵׁי תַנִּינִים עַל־הַמַּיִם, «du kløvde (opprørte) havet med din makt, du slo i

¹⁹ Eventuelt skapt til å leke.

stykker dragenes (slangenes) hoder i vannet.» Og videre i v.14: אַתָּה רִצַצְתָּ רֵאשֵׁי לַיְיָתָן תִּתְּנֵנוּ מֵאֲכָל לָעָם לְצִיִּים, «du knuste Leviatans hoder og gav ham til føde for folket i ørkenen.» Salmen beskriver åpenbart en kamp mellom Elohim og vannet. Elohim kløyver havet i to, men *poel*-formen av verbet פָּרַר kan også bety å opprøre eller forstyrre, slik Marduks vind opprører og forstyrrer Tiamats vann. Havet er i salmen assosiert med *tanninim*, slanger og drager, slike som Tiamat sender til krig mot gudene (Dalley 2008, bl.a. 237), og med Leviatan. Havet er tydelig en fiende av Elohim, men også en kilde til velsignelse som kan brukes til skapelseshandlinger (føde i ørkenen) så lenge det er under Elohims kontroll. Dette speiler igjen Marduks partering av Tiamat for å bygge jorden av likdelene. Gunkel (2006 [1895], 27f) forstår også denne parteringen som rituell vanæring av en overvunnet fiende.

Å kløyve havet refererer også til utferden fra Egypt i Exodus. Denne fortellingen er eksplisitt referert i Ps 78,13, men her brukes et annet verb, בָּקַע, som mer utvetydig betyr å skille fra hverandre. Denne handlingen kaller tilbake til de innledende skapelseshandlingene i Gen 1 der vann skilles fra vann og land fra vann. Guds kamp mot og seier over vannet, kaoskreftene, ser også her ut til å være en forutsetning for skapelse.

Jahves seier over havet bekreftes i Salme 89. Havet beskrives som hovmodig, det reiser seg (v10) og knyttes dermed til navnet רַהַב, Rahab i vers 11, et mytisk uhyre knyttet til bølgene som reiser seg, og til hovmot. Igjen minner dette verset om Marduk som overvinner Tiamats hær (Spronk 1999, 685), når «du spredte dine fiender med din mektige arm.» Rahab og Leviatan er også, ifølge Uehlinger (1999, 512), knyttet til drageformen, *tannin*, og dermed til kaoskreftene som kjemper – reiser seg – mot Jahve. Et tilsvarende argument finner vi hos Gunkel (2006 [1895], 23f) som også mener at myten opprinnelig må ha inkludert Rahabs angrep på landjorden og Jahves seier over dragen.

Jahves storhet prises i salme 93, og hans overlegenhet demonstreres gjennom sammenligning med elvene, vannet og havet (93,3-4) som i denne sammenhengen må forstås som de mektigste motstanderne som er å oppdrive i kosmos. Hans herskermakt over havet hylles også i Ps 95,5, men her sees havet i sammenheng med det tørre landet, יַבֵּשֶׁת, for Jahve har skapt begge. Dersom havet her representerer kaos, i motsetning til skapelsen representert av det tørre landet, kan denne teksten brukes som argument for *creatio ex nihilo* da Jahve må ha skapt både kaos og skapelse. Men det er mer nærliggende å tolke havet i denne sammenhengen, som «vannet som er under hvelvingen» og dermed det skapte havet heller enn kaosvannet (jf. Genesis 1,6-10). Skapelsens havdyp representerer likevel kaoskreftene i disse salmene, så Jahve skal forstås som overlegen kaoskreftene selv om han ikke nødvendigvis har skapt dem.

3.5.2 Guds frelse fra dragens ødeleggelse

Selv om den opprinnelige kampen mellom Jahve og Leviatan ikke lenger virker som en eksplisitt eksistensiell trussel i den hebraiske poesien, finner vi spor av oppfatningen om at landjorden og menneskelivet er omgitt av kaoskreftene. I flere av salmene holder Jahve skapelsen oppe og hindrer den i å synke ned i kaosvannene som omgir den: «Han har satt [jorden] på havet og festet den på elvene» (24,2); «Verden står fast, den skal aldri vakle» (93,1c; 96,10b); «Han bredte jorden ut over vannet» (136,6a). Jorden holdes oppe ved hjelp av pilarer, עמודיה, som den kan hvile på: «Jeg har festet [jordens] søyler» (75,4b). Også i Job 9,6 refereres det til jordens søyler (Keel 1978, 40). Disse forestillingene tyder på at jorden en gang må ha vært i fare for ødeleggelse og at Jahve har måttet sikre den både ved å skape et solid fundament (מוֹסְדֵי אֶרֶץ, 82,5) for den, men også ved å sette grenser for vannet (גְּבוּל־שָׁמַיִת, 104,9). Urkaoset finnes fortsatt i havet og i stormen og kan fortsatt være en trussel mot individet, om det enn er temmet og ikke lenger er en eksistensiell fare for hele skapelsen. Selv om Jahve har satt grenser for kaoskreftene, kan vi ane menneskets frykt for disse kreftene i håpet om at Jahve ikke igjen vil slippe dem løs på jorden (בְּלִי־שׁוּבוֹן לְכַסּוֹת הָאֶרֶץ, igjen 104,9) (Keel 1978, 50). Keel mener også at Jahves kongelige navn er forbundet med seieren over dragen i Ps 74,12-13, שִׁבְרֵת רָאשֵׁי תַנִּינִים (1978, 52). Alt tyder dermed på at Kaosdragen er under Jahves fulle kontroll i den siste redaksjonen av Salmenes bok, selv om den endelige tilintetgjørelsen av dragen ifølge Jesaja, først vil skje på Herrens dag. I mellomtiden vil dragen kunne se sitt snitt til å ødelegge og spre frykt nå og da, her og der. Den vil være til stor plage for menneskene og må stadig slås ned av Jahve, men vil ikke være noen trussel mot skapelsen som sådan (Batto 1992, 33).

3.6 STRIDSMOTIVET I GENESIS

Vi startet dette kapitlet med å redegjøre for hvordan den konfliktløse *creatio ex nihilo*-teologien ble begrunnet med Genesis 1, og videre så vi hvordan stridsmotivet fra de mesopotamiske mytene var å gjenfinne i de eldre delene av Tanakh. Genesis 1 er antatt å være av nyere dato enn for eksempel Salmene som vi allerede har behandlet, og proto-Jesaja. Kapitlet bærer derfor preg av en noe annerledes teologi der Elohim's herskermakt ikke synes å være utfordret. Kan det likevel være at spor av stridsmotivet er å finne i Genesis 1, og kan dette motivet gjenfinnes andre steder i boken?

3.6.1 Spor etter stridsmotivet i Genesis 1

Der Genesis 1 kan leses til støtte for *creatio ex nihilo* finnes det også andre lesninger, eksempelvis fra jødisk middelalder, som tolker Gen 1,1 som en underordnet leddsetning (Scullion 1992, 943, Westermann, Genesis 1-11. A Commentary 1984, 78, Ticciati 2017, 697) til de følgende versene. En slik oversettelse av Gen 1,1-2 kunne lyde «Da Gud begynte å skape himmelen og jorden, var jorden øde og tom...». En alternativ lesning av første vers som gir samme betydning er å forstå verset som en oppsummering, overskrift eller ingress til resten av kapitlet. Implikasjonen er at urmaterien (jorden og vannet) som ser ut til å være identisk med avgrunnen, allerede eksisterer når skapelseshandlingen tar til. I denne lesningen er Elohim's første skapelseshandling å kaste lys over avgrunnen og vannet som allerede er der. Denne lesningen er vanskeligere å forsvare rent bokstavelig, men teologisk har det stor betydning at skapelsesakten i tredje vers innledes med וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (og Gud sa:). Det er ved sitt ord Gud skaper i P-tradisjonen som sterkt preger Genesis 1 (Westermann 1984, 81ff, Batto 1992, 32).

Ved sitt ord utfører Elohim åtte skapelseshandlinger (Gen 1,3-25) som progressivt skaper bedre og bedre vilkår for liv ved å introdusere orden i urkaoset. Det første ordet kaster lys over den udifferensierte urmaterien, gjør den synlig og dermed mulig å jobbe med. I og med denne handlingen skjer også den første differensieringen, lyset skilles fra mørket, og dette er det første tilfellet i urhistorien der det er mulig å identifisere «noe» og «noe annet». Den neste skapelsesakten er også en ordnende handling der «vann skilles fra vann» ved at himmelen skapes. Dette skillet er viktig fordi kaosvannene som utgjorde urmaterien stenges ute fra det skapte universet, mens det vannet som er under himmelen blir samlet og det settes dermed grenser for det i form av kystlinjer, elvebredder og grunnvannsreservoarer. Vannet som er under himmelen representerer fortsatt kaos og kan være uberegnelig og farlig, men Elohim har satt grenser for det og det er dermed under en viss kontroll. I den tredje skapelsesakten skilles hav fra tørt land, og den fjerde og femte skapelsesakten gjør landjorden progressivt mer egnet for (dyre-)liv²⁰ ved at planter vokser frem og himmellegemene skapes for å markere tidens gang. Gjennom sine tre påfølgende skapelseshandlinger skaper Elohim dyre- og menneskelivet på jorden, og ved sine befalinger til sine skapninger om å fylle jorden markeres det at skapelsen nå er så godt ordnet at livet kan mangfoldiggjøre seg selv. Denne lesningen av Genesis 1 forutsetter en preeksisterende urmaterie som allerede er der når Elohim begynner sin

²⁰ Planteliv ser ut til å behandles mer som en forutsetning for liv enn som liv i seg selv i Gen 1.

skapelsesakt, og støtter dermed ikke *creatio ex nihilo*-teologien, men heller en *creatio ex profundo*.

Hvorvidt avgrunnen skapes fra intet og dermed er under skaperens kontroll, eller avgrunnen allerede er der som et uforutsigbart råstoff skaperen organiserer og gir form, påvirker hvordan vi forstår avgrunnsmotivet og lesningene av andre tekster i GT der avgrunnsmotivet forekommer. I denne fordypningsoppgaven legges *creatio ex profundo* til grunn for lesningene med støtte i moderne bibelforskning.

3.6.2 Noah og arken – Genesis 6,1-9,17

Uavhengig av hvilken teologi man velger å lese inn i Genesis 1, ser ingen av lesningene ut til å gi avgrunnen noen verdi i seg selv. Urmaterien er et passivt²¹ råstoff som må formes, kontrolleres og organiseres for å kunne gi rom for liv. På den annen side fremstår heller ikke avgrunnen i Genesis 1 som noen trussel mot det som skapes. Kaosvannene som er stengt utenfor himmelhvelvingen nevnes ikke igjen før Jahve truer med storflommen i Gen 6,17 (הַמַּבּוּל מֵיָם). Da er kaosvannene til gjengjeld en eksistensiell trussel mot hele skapelsen, men fortsatt under guddommelig kontroll. At det er avgrunnens urhav det er snakk om her blir bekreftet i Gen 7,11b (כָּל-מַעְיֵיֶנֶת תְּהוֹם) (Clifford 1994, 138). Denne mektige guden som øver full kontroll over kaosvannene, finner vi i P-materialet i Genesis. Det Jahvistiske forelegget som boken fremdeles inneholder spor av viser oss en mer feilbarlig skapergud (Batto 1992, 31f) som gjør feil, angrer seg og gjør om på hva han allerede har gjort – tydelig eksemplifisert ved den overgripende fortellingen om storflommen som er ment å bleke skapelsens lerret for et nytt forsøk. Denne fortellingen har vært viktig til at den kunne fjernes (Clifford 1994, 137), men P har forsøkt å innpasse den i narrativet om en allmektig skapergud, blant annet ved å gjøre kaosvannene til Jahves lydige tjener.

Oppsummert virker det ikke som om urmaterien gis noen selvstendig verdi eller positive egenskaper i urfortellingen i Gen 1-11,26. Den er enten passivt råstoff eller en trussel mot liv og eksistens.

²¹ King James Version (KJV) oversetter Gen 1,20-21 slik at det fremstår som om vannet deltar i skapelsen av dyrene, «The waters brought forth...». Jeg kan ikke se at grunnteksten støtter denne forståelsen, da verbet שָׂרַץ ser ut til å angi en kvalitet ved subjektet heller enn noe subjektet gjør (en konstruksjon basert på «to teem with life» ville jeg forventet her), en forståelse som også reflekteres i Bibelselskapet 2011, men det er det eneste tilfellet jeg kan finne av at urmaterien spiller en kreativ rolle i urfortellingen, Genesis 1,1-11,26.

3.7 VANNETS POSITIVE KVALITETER

Til tross for at kaos og havet i all hovedsak forstås som en destruktiv kraft i disse fortellingene har vannet også åpenbare livgivende egenskaper. Marduk lar elvene Eufkrat og Tigris renne ut av Tiamats øyehuler (*Enuma Elish*, tavle V) og gjør dermed flomslettene fruktbare, selv om fruktbarheten kan medføre uforutsigbare og destruktive oversvømmelser (Dalley 2008, 4f).

Det tørre landet, הַיַּבֵּשׁ , i Genesis 1 og Exodus 14, som avdekkes når skapelsens vann trekker seg tilbake, har i de fleste andre sammenhenger der det forekommer i GT, negative konnotasjoner (TDOT). Den tørre jorden savner det livgivende vannet og understreker at ferskvann i kontrollerte mengder er helt nødvendig for liv (Gen 2,5-6). Vannet må dermed være en sentral faktor i Jahves velsignelse slik den kommer til uttrykk som fruktbarhet og skapningenes reproduksjon (Westermann 1984, 8-17, Keel 1978, 48). I salmene finner vi flere referanser til vann som kilde til fruktbarhet, blant annet i 1,3; 42,1; 63,1 og spesielt 65,10-11 der Elohim eksplisitt vannet jorden for å gjøre den fruktbar.

Vannet kan derfor ikke sies å være utelukkende negativt i verken de mesopotamiske eller de hebraiske mytene, det synes tvert imot å være en forutsetning for liv og et bilde på velsignelse. Likevel bærer det i seg potensialet til å utrydde alt liv dersom det tillates å flomme over sine grenser. Da vannet er assosiert med kaos kan en stille spørsmålet om kaos på samme måte kan ha positive og livgivende egenskaper, slik vår lesning av Blake kan indikere.

3.8 STRIDSMOTIVET I SKAPELSESMYTENE

Striden mellom kaos og orden er fremtredende i mange av de mesopotamiske skapelsesmytene. De ledende gudene representerer jevnt over orden, liv og kreativitet, mens urkreftene – de kosmiske vannene – representerer kaos og ødeleggelse. Dette motivet trer tydelig frem i både *Enuma Elish* og *Atrahasis*, der skapelsen av universet skjer ved at gudene organiserer og gir form til urmaterien, men samtidig motsetter urmaterien seg disse rammene som gir den form. I Genesis 1 er stridsmotivets vanskelig å få øye på, men sporene av det er fortsatt tilstede i vers 2 (Westermann 1984, 29) der Elohim har overvunnet sin motstander, *Tehom*. Selve striden er ikke lenger noe tema her, den er over og anerkjennes bare implisitt i Elohim's seier, uten noen dramatik (Westermann 1984, 81). Urmaterien forholder seg helt passiv og lar seg forme og organisere etter Elohim's vilje uten å yte noen slags motstand, slik også Anderson (2018, 18) påpeker. Keel (1978, 48f) knytter denne forståelsen av havet som ikke lenger truende, til Jahves kombinasjon av funksjonene til de kanaanittiske gudene El og Baal, der Baal representerte

livskraft i strid med Kaoshavet Yam, mens El representerer enhet og overhøyhet hinsides strid²². Denne kombinasjonen av aspekter gjør Jahve til herre også over Kaoskreftene. Det nærmeste urmaterien kommer noen slags strid i Genesis er når kaosvannene flommer gjennom himmelen og drukner verden (Gen 7-8), men selv om dette er svært destruktivt skjer det ikke på urmateriens initiativ. Flommen skjer på Jahves kommando og premisser, og det eneste som kan ligne på en konflikt mellom to parter i denne sammenhengen er Jahves misnøye med menneskenes ondskap som han ikke kan endre på annen måte enn å utrydde dem. Her ser vi at de polyteistiske elementene fra den opprinnelige myten er fjernet, jf. Gunkel (2006 [1895], 82), og både trusselen mot menneskeheten og dens frelse, er å finne hos Jahve; Jahve forvalter og hersker over både Orden og Kaos, lik El over Yam og Baal. Dermed fremstår menneskenes ulydighet og den påfølgende Storflommen heller som mindre irritasjonsmomenter i Jahves plan, enn som reell konflikt. Og det kan umulig kalles strid da styrkeforholdet mellom Jahve og menneskene er overveldende i Jahves favør. Striden mellom de mesopotamiske gudenes strenghet og barmhjertighet, har blitt flyttet inn i Jahves sinn. Det kan argumenteres for at den polyteistiske striden gudene imellom, som vi finner i Enuma Elish, har blitt til en indre strid i sinnet til en lunefull, monoteistisk guddom.

Sammenlignet med Genesis fremstår konflikten mellom Tiamat og Ea/Marduk som en mye jevnere maktkamp som bølger frem og tilbake mellom kaos- og ordenskreftene før Marduk endelig viser seg overlegen og gudenes orden etableres. Likevel er ikke gudenes seier fullstendig. I Atrahasis leser vi, som nevnt ovenfor, at gudene forsøker å bruke kaoskreftene for å begrense mengden av mennesker på jorden, men de er ikke i stand til å tøyde de destruktive kreftene for å oppnå et balansert resultat. Da epidemier ikke er tilstrekkelig for å redusere overbefolkningen forsøker de først å gjøre jorden ufruktbar ved å holde tilbake det samme flomvannet som skaper katastrofale oversvømmelser. Tørke og sult nytter heller ikke for å få kontroll på befolkningen, og gudene åpner heller alle himmelens sluser og lar det flomvannet de har holdt tilbake drukne hele jorden (Batto 1992, 22ff).

Resultatet av gudenes forsøk på å tøyde kaoskreftene er at de mister kontrollen på dem og de ødelegger alt. Gudene må gi opp dette forsøket, de stenger kaoskreftene ute så godt de kan og i stedet legger de begrensninger direkte på menneskenes livslengde, for menneskene har de tross alt makt over. I de mesopotamiske mytene synes forholdet mellom orden og kaos dermed

²² De ugarrittiske tekstene som inneholder mytene om Yam, Baal og El og skapelsen etter kanaanittisk tradisjon er beskrevet av Clifford (1994, 117ff).

å være en evig pågående kamp som aldri får noen endelig avgjørelse. Kaoskreftene er for sterke til at gudene kan kontrollere dem fullstendig, men gudene er samtidig sterke nok til å tøyse kaoset i ganske stor grad. I Genesis ser vi derimot kun sporene av en strid der Elohim/Jahve har vunnet definitivt over *Tehom/Yam*.

I den grad det kosmologiske stridsmotivet er til stede i Genesis er det internalisert i Jahves eget sinn. Jahve skaper mennesket, men angrer så på dette og utrydder dem (6,6), for deretter å inngå en pakt med Noahs ætt (9,9-17). Der vi i de mesopotamiske mytene finner konflikter mellom forskjellige guder som hver har identifiserbare og relativt stabile motiver, viser Genesis oss én gud som har flere motivasjoner, som kan ombestemme seg, og som må avfinne seg med at selv den guddommelige vilje ikke kan gjennomføres fullstendig, umiddelbart og uhindret i en verden som er begrenset i tid og rom, og der det finnes andre frie viljer som går på tvers av Jahves egen.

I et filosofisk perspektiv kan Orden dermed forstås som en kraft som har fritt spillerom overfor kaos, men som begrenser seg selv med en gang orden er etablert. Tilstedeværelsen av orden medfører nødvendigvis begrensninger, mens kaos er i sin natur ubegrenset og dermed fritt for konflikt – udifferensiert og dermed uten motstående viljer, eller vilje i det hele tatt²³. Den teologiske idéen om Guds allmakt kan dermed forstås som ubegrenset overfor kaos, men selv Guds makt må nødvendigvis være begrenset overfor det allerede skapte – begrenset av de reglene Gud har opprettet for å gi form til kaos. En gud som insisterer på sin allmakt overfor det skapte ville redusert det skapte til kaos igjen. Det er mulig å forstå de mesopotamiske mytene dithen at det er denne innsikten gudene oppnår gjennom sine forsøk på å kontrollere menneskehetens vekst. Og det er mulig å tolke Guds pakt med Noah på samme måte, som at det å slippe kaosvannene løs på verden ville ødelagt skapelsen fullstendig og oppløst den i kaos. En slik tolkning utfordrer ikke bare tanken om Guds allmakt, men også de kristne dogmene om Guds allvitenskap og forutseenhet. En kan innvende at Jahve allerede kjente konsekvensene av flommen, anså dem som nødvendige og trakk flommen tilbake før hele skapelsen ble ødelagt. Men fordi han brukte flommen til å tilintetgjøre noe han allerede hadde gjort, må vi anta at Jahve skapte menneskene uten å forutse at den frie viljen han gav dem ville føre til uønskede

²³ Representasjonen av kaos som personifisert i Enuma Elish er derfor upresis og primitiv. Med en gang Tiamat formulerer en agenda og begynner å handle, antar hun ordenskreftenes organiserende og retningsgivende egenskaper. Havet eller vann er en bedre metafor siden det flyter gjennom alle åpninger, kan være destruktivt og løser opp det det kommer i kontakt med. Ikke av egen vilje, men fordi dets grunnleggende egenskaper er oppløsende, homogeniserende og uforutsigbare.

konsekvenser. Dersom man lar kristendommens dogmer møte den bibelfaglige tekstkritikken, kan Guds allvitenskap altså antas å gjelde i alle ting, unntatt i møte med menneskenes frie vilje. På samme måte er det overfor menneskene vi finner de eneste andre sporene av stridsmotivet i Genesis. Guds misnøye med – og samtidig kjærlighet for – menneskene illustrerer tvetydigheten og konflikten i Guds sinn. Ved å skape jorden og menneskene – og ved å bry seg om dem og inngå en pakt med dem – underlegger Gud seg lignende begrensninger som alt det skapte er underlagt, eller må i hvert fall forholde seg til disse begrensningene om han skal kunne ha noe slags forhold til de skapningene han bryr seg om.

3.9 ET NØDVENDIG FIENDESKAP?

I skapelsesmytene som er undersøkt finnes beslektede forestillinger om to urkrefter i kamp med hverandre. I denne sammenhengen er de kalt ved de ganske abstrakte navnene Kaos og Orden. I Genesis 1 går den ene av kreftene under navnet Avgrunnen, mens vi kan gi den andre navnet Ordet, etter utsagnet **וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים** (og Gud sa). Andre navn er Tiamat og Marduk eller Leviatan og Jahve.

Kampen mellom Avgrunnen og Ordet kan med Nietzsche forstås som en kamp mellom to fiender som hater, men respekterer, hverandre. Gjennom kampen med hverandre blir begge tvunget til å mobilisere sitt fulle arsenal i en eksistensiell konflikt der resultatet er suverenitet eller tilintetgjørelse; slik blir også begge parter konfrontert med seg selv og sine respektive potensialer. Det er gjennom kampen med hverandre disse kreftene finner ut hva de er. I den babylonske Enuma Elish resulterer striden for Marduk i en (relativt) utvetydig seier over Tiamat som dør og blir brukt som råstoff for skapelsen. Myten reflekterer kan hende det babylonske rikets politiske posisjon, og evne til å sette sin vilje – og sine lover – igjennom på sitt territorium. Et lignende resultat – om enn mindre tydelig skissert – finner vi i Genesis 1; Avgrunnen blir råstoff for Ordets skapende makt. I salmene – og spesielt i Jobs bok – tolkes striden annerledes. I disse bøkene er det uklart om kampen har et endelig resultat. Skaperguden beskrives som overlegen, men Avgrunnen fremstår fortsatt som en trussel som stadig må holdes i tøyle.

Mot slutten av Jobs bok (men bemerkelsesverdig nok ikke noe annet sted i GT) utvikles motivet med den uavsluttede striden videre. Her ser vi konturene av en skapergud som ikke ønsker å avslutte kampen, og som i hvert fall gir tilsynelatende uttrykk for at han finner glede i sin motstander, 41,1-34 (Stordalen 2021a). En mulig tolkning er at denne skaperguden har innsett at han trenger sin motstander – at han har behov for en opponerende kraft i sitt skapende virke.

Nietzsches aforisme reflekterer denne tolkningen i ordene «[d]ere skal elske freden som middel til nye kriger. Og den korte fred mer, enn den lange» (Nietzsche 2011, 48). Med Nietzsches perspektiv kan man si at denne skaperguden trenger krigen, og han trenger sin beste fiende. Han har dermed behov for å holde Leviatan levende, for det finnes ingen verdigere fiende enn ham. Vi kan også anta at Leviatan vokser i styrke i kamp med Jahve, slik Jahves skaperverk også vokser og utvikles gjennom kampen.

Det kan være liten tvil om at det kosmiske stridsmotivet mellom Orden og Kaos er sterkt tilstede også i Jobs bok. Det virker dermed svært fruktbart å lese denne boken i lys av den forståelsen av Nietzsche og Blakes tanker om krig, kjærlighet, sårbarhet og forening, som er redegjort for i forrige kapittel. Stridsmotivet i Jobs bok kommer ikke bare til uttrykk mellom karakterer, men uttrykkes også innad i de enkelte karakterene som er fulle av paradokser og selvmotsigelser. Denne polyfonien er såpass gjennomført at det er nærliggende å anta at det er et bevisst komposisjonsgrep fra forfatterens side, og vi vil i neste kapittel se nærmere på dette dialogiske komposisjonsgrepet før vi går videre til lesningen av Jobs bok.

4 Dialog og polyfoni

Without Contraries is no progression. Attraction and Repulsion, Reason and Energy, Love and Hate, are necessary to Human existence.

– William Blake (MHH.3)

Strukturen i Jobs bok er en studie for seg og Claus Westermann (1977) har forsøkt å klassifisere tekstene i boken etter sjanger, blant annet argumenter, klager og anklager, ønsker og bønner, lovprisninger og Guds taler. Carol Newsom (2003, 17) skriver at Jobs bok dypest sett kan karakteriseres som en dialog mellom flere sjangre (jf. (Stordalen 2006)). Tekstens litterære modus synes likevel viktigere enn sjanger, ifølge Stordalen. Det er her *dialogisme* blir et nyttig analytisk begrep. Begrepet dialogisme knyttes til den sovjetiske kritikeren og filosofen Mikhail Bakhtin og brukes for å betegne en litterær strategi der flere stemmer er tilstede på en ikke-hierarkisk måte i en tekst, og der hver stemme definerer seg selv i forhold til de andre stemmene. I Jobs bok kommer dette, ifølge Newsom (2003, 22ff), til uttrykk gjennom uforenlige verdensforståelser som stilles overfor hverandre, og som alle må anerkjennes samtidig. Hver stemme søker å bli hørt samtidig som det ikke er mulig å identifisere ett privilegert synspunkt. Siden stemmene er motstridende er det ikke mulig å forsonne dem eller identifisere ett hovedbudskap i teksten. Hver stemme må tas på alvor og en konstruktiv lesning må tåle spenningen som oppstår når gjensidig utelukkende verdensanskuelser må aksepteres samtidig. Det er ikke dermed sagt at alle stemmene «har rett», men hver stemme må bære et synspunkt eller et perspektiv som fortjener å tas på alvor. Resultatet av en slik lesning er ifølge Newsom at leseren avkreves «the transformation of perception through aesthetic experience» (2003, 19f). Å lese Jobs bok dialogistisk vil dermed kunne hjelpe oss til ikke å lete etter ett enkelt budskap i boken, men heller finne at den har flere uforenelige budskap.

Å ta bokens polyfoni på alvor gjennom en slik lesning tydeliggjør også relevansen til Nietzsche og Blake for en eksegetisk lesning av Job. Begge disse filosofenes prosjekt avhenger av en anerkjennelse av paradokser, selvmotsigelser og møter mellom motsetninger. Gjennom å holde motsetningene og paradoksene opp mot hverandre og la dem befrukte hverandre, vil noe nytt oppstå. Gjennom den dialogistiske lesemetoden er tanken også at motsetningene skal belyse hverandre og bidra til en dypere forståelse av hver enkelt stemme. Bruken av Nietzsche og Blake i eksegese av Jobs bok, forutsetter dermed en forståelse av litterær polyfoni og dialogisk

komposisjon. Gjennom Newsoms og Stordalens arbeid med Bakhtins teori blir det mulig å se nye sammenhenger mellom den gamle hebraiske boken og de moderne tenkerne, og hvordan de kan belyse hverandre.

Det er verdt å nevne at Newsom og Stordalen har ganske ulike tilnærminger til dette teoriområdet. Min inngang er noe annerledes enn begge disse forfatterne, noe som vil fremgå utover i dette kapittelet. Jeg har i denne sammenhengen ingen ambisjon om å utvikle noen helhetlig teori på dette området, men finner det nyttig å bruke noen deler av det etablerte vokabularet for å få frem bestemte sider ved de bibeltekstene som er interessante for dette prosjektet. En sentral forskjell mellom Newsoms og Stordalens bruk av teorien på Jobs bok, er at førstnevnte er opptatt av sjangre, mens Stordalen velger å fokusere på polyfoniens²⁴ poetikk. Bakhtin identifiserer en dialogistisk skrivemåte i Dostojevskis romaner, men vurderer samtidig bibelens bøker som fremstående eksempler på monologisk litteratur. Stordalen går i rette med denne vurderingen idet han identifiserer dialogiske komposisjonsformer i store deler av den hebraiske bibelen. Den dialogiske komposisjonsformen må derfor forstås i et historisk perspektiv og ikke utelukkende som et moderne fenomen (Stordalen 2014). Stordalen undersøker, med utgangspunkt i Bakhtins analyse av Dostojevski, gjennom flere artikler polyfonien i Jobs bok og finner flere aspekter av en slik poetikk (Stordalen 2006, 2014, 2021a, 2021b). I den følgende lesningen refereres det til disse aspektene (oppsummert i 2006) der de er relevante.

4.1 FORSKJELLIGE ERFARINGER, MOTSTRIDENDE PERSPEKTIVER

Det er åpenbart at karakterene i fortellingen om Job erfarer verden på forskjellige måter, og deres forskjellige erfaringer farger deres oppfatninger av andres erfaringer og situasjon i verden. Forskjellige virkelighetsoppfatninger og uenighet om hvordan en situasjon skal oppfattes, spesielt en situasjon en er direkte involvert i, kan lett gi opphav til konflikt. Job fall fra storhet til utstøtt er en hendelse som ikke bare angår Job selv, men som direkte konfronterer vennene hans med usikkerheten i deres egne nåværende posisjoner, høyt plassert i samfunnhierarkiet. Diskrepansen mellom erfaringer foranlediger ikke bare Jobs nietzscheanske krig mot Gud, men

²⁴ Flerstemmighet. Polyfoni er et annet ord Bakhtin brukte i sammenheng med dialogisme, men da som en flerstemmig kvalitet hos en enkelt karakter.

er også utgangspunktet for diskusjonen mellom Job og vennene, som etter hvert får karakter av en verbal kamp.

Job er rammet av ulykke og har mistet alt. Han opplever tilværelsen som lidelse og verden som et urettferdig sted der uskyldige straffes og skyldige går fri (for eksempel 21,7-21). Vennenes liv kan vi anta går i sine vanlige spor, de har beholdt sin rikdom og status²⁵, og Jobs ulykke er en uvelkommen påminnelse om hva som kan skje – selv om det aldri kunne skjedd med dem selv, selvfølgelig. De er fornøyde med status quo og synes Jobs klaging er lite opplyst siden ting tross alt går ganske bra i (deres) verden. Jahves perspektiv er uutgrunnet. Om en skal ta Job 1-2 på alvor er det Jahve som er årsak til Jobs elendighet. Om en ser bort fra Job 1-2 er Jahves skapelse uansett et sted der slike urettferdigheter som har rammet Job, kan forekomme. Hvilken interesse Jahve har av Job er heller ikke klart. I de to første kapitlene er han stolt av Job, men relativt uinteressert i Jobs velferd, mens i Job 38-41 finner han det bryet verdt å konfrontere Job direkte, paradoksalt nok for å antyde at Job er en uverdigg motstander. Jahves erfaring av verden er skaperens. Han var før verden ble skapt; alt og alle som er skapt angår ham. For hvert levende vesen er det noe som står på spill, og Jahve er opptatt av hvert eneste vesens kamp. Hvorfor skal han da befatte seg spesielt med Jobs kamp? Det virker heller ikke som om han er opptatt av individet Job. Jahve er ikke interessert i å besvare Jobs konkrete spørsmål om sin partikulære situasjon, men henleder heller Jobs oppmerksomhet på verdens skapelse og globale, universelle temaer. Jahves agenda ser ut til å være å få Job til å se seg selv som en del av en større helhet, som en enkelt skapning blant enormt mange forskjellige skapninger i en verden han aldri fullt ut kan forstå eller få oversikt over.

Kollektivet av venner er et spesielt tilfelle i denne sammenhengen siden det representeres av en gruppe og ikke et enkeltindivid. Vennekollektivet varierer litt i hva de er opptatt av, men de representerer én felles overordnet tolkning av tilværelsen. Dette kan henge sammen med hvilket perspektiv de representerer. Der Job kan sies å representere det individuelle mennesket i sin partikulære situasjon, kan kollektivet av venner forstås som en samling av uttrykk for idéer om det velordnede, ideelle samfunnet og dets interesser – hvordan samfunnet *burde* være. Jahve vil i denne modellen representere altets perspektiv, det altoverskuende som skaper alt, bærer alt og ser alt. Jahve virker mindre opptatt av hvordan noe *burde* være enn hvordan alle

²⁵ Vi kan anta at de er relativt velstående siden de er venner av Job, Uz' rikeste mann, i utgangspunktet. Mer direkte vitner den dannelsen og utdannelsen som de demonstrerer i sine taler, om deres posisjon. Deres horisont og blikk er bredt orientert; de ser bortenfor landsbyen.

ting faktisk *er*. Dersom denne tolkningen stemmer må vi anta at interessene til de forskjellige perspektivene vil komme til uttrykk gjennom perspektivbærernes respektive taler.

At taler og utsagn kan tilhøre et perspektiv, like mye som en karakter, er en observasjon vi kan finne støtte for i Bakhtins litterære analyse av Dostojevski. Stordalen (2006) har identifisert flere elementer av Bakhtins dialogiske poetikk som også kan benyttes for å analysere Jobs bok. Et av disse elementene er hvordan Dostojevski bruker karakterer for å representere en viss tolkning av menneskelivet. Disse tolkningene utgjør romanens *idéer* (24f). Denne bruken av karakterer som bærere av idéer som settes opp mot hverandre kan vi kjenne igjen fra Jobs bok, og den minner om min karakteristikk ovenfor av karakterer som bærere av perspektiver. Stordalen identifiserer denne bruken av idéer som linse mot fortellingens verden, som et element av spesifikk likhet mellom poetikken i Jobs bok og Dostojevskis poetikk (Stordalen 2006, 27ff). Jeg mener altså å se at det er mulig å identifisere separate perspektiver som kan knyttes til de forskjellige karakterene, og at disse perspektivene kan analyseres på en lignende måte som Bakhtins idéer. Jeg foretrekker å holde meg til perspektiver i stedet for idéer fordi jeg er interessert i selve konflikten, striden, og denne kommer sterkere til uttrykk mellom perspektivene enn mellom idéer. Dersom denne forståelsen holder vann kan man lese Jobs kamp ikke bare som en kamp mot Gud, men også mot samfunnet.

Kampen mot Gud er en kamp for rettferdighet og anerkjennelse, mens kampen mot samfunnet er en kamp for et større rom for livsutfoldelse; en kamp for et samfunn som ikke bare rommer og aksepterer de vellykkede livene, men også de forulykkede. Et annet resultat av denne lese måten er at den tilbyr en forståelse av karakterenes nærmest patologisk manglende evne til å lytte til hverandre og besvare den andres anliggende. Dersom karakterene representerer idéer er det idéen som uttrykker sitt innhold i et utsagn heller enn et menneske som snakker. To idéer satt opp mot hverandre kan godt være i dialog uten at de forsøker å forstå hverandre, og talene i Jobs bok dreier rundt de samme temaene og belyser dem fra forskjellige vinkler selv om de ikke direkte svarer på hverandres spørsmål.

Innblikket vi gjennom Jobs monologer får i de andre karakterenes idéer er ikke deres egne oppfatninger, men Jobs forståelse av disse oppfatningene. Denne komposisjonsstrategien minner om Dostojevskis romaner, der karakterene kan snakke forbi hverandre, men likevel er i dialog. I sine monologer er de i dialog med de synspunktene de tillegger sin motpart – en motpart som er tydelig tilstede i karakterens sinn som samtalepartner, selv om de ikke er fysisk tilstede eller blir nøye lyttet til. Med Bakhtins ord: «The hero's affirmation of self sounds like a continuous hidden polemic or dialogue with some other person on the theme of himself»

(Stordalen 2006, 29). Bakhtin kaller denne metoden *sideblikket* (*the sideward glance*), altså anerkjennelsen av den andre, eller motparten i karakterens monolog, gjennom et metaforisk blikk fra øyekroken. Det tilsynelatende umenneskelige i en dialog mellom venner der ingen evner å ta innover seg den andres situasjon kan kanskje forklares med forfatterens bruk av denne litterære strategien. Samtidig er det også blant annet denne umenneskeligheten som fortviler Job. Ser vi en litterær karakter som fortviler under sin forfatters litterære strategi?

Der idéer vil kunne være i dialog uten å nærme seg hverandre, vil de forskjellige perspektivene foreslått ovenfor ha vanskeligere for å kunne gå i dialog fordi de forholder seg til verden på forskjellige abstraksjonsnivåer, for eksempel Jahve som taler fra stormen og uttrykker «a wholly different form of perception» (Newsom 2003, 19). Det vil være vanskelig eller umulig for et enkeltperspektiv som forholder seg til verden og tilværelsen på ett nivå, å befatte seg med nivået over eller under, med mindre enkeltperspektivet i forsøket på å gå i dialog, blir det andre perspektivet og dermed skifter posisjonen fra hvilken det ser på verden. Kan det være det som skjer i Jahves taler til Job? Jahve formulerer sine taler som et individ som går i tvekamp mot Leviatan, et annet individ. Dette er skapningens perspektiv, ikke skaperens. Gjør han det fordi han vil talen skal forstås av mennesket? Gjør Jahve her Jobs perspektiv til sitt eget? I så fall viser Jahve at han forstår Job, fordi han ser på verden fra Jobs perspektiv.

For et menneske er det naturligvis mulig å inneha flere perspektiver samtidig – perspektiver som kan representere det individuelt menneskelige og det kollektive samfunnet (en mystiker vil kanskje også ha en viss evne til å se verden fra altets perspektiv) – slik også en litterær karakter vil kunne representere flere idéer samtidig. Hvert perspektiv representeres av separate litterære stemmer som legges i munnen på den samme litterære karakteren. Når en litterær stemme da primært representerer ett perspektiv (eller en idé) er det dette perspektivet – og ingen andre – denne stemmen ser verden fra. Den flerstemmige karakteren kan dermed oppleves som spaltet, tvetydig eller inkonsistent – eller, nettopp, polyfon.

Motsatt kan en litterær karakter bli bærer av én konkret idé og uttrykke denne på en nærmest enøyd måte. Denne karakteren mister noe av sin menneskelighet, sin evne til å relatere til andre, men vil effektivt kunne brukes til å belyse nettopp dette perspektivet (eller idéen) i relasjon til alternative perspektiver (eller idéer). Job kan karakteriseres som en karakter som målbærer et slikt singulært perspektiv gjennom sin opptatthet av egen lidelse og anklage mot Gud – det individuelle perspektivet – og dermed også preges av én identifiserbar litterær stemme. Dette gjelder riktignok Job slik han uttrykker seg i dialogen, mens åpningsfortellingens Job er enda mer enstemt, med et helt annet perspektiv. Den flate karikaturen som bærer navnet Job i

åpningsfortellingen er patologisk selvutslettende, monomant opptatt av å fremstå from og dydig, og manisk opptatt av å gjøre opp for avkommets mulige synder. Avviket mellom karakteren Job i bokens åpningssekvens og den samme karakteren i resten av boken er såpass stor at den indikerer et sjangerskifte fra kapittel 2 til 3, jf. Newsom. Dette fortjener sin egen behandling, men i denne sammenhengen er det tilstrekkelig å avgrense analysen til fremstillingen av Job i bokens hoveddel.

Bokens polyfoni kommer til uttrykk blant annet gjennom at karakteren Jobs stemmer konfronterer både hverandre og andre litterære stemmer uttrykt av bokens andre karakterer. Dialogene mellom Job og hans venner karakteriseres blant annet av at karakterenes stemmer snakker forbi hverandre, de virker som angrep som ikke treffer sitt mål, fordi karakterene insisterer på sine egne perspektiver og ikke anerkjenner perspektivet til sin samtalepartner, (jf. Stordalen 2021b). Job fortviler over de andre perspektivkarakterenes manglende evne til å relatere til ham, og gjennom denne fortvilelsen insisterer han på sin menneskelighet. Denne menneskeligheten understrekes når Job endelig konfronteres av Jahve (som, i motsetning til vennene, kan sies å ta Jobs perspektiv innover seg) og tvinges til å revurdere alle sine oppfatninger om skaperen og sin egen plass i kosmos. Jahves ord har evne til å ramme Job nettopp fordi Jahve har inntatt Jobs perspektiv, de er to kjempende som tar hverandre på alvor og søker å kjenne hverandre. Kan hende har Job, i møte med en skaper som har inntatt hans perspektiv, også selv skimtet sin egen posisjon fra Jahves perspektiv. Stemmen som representerer protest mot meningsløs lidelse og anklage mot Gud, og som har talt gjennom Job, stilner (40,3-5 [39,36-38]; 42,1-6) – uten at vi som lesere får vite hva det betyr. Karakteren Job er dypt menneskelig. Det ville være meningsløst å lese Jobs bok utelukkende som en idéfortelling eller en undersøkelse av forskjellige eksistensnivåer. Det er nettopp menneskets tilstand og situasjon i verden og overfor Gud og andre mennesker, som er bokens subjett.

4.2 ARGUMENTER FOR EN LESNING AV KARAKTERENE SOM BÆRERE AV IDÉER

I den følgende undersøkelsen av karakterer som idébærere, tar jeg utgangspunkt i dialogdelen av Jobs bok (3,1-42,6). Det er ikke nødvendigvis uinteressant å lese også rammefortellingen med dette utgangspunktet, men den metodiske innfallsvinkelen måtte i tilfelle tatt høyde for blant annet bokens sjangerskifter, noe som faller utenfor dette prosjektets omfang. Talene er svært tydelige uttrykk for forskjellige perspektiver og kan relativt lett leses inn i Bakhtins

poetikk. Jeg begrenser derfor min lesning til bokens hoveddel og overlater en eventuell tilsvarende undersøkelse av rammefortellingen til andre interesserte.

4.2.1 Job – Individet

Noe som ofte kjennetegner akutt og plutselig individuell lidelse er en innsnevring av perspektivet til individet selv; den lidende har ikke lenger øye for annet enn sitt eget (Seltzer 2016). Individperspektivet preger Job gjennom boken og kan sies å utgjøre en av bokens idéer. Vi gjenkjenner denne idéen i Jobs første tale (kapittel 3) der fokuset på ham selv og hans ulykke utelukker alle andre hensyn, «Bort med den dagen jeg ble født» (3,3a). Denne dagen tilhører kun Job og det er utelukkende en ulykkesdag, intet godt kom av denne dagen. I Jobs smerte og fortvilelse er det ikke rom for andre hensyn, eller andre menneskers liv. Job krever at hele dagen skal slettes fra kalenderen, altså vil den også bli mistet av alle som måtte ha positive opplevelser knyttet til denne dagen. I ropet «Hvorfor døde jeg ikke da jeg ble født» (3,11a) er det ikke spor av tanke på kvinnen som fødte ham, den sorgen vi kan anta hun måtte følt over et dødfødt barn, eller den gleden en nyfødt sønn må ha bragt med seg i en velstående familie. Det finnes heller ikke spor av det livet Job har levd inntil nylig – et privilegert liv som den største mannen i landet Uz – det er øyeblikkets akutte ulykke som har okkupert hans sinn og gjort ham blind for fortid og fremtid, og for sine omgivelser.

Det finnes riktignok elementer av referanser til andre i den første talen. I 3,17-22 snakker Job om andre som deler hans skjebne (de lidende) eller andre som han skulle delt skjebne med (de døde). Men disse andre er ikke egentlige Andre, de er ikke virkelige mennesker, men projeksjoner av Jobs egen smerte. De eneste andre Job er i stand til å identifisere seg med i sin lidelse er andre som lider på samme måte som ham, eller er der han lengter etter å være. Reelt sett bør derfor hele talen ansees som selvsentrert.

I sin neste tale ser Job ut til å ha kommet seg ut av den akutte smertens umiddelbare selvsentrertethet, men er fortsatt utelukkende opptatt av seg selv og målbærer fortsatt eksklusivt individets perspektiv. Selv om han aldri gir slipp på det kompromissløst individuelle perspektivet²⁶, er han nå i stand til å se sine egne ord utenfra og karakterisere dem som en bønn rettet til noe utenfor seg selv: «Om bare min bønn ble hørt, om Gud ville innfri mitt håp!» (6,8).

²⁶ Et kompromissløst individuelt perspektiv skal ikke forstås som solipsisme, men som et perspektiv på verden som relaterer til andre individer og konkrete individuelle erfaringer, heller enn til kollektiver og kollektive erfaringer.

Men om Job her er nærmere å se seg selv som del av en sammenheng, avslører hans ønske at han ikke ser seg som del av et fellesskap. Hans død vil utelukkende være en positiv hendelse, den vil kun angå ham selv og vil ikke påvirke noen andre, individuelt eller kollektivt.

4.2.2 Jahve – Det altoverskuende

I motsetning til de menneskelige karakterene ser Jahve alt det skapte som helhet (38,1-39,33); hver skapning, hvert dyr, hvert tre, hver stjerne, hvert sandkorn. Jahve har skapt dem alle, følger med på dem og opprettholder dem. Jahves stemme uttrykker et kosmologisk perspektiv som henvender seg til hvert individ, men tar inn og befatter seg med helheten; ikke bare helheten av alt det skapte, men helheten av alt det skapte i tidens fylde. Dette perspektivet kommer også tydelig til uttrykk i salmene, for eksempel salme 8 og 104, og vitner om en felles teologisk tradisjon som kommer til uttrykk i begge bøkene. Det altoverskuende perspektivet i Jahves taler i Job understrekes gjennom referansene til skapelseshandlingene som gjenfinnes i Genesis 1. Det er ikke dermed sagt at det er noen klar sammenheng mellom Job 38-39 og Genesis 1; Gunkel bruker eksempelet med stjernene som i Job 38,6 eksisterer før jorden er skapt, men i Genesis 1 skapes etter plantene (Gunkel 2006 [1895], 64). Jahves bruk av skapelseshandlingene for å understreke sin egen storhet og sette Job i forlegenhet, illustrerer likevel det kosmologiske perspektivet Jahve har på tid og rom; alt det skapte er en helhet og helheten omfatter skapelsens fulle historie fra opprinnelsen av, og det er denne helheten Job ikke har oversikt over og ikke forstår (Habel 1985, 536f).

Samtidig som Jahve forholder seg til alt det skapte som helhet, tiltaler han Job direkte, som et «du». Han bekrefter Jobs status som individ og stiller Job direkte og individuelt til ansvar for sine utsagn: «[jeg vil] spørre deg, og du skal svare» (38,3b), «Hvor var du...?» (38,4a). At Jahve som ser alt det skapte som helhet, forholder seg til Job som individ er ganske enestående, men dette skjer ikke før mot slutten av boken som et svar på Jobs gjennomgående utfordring og anklage. Det er mulig å, med Nietzsche, tolke Jahves direkte tiltale til Job som at han her endelig knytter sitt navn til Job og aksepterer ham som en verdig fiende. Dersom denne tolkningen er gyldig er dette i tilfelle et unntak Jahve gjør for Job, fordi han har vist seg verdig denne spesielle oppmerksomheten. Mot slutten av kapittel 38 kan det likevel virke som om det er skapningenes individuelle skjebner og behov Jahve er opptatt av. Løveungene som trenger mat og kryper ned i hulene sine (38,39-40 [39,1-2]), ravneungene som skriker mot Gud (38,41 [39,3]), fjellgeiten som føder og hjorten som får rier (39,1 [39,4]) virker som dypt individuelle skapninger i helt konkrete situasjoner. Men det er kanskje mer hensiktsmessig å forstå

henvisningen til disse dyrene som eksempler på hvordan Jahves altoverskuende perspektiv favner alle individer (ikke en fugl til jorden...), uten at det er det ene individet Jahve er opptatt av. Disse dyrene representerer i så fall altet, men detaljene i beskrivelsen av dem tilkjenner hvor inngående Jahve kjenner hvert eneste individ, hver eneste detalj, i det universet han har skapt. Situasjonene som beskrives er livsviktige for hvert individ, men gjelder samtidig alle løvers eller geiters livsvilkår i alminnelighet. Jahve ser i disse versene ut til å bry seg om den enkelte løveungen, den konkrete hjorten, men han snakker ikke til individet fordi han forholder seg til skapelsens helhet. Jahve ser hvert eneste skapte individ, men som en del av et større hele. Dette er det kosmiske perspektivet, representert i dialogene i Jobs bok ved karakteren Jahves stemme.

Jahve stiller seg over striden. Han har satt grenser for vannet; havet adlyder ham. Når han beskriver Behemot og Leviatan er det ikke som trusler, men som skapninger han gleder seg over slik han gleder seg over strutsen og ørnen. Igjen ser vi denne gleden over skapningene, inkludert Leviatan, reflektert i salme 104. Jahve behersker både orden og kaos (Habel 1985, 558); han holder Leviatan slavebundet (40,28 [40,23]), lar ham leve i dypet og tillater ham å reise seg og rase, fordi ny skapelse er avhengig av den uforutsigbare forandringskraften kaoset representerer. Dette er slik Jahve karakteriserer seg selv, men kan vi tro på denne selvpresentasjonen? Hadde Jahve skrytt slik av sin seier (for det er det han gjør (Stordalen 2021a)) over Leviatan om det ikke også sto noe på spill for ham, om han ikke var stolt over sin seier? Og har han virkelig overvunnet kaos? Når Jahve taler om Leviatan (40,25-41,26 [40,20-41,25]) er det i form av retoriske spørsmål som utfordringer til Job. Jahve vil gi Job inntrykk av at han er herre over Leviatan, men han sier det aldri eksplisitt. Er det fordi han ikke *kan* si det? Leviatan *er* en stor trussel mot Jahve, slik vi viste i kapittel 3. Jahve virker inkonsistent i sin omtale av Leviatan, han taler med flere stemmer. Når han priser Leviatan (41,4-26 [41,3-25]) kaster han samtidig tvil over sin fremstilling av seg selv som overlegen (40,25-31 [40,20-26]), men på samme måte vitner skrytet av dragen om gleden Jahve har av den, og av kampen mot den. Vi kan ikke lese salme 104 eller lovprisningen i Job som noe annet enn et oppriktig vitnesbyrd om Jahves store glede over denne mektige skapningen, men samtidig kommer vi ikke utenom at Leviatan utgjør en reell og eksistensiell trussel mot hele den skapelsen Jahve finner sin glede i. Polyfonien i disse kapitlene forteller oss mer om Gud og om tilværelsen, enn det som kan leses ut av ordene alene.

4.2.3 *Det kosmiske stridsmotivet reflektert blant menneskene?*

Jobs bok ser i hovedsak ut til å leses som en undersøkelse av det ondes problem eller, mer spesifikt, som den uforskyldte lidelsens problem; se eksempelvis innledningen i Dahl, *The problem of Job and the Problem of Evil* (2019). Det kan se ut som om det også ligger en samfunnskritikk i Job, eller i alle fall en påpekning av en interessekonflikt mellom individ og samfunn. Et enkeltindivid som gjennomgår en krise, eller på en eller annen måte ser sin posisjon i samfunnet endret, vil oppleve samfunnets manglende respons på denne endringen som en slags vold, og det er dette som skjer med Job. Job tvinges fra én samfunnsrolle over i en ny rolle, fra én dag til en annen (Job 29-30). Han blir forventet å tilpasse seg sine skiftende omstendigheter mens han samtidig forventes å ta hensyn til samfunnets behov for å forbli uendret. Som følge av sin krise blir han oppmerksom på menneskefiendtlige mønstre i det samfunnet som representeres ved vennene. Job opplever at vennene mangler imøtekommenhet og forståelse, og dermed påfører ham ytterligere lidelse. I denne konflikten mellom individ og samfunn kan vi se speilet de kosmiske kaos- og ordenskreftene, men i stedet for en skjelnende og ordnende guddommelig vilje som skaper liv ut av en pregløs og omskiftelig kaomaterie, ser vi det ustadige individet (kaos) som søker forandring og nyskaping i samfunnets konserverende og begrensende forutsigbarhet (orden), en dynamikk som minner om Blakes protagonist i MHH.

Konflikten mellom Job og vennene kommer i Jobs bok til uttrykk gjennom poetisk dialog. Dette er en litterær form vi ikke gjenfinner andre steder i GT, men som kan minne om babylonsk teodicé-litteratur der to eller flere motstandere argumenterer mot hverandre (Pope 1973, LXXII). På ett punkt skiller Jobs bok seg fra også dette eldre forelegget, for Job argumenterer ikke bare mot sine venner, men mot Jahve selv. Han trekker guden selv inn i disputten. På denne måten skaper forfatteren av Jobs bok en kobling mellom den menneskelige uenigheten om guddommelig rettferdighet, og den kosmiske striden mellom guden selv og de kreftene (her inkarnert i mennesket) som reiser seg mot det guddommelige. Når Job tolker seg selv som Leviatan som reiser seg mot samfunnets guddommelige orden (7,12), blir han Jahves motstander, ikke bare metaforisk, men helt konkret; en tolkning Jahve bekrefter gjennom sine direkte motsvar til Job (kap 38-41). Job skriver seg dermed inn i det kosmiske stridsmotivet i sin kamp mot Jahve og Jahves orden representert ved samfunnet.

4.3 SPØRSMÅLET OM SANNHET I EN KONFLIKT MELLOM PERSPEKTIVER

I en såpass intens utveksling av idéer mellom forskjellige perspektiver, som Jobs bok gir oss, stiller en seg raskt spørsmålet «hvem har rett?» Bokens dialogdel gir oss kun perspektivene til hver enkelt karakter, uten en uhildet forteller som kan vurdere hvert ståsted utenfra. Som Stordalen (2006, 27ff) skriver får alle karakterene uhindert fremføre sine synspunkter, men mangelen på en uhildet forteller overlater spørsmålet om karakterenes troverdighet, til leseren. Alle karakterene har gode poenger, og ingen av dem kan umiddelbart avfeies som uinteressante. Denne komposisjonsstrategien resulterer i et ikke-hierarkisk forhold mellom karakterene og deres idéer og perspektiver, og dette utgjør kjernen i Jobs boks dialogiske poetikk.

Fortelleren som trer frem i bokens rammefortelling kunne vært fremført som et motargument mot ovenstående påstand, men avviket mellom rammefortellingens karikerte, flate verden og karakterer er såpass påfallende at det er vanskelig å relatere rammefortellingens versjoner til dialogenes. Dette synspunktet finner støtte hos Stordalen (2006, 28) som bruker Bakhtin til å argumentere for at rammefortellingens fortellerstemme ikke kan tas til inntekt for noen av karakterens synspunkter.

Mangelen på et foretrukket perspektiv i bokens dialoger gjør det nødvendig for leseren å ta alle bokens stemmer på alvor, og denne lesestrategien fremstår som essensiell for å forstå Jobs bok, slik også Newsom argumenterer for, om enn med utgangspunkt i bokens sjangre (2003, 17ff).

4.4 LITTERÆRE STEMME OG STRIDEN INNAD I INDIVIDET SELV

Der kampen mellom individ og samfunn og individ og Gud reflekteres i Bakhtins tanker om Dostojevskis litterære karakterer som bærere av idéer – i min argumentasjon tolket som representanter for perspektiver – kan vi bruke tanken om den litterære stemmen til å identifisere en strid i individet selv. Stordalen finner at karakteren Job ikke taler med én konsistent stemme (2006, 33), men heller fungerer som talerør for flere stemmer som representerer et mangfold av idéer (2021b). Stemmene som kommer til uttrykk gjennom karakteren Job, ber om forståelse fra vennene og skjeller dem ut, de ber om nåde fra Jahve, anklager ham og lovpriser ham. Jobs egne ord er i stadig konflikt med seg selv og denne striden utspiller seg i hans monologer og gir opphav til nye ord. Som Stordalen også poengterer er dette langt fra overraskende fra en person som lider slik Job gjør. Denne indre konflikten speiler også Jahves kroniske tvesinnethet i GT, der han stadig straffer menneskene for så å angre seg. Hver av disse litterære stemmene må, i likhet med karakterenes idéer og perspektiver, tolkes og vurderes av leseren. Ingen stemme

kan beskrives som autoritativ, hver stemme har sine gyldige observasjoner og alle kommer de fra tid til annen med påstander som leseren tvinges til å avvise. Denne manglende muligheten til å kunne tilskrive autoritet til en eller flere av stemmene understreker dialogens ikke-hierarkiske kvalitet og forutsetningen om leserens nødvendige rolle som vurderende instans (Stordalen 2006, 34).

Den tradisjonelle kategoriseringen av litterære stemmer i Jobs bok tar utgangspunkt i fire konsistente stemmer for henholdsvis Job, Jahve, vennene og fortelleren (Stordalen 2006, 31ff). Til disse fire legges noen ganger separate stemmer for Elihu og forfatterstemmen. Stordalen stiller spørsmål ved om disse karakterenes stemmer virkelig er så konsistente som de antas å være. Ved å bruke Job som eksempel konkluderer han, slik vi har sett ovenfor, med at i hvert fall Job ikke har en konsistent litterær stemme, men heller representerer et konglomerat av stemmer. Jahve utviser også, som påvist ovenfor, en tydelig flerstemmighet. Polyfonien som kjennetegner karakteren Job gir oss ikke bare innblikk i hans multifasetterte og konfliktfylte selv, men også, gjennom *sideblikket*, i de oppfatningene og perspektivene som omgir ham og som han er i uavbrutt dialog med.

5 Jobs krig mot Gud

Now the sneaking serpent walks

In mild humility.

And the just man rages in the wilds

Where lions roam.

– William Blake (MHH.2)

Jobs bok er en fortelling om lidelse, urettferdighet, kamp og åpenbaring – blant mye annet. Med Nietzsche leser vi Jobs kamp som krig mellom Gud og Job, og med Blake leser vi Jobs blasfemiske utfall mot Gud, som det ytterste – og helt nødvendige – uttrykk for menneskelig integritet. Job kjemper mot Jahve for retten til å kreve anerkjennelse for lidelsene han utsettes for – for retten til å sette oppriktige ord på den virkeligheten han opplever, uansett hvor uakseptable disse ordene måtte være for Jahve og for mennesker; og Jahve fører krig mot Job fordi *Hassatan* har fremprovosert en konfrontasjon. Job synes å velges ut fordi hans perfekte fromhet provoserer *Hassatan* som igjen provoserer Jahve til å prøve Job. Utvelgelsen kan også tolkes som at *Hassatan* etter lange vandringer på jorden (1,7b; 2,2b) endelig har funnet, blant menneskeslekten, én som står frem som en verdig fiende – én Jahve kan bryne seg på. Om *Hassatan* leter på Jahves oppdrag eller smir sine egne renker er uklart. At Job faktisk er en verdig fiende kan vi anta fordi Jahve faktisk viser seg i all sin velde og konfronterer Job (38,1), og dermed etterkommer Jobs krav. Antagelsen bekreftes når Job, blant alle mennesker, er den eneste som har taler sant om Jahve (42,7-8). De sanne ordene om Jahve kommer som resultat av *Hassatans* anklage og av kampen Job fører, først mot sine venner, men til syvende og sist mot Jahve.

Å fremstille forholdet mellom Gud og mennesker som en krigsskueplass er et utfordrende bilde, men Jobs bok er full av ord og metaforer som understøtter en slik lesning. Krigsmetaforen er faktisk brukt som et bilde på en mulig vei til gudserkjennelse og selverkjennelse. Om Job i sin lidelse og fortvilelse ikke nødvendigvis er bevisst sin egen stadig økende erkjennelse gjennom kampen han fører, er det for leseren fullt mulig å se både guds- og selverkjennelsen vokse i Job i og med denne kampen. At det er krigsinnsatsen der alt settes på spill, som i seg selv leder til økt erkjennelse, tydeliggjøres av Nietzsche i Zarathustra. En forklaring på hvordan erkjennelse

av selv og Gud kan resultere fra denne krigen, gir Blake ved å vise hvordan de krigførende motsetningene befrukter hverandre når konfrontasjonen kjennetegnes av en oppriktig vilje til å kjenne sin fiende til bunns – og selv bli kjent til bunns. Denne krigen forutsetter en radikal sårbarhet på begge sider, en sårbarhet som gjør det mulig for fiendene å hente frem sine ytterste styrker fra sine innerste, skjulte dyp. Job viser helt tydelig sin sårbarhet i sine klagetal, men også Jahve avslører en implisitt sårbarhet og usikkerhet overfor Leviatan i hyllingstalen (41,2-26). Dette møtet i radikal sårbarhet og erkjennelsesvillighet er ikke til å skille fra et mystisk bryllup der de elskende må legge vekk all forstillelse, alle illusjoner og forsvarsverker for å lære hverandre å kjenne helt til bunns – slik de beste nietzscheanske fiender må elske hverandre til bunns.

Kampmotivet kan identifiseres i så godt som hele boken, i direkte eller overført betydning. Rettsaksmetaforen løper gjennom hele boken og er godt belyst i forskningen (Mettinger 1987, 174ff, Habel 1985, 54ff). Den etablerer et tydelig konfliktmotiv mellom Job og Jahve, men for å lese Job som en reell krig mellom Gud og menneske må det forutsettes at også krigsmetaforen kommer eksplisitt til uttrykk i teksten. I denne sammenhengen er det dialogene (3,1-42,6) som utgjør grunnlaget for undersøkelsene, og her finner vi nettopp slike eksplisitte formuleringer. I det følgende er det ikke meningen å gå systematisk gjennom dialogene, men heller identifisere tematikk som kan knyttes opp mot stridsmotivet. Tekstutvalget gjøres slik at utdragene illustrerer de aktuelle temaene, men også med utgangspunkt i at de skal være representative for boken som helhet. Lesningen i dette kapitlet gjøres dermed med utgangspunkt i mindre tekstutdrag, men tematikken som illustreres kan brukes som linse for å lese boken som helhet.

5.1 KRIGSMETAFOREN I JOBS BOK

I versene 16,7ff bruker Job eksplisitte voldsmetaforer for å beskrive det han oppfatter Jahve gjør mot ham: «Du har lagt øde (הַשְׁמֹתָ) all min omgangskrets» (v7), «Du grep meg (וַתִּקְמָטְנִי)...» (v8), «Hans vrede river i stykker (אָפּוּ טָרַף), han forfølger meg! (וַיִּשְׁטָמְנִי)..., han dolker meg med blikket (יִלְטֹשׁ עֵינָיו לִי)» (v9); dette er et språk som også brukes i salmene, blant annet i Ps 22,13-14. Noen vers senere blir voldsmetaforene til krigsmetaforer: «Hans piler (רִבִּי) kom mot meg [...] Han gjennomboret (יִפְלֹחַ) mine nyrer...» (v13), «Han flenget meg opp (יִפְרָצְנִי), sår på sår (פָּרַץ עַל-פְּנֵי-פָרִץ), stormet mot meg som en kriger (יָרַץ עָלַי כְּגִבּוֹר)» (v14).

Jobs forståelse av seg selv som et offer for en krigførende gud, kommer også til uttrykk blant annet i versene 6,4, «Shaddais²⁷ piler sitter i meg (חֲצִי שְׂדֵי עַמְדִּי)...»; «Hvorfor [...] regner [du] meg som din fiende? (תִּהְיֶה לִּי לְאֹיֵב לָדָּךְ)» (13,24); «La min fiende stå som syndig (יְהִי כְרִשָׁע אֵיבִי), den som reiser seg mot meg, som urettferdig! (וַיִּמְתְּקוּמִי כְעֹנֵל)» (27,7); «Han løsnet buestrengen min²⁸ og underkuet meg (וַיִּתְרוּ פִתְחַ וַיַּעֲנִי)» (30,11). Jahve er også en hærfører som sender sine styrker mot Job og beleirer ham (19,12).

Men det er ikke bare Gud som angriper og fører krig mot Job! Vennene, de som ser Jobs kamp utenfra, hører Jobs ord som angrep på, og krigshandlinger mot, Gud: «Han har løftet sin hånd mot Gud (נָטָה אֶל־אֵל יְדוֹ) og kaster seg mot Shaddai (וַאֲלֵ־שְׂדֵי יִתְגַּבֵּר), stormer mot ham med krum nakke (בְּעֵבִי גִבִּי מִגִּבּוֹ)» (Elifas i 15,25-26). Vennene bekrefter (om enn sarkastisk) også Jobs opplevelse av å være angrepet av Gud: «[Gud] regner meg for sin fiende (וַיַּחְשְׁבֵנִי לְאֹיֵב לוֹ)» (Elihu i 33,10); «Jeg er uten synd, men en drepende pil har såret meg (אֲנוּשׁ חָצִי כְלִי־פֶשַׁע)» (Elihu i 34,6). De beskriver også med egne ord hvordan Gud nedkjemper sine fiender med krigerens våpen: «Han flykter fra jernvåpenet (יִבְרַח מִצְּשָׁק) (בְּרִזָּה), bronsebuen gjennomborer ham (תַּחֲלִפְהוּ קֶשֶׁת נְחוּשָׁה). Han drar i pilen, den kommer ut av ryggen³⁰ (שָׁלַף וַיֵּצֵא מִגִּבּוֹ), et blankt lyn ut av galleblæren (וַיִּבְרַק מִמְרֹרְתוֹ יְהִלֵּף). Redslar kommer over ham (עָלְיוֹ אַמִּים)» (Sofar i 20,24-25). Både Job og vennene hans beskriver altså konfrontasjonen mellom Gud og Job som en krig utkjempet fra begge sider med krigens våpen, og kjennetegnet av krigens redslar. Kampen mellom Job og Gud er krig.

Med bakgrunn i tenkningen om striden og kjærligheten, og foreningen mellom motsetninger, behandlet henholdsvis av Nietzsche og Blake, og med bevisstheten om tekstens polyfoniske karakter, åpnes muligheten for en lesning av Jobs bok der Jobs kamp mot Gud, og denne kampens paradokser, står i sentrum. En slik lesning tar utgangspunkt i at det er nødvendig for

²⁷ Den veldige, et av Guds navn.

²⁸ Suffiksen er tvetydig i MT, oversettelsen her følger Targum og Peshitta.

²⁹ Skjoldet (skjoldbulene) synes i denne sammenhengen å fungere som et angrepsvåpen heller enn et forsvarsredskap, der angriperen bruker det til å drive fienden i bakken etter et stormløp.

³⁰ Ifølge TDOT skal *gevah* (stolthet) leses som *gevoth* (rygg), men det gir også mening å lese verset som om pilen rammer offeret i selve stoltheten. Denne forståelsen speiles i versets siste ledd der han overmannes av frykt og motet forsvinner. En mindre presis, men mer poetisk oversettelse (som fortsatt er noenlunde tro mot det jeg forstår som tekstens ånd) kunne vært: Pilen treffer ham som et lyn og gjennomborer stoltheten hans, han griper den og drar den ut, motet renner ut med gallen, redsel kommer over ham.

Job å kjempe mot Gud, og i at ny erkjennelse og nytt liv kan være et resultat av slik kamp. Det er gjennom denne linsen vi nå vil lese boken.

5.2 JOBS KLAGE

Job innleder sin første lengre tale (kapittel 3) med å forbanne dagen han ble født. Han forbanner i praksis sitt eget liv og uttrykker en lengsel etter døden, etter å få slippe å leve det livet han er gitt. Dette er et skarpt skifte fra Jobs holdning i rammefortellingen, der ingen synd kommer over Jobs lepper (1,22). Om disse ordene faktisk utgjør synd er et stort spørsmål, et spørsmål Job gjennom sine undersøkelser kan synes å svare «nei» på. Eller kanskje han heller konkluderer med at det er menneskets plikt å rase mot Gud når dets integritet står på spill. Det rammefortellingens fortellerstemme definerer som synd er noe dialogenes Job synes å definere som legitim anklage, mens vennene holder med fortellerstemmen. Hva Jahve mener om den angivelig syndige anklagen er vanskelig å si, men på bakgrunn av hans karakteristikk av Jobs tale som *sann*, virker det som om Jahve i hvert fall anser det som en bemerkelsesverdig *god* synd. På bakgrunn av Jahves fordømmelse av vennenes tale som usann (42,7), kan det virke som om Jahve ikke er enig i vennenes vurdering av Jobs anklager.

I talen som utgjør tredje kapittel, forbanner Job livet, det som med god grunn kan kalles Guds første og største nådegave til mennesket. Dette er en forståelig reaksjon, kanskje også en nødvendig reaksjon, men den bryter med Jobs stoiske aksept av sin skjebne i innledningen. Job har hatt en hel uke til å ta inn over seg det som har skjedd og det er mulig å lese hans første reaksjon som en sjokktilstand der han reagerer automatisk – som om han styrer etter sin vante fromhets autopilot. Etter en uke har han kommet over det første, akutte sjokket over sine enorme tap, og behovet for å uttrykke sorgen i ord, melder seg. Job uttrykker dyp sorg, frykt og håpløshet. Han orker ikke bære sorgen og smerten over alt han har mistet, og når han ser fremover ser han ikke annet enn enda verre lidelser. Og om ikke det var nok, føler hans venner nå behov for å trøste ham.

Å forbanne Guds gaver bryter mot budet om å ære Gud, men det bryter også med forventningene vennene har til Job – en person de trodde de kjente. Jobs fortvilelse, uansett hvor uunngåelig den er, fremstår ikke som sømmelig for vennene. Job er blitt en annen enn den gode og vellykkede mannen de kjente. Det han sier er ikke rett eller fromt i deres øyne, og Elifas har behov for å få Job på andre – rettere – tanker. Elifas' tale (Job 4-5) er ikke uklok når han ber Job huske på de råd han har gitt, som har hjulpet andre i deres ulykke. Han kommer

kanskje nærmest å ta Job på alvor i versene 4,12-21 når han forteller om sin egen redsel for å stå til rette for sitt liv. «Kan vel et menneske være rettferdig for Gud?» Men Elifas tør aldri helt å ta Jobs situasjon inn over seg, han er mer opptatt av mulige utfall enn av den konkrete situasjonen, han fokuserer på håp heller enn å ta Jobs lidelse på alvor (Newsom 1999, 241f). Elifas står i en tradisjon der mennesket høster som det sår, og det er dermed selvsagt for ham at siden Job er en gudfryktig mann må han nødvendigvis bli belønnet for det i fremtiden. Håpet er dermed velbegrunnet (Mettinger 1987, 173). Ordene hans – uansett hvor gode de er i seg selv og hvor store rom av håp og løfter de åpner – blir likevel aldri mer enn en demonstrasjon av hvor alene Job står i sin fortvilelse.

Dette møtet mellom mer eller mindre kloke og velmente ord som likevel ikke treffer eller gagnar, kjennetegner dialogene i Jobs bok. Karakterene henvender seg til hverandre, men snakker forbi hverandre. Job forsøker å gjøre seg forstått for venner som ikke vil forstå, mens Elifas (og de andre vennene) forsøker å holde fast på sin trygge verdensanskuelse og forsvare den i møte med Jobs vitnemål om virkelighetens sanne og skremmende beskaffenhet. «Dere ser det grufulle og blir redde.» (6,21b). Karakterene synes å representere bevisst valgte, men ulike posisjoner, og det er disse posisjonene som motiverer deres utsagn. Dialogismen i dialogen kommer til uttrykk gjennom talene som, med *sideblikket*, motiveres av motpartens ord, men med hensikt misforstår eller ignorerer motpartens hensikt for å hevde karakterens posisjon.

Elifas ber Job om å vende seg til Gud (5,8) – noe Job ennå ikke har gjort. Job har snakket om Gud/Jahve i tredje person, som en fremmed, en upersonlig kraft som har makt over hans liv. Og Elifas' råd er godt. Job kommer etter hvert til å følge det. Men ordene er ikke til hjelp for ham der og da, fordi Elifas ikke anerkjenner Jobs situasjon. Da kan ordene heller ikke hjelpe, for de er ikke rettet mot ham der han er. Likeledes Jobs gjensvar i sjette kapittel, som ikke kommenterer Elifas' råd, men heller fortsetter å insistere på sin rett til å klage, nesten som om han ikke hadde hørt hva Elifas egentlig sa. Den andres ord lyder med gjennom et antitetisk *sideblikk*.

5.3 JOBS FROMME KLAGE VENDER TIL ANKLAGE

Jobs klage fortsetter i 7,1-10, men med en litt annen tone. «Har ikke mennesket en strid på jorden[...]?» Ordet som er oversatt med *strid*, סִרֵּי, forklares som militærtjeneste, blant flere andre krigerske betydninger (Koehler og Baumgartner 1994). Job kan forstå dithen at han

sammenligner sitt liv med en krig – en strid han er tvunget inn i og ikke utkjemper av egen vilje. Enn så lenge er dette bildet bare en utvikling av lidelsesbildene han så langt har brukt, men i 7,11-16 endrer det seg og Job omfavner klagen og anklagen. I 7,12 vender han sin klage direkte mot Jahve, for første gang i andreperson.

Om vi sammenligner versene 7,11.16 med 6,8.13 trer dette toneskiftet tydelig frem. Versene i kapittel 6 viser oss et menneske som ennå ikke har gitt slipp på sin tidligere virkelighetsforståelse der Jahve er rettfærdig, der bønner blir hørt og der mennesket er maktesløst utlevert til Jahves vilje. Så langt er Jobs klage relativt from selv om han tillater seg å implisitt kritisere Jahves dømmekraft. Det er denne kritikken vennene hans ikke kan godta. De forventer stoisk aksept av skjebnen, av at ulykken er resultat av Jahves aktive vilje, og en total underkastelse for denne antatte viljen. Ethvert uttrykk for sorg eller håpløshet er i deres øyne blasfemi og gudsbespottelse, og de viser dermed en total mangel på forståelse for menneskelig lidelse og avslører antagelig at de i sine liv i stor grad har gått fri for slikt. Det er en slik kritikk Elifas uttrykker i kapitlene 4-5.

Men der vennene fornærmes mildt av Jobs klaging i kapitlene 3 og 6, utsettes de for noe enda verre i kapittel 7. Jobs situasjonsforståelse ser ut til å skifte radikalt. Der han tidligere så seg selv som utlevert til Jahves vilje med bønn og underkastelse som eneste mulighet til frelse, finner han i 7,11 en annen stemme – en stemme han ikke lenger kan legge bånd på. Han anklager Gud for å forsøke å stilne hans stemme (Habel 1985, 59). Jobs henvendelse direkte til Jahve er ikke lenger en forståelig, men likevel syndig, klage fra en rammet mann som må tales til rette. Vennene opplever ham nå som en fiende av Jahve, en som tar til motmæle mot ham og setter seg selv i Jahves sted (Habel 1985, 61f), som den mest rettfærdige. Denne nye stemmen er tydelig tilstede i resten av Jobs taler, men representerer ikke nødvendigvis en permanent personlighetsendring. Job har funnet en ny stemme, men den fortrenger ikke nødvendigvis de eksisterende stemmene i Job. Et mulig eksempel på denne polyfonien er Jobs håpefulle ord: «Jeg vet at min gjænløser lever...» (19,25-27) som vitner om en lengsel etter Gud – og kanskje etter forsoning. Samtidig er bildene brutale og vitner om voldsomme forutgående kamper: «Når huden er revet av meg...».

Bildad reagerer i kapittel 8 uansett sterkt på Jobs vending i 7,11, men han evner ikke å følge Jobs tankerekke (eller endrede sinnstilstand). Han fortsetter å svare på hva han synes eller tror Job *burde* ha sagt; han gjentar mer eller mindre Elifas' argumentasjon og forsøker å overtale Job om at Jahve likevel er rettfærdig og at han nok vil gi Job sitt gamle liv og lykke tilbake bare han er tålmodig. Men Job kan ikke lenger tro på dette.

Habel leser 7,12 som en direkte utfordring der Job krever en forklaring på hvorfor Jahve rammer ham på denne måten. Den eneste grunnen må være at Jahve ser ham som en stor trussel – en kosmisk trussel (Habel 1985, 59). Kontrasten mellom de kosmiske kaoskreftene og mannen som sitter i søppeldynga er påtagelig, og understreker Jobs opplevelse av urimelighet. Men kan dette verset reduseres til et retorisk grep? Dersom vi tar 7,11 på alvor, er det noe i Job som er vekket, som vil uttrykke seg, som aldri før har kommet til uttrykk (jf. Job 1,1.22; 2,10). Om vi leser 7,11-12 på denne måten kan de forstås slik at Job oppdager dypene i seg selv og begynner å øse av dem. For første gang i boken anklager Job Jahve direkte. Nå er det Job selv som vekker Leviatan – i sitt eget indre (jf. 3,8). Kanskje han faktisk *er* et sjøuhyre – endelig. Kanskje var det dette Gud (eller Anklageren?) ville ha frem i ham? I så fall er det nærliggende å se tilbake til det innledende Nietzsche-sitatet og forstå Jahve som Jobs «beste fiende», en fiende som ikke skåner Job, men tvinger ham til å hente ut det beste og sterkeste i seg selv for å kunne stå i striden mot den sterkeste og beste motstanderen han noen gang vil møte.

Fra 7,11 akkompagneres Jobs fortvilelse av sinne, hans håpløshet av kampvilje. Disse stemmene veksler nå på å komme til uttrykk, og sinnet rettes mot Jahve. Med Biebuyck (2017, 176) kan en si at Job her velger seg ut Jahve som sin fiende og knytter sitt navn til ham gjennom bruken av førstepersonspronomenet (אני) i begge de sentrale versene 7,11 og 7,12 og den gjentatte bruken av andreperson, entallsformen i verbene i versene 7,11-21. Men gjengjelder Jahve den tvilsomme æren Job viser ham? Selv om Job insisterer på å personalisere Jahve, bruker Jahve selv aldri førstepersonspronomenet og unngår dermed å personalisere og antropomorforisere seg selv, men bekrefter sin forbindelse med helhetsperspektivet. Likevel anerkjenner Jahve definitivt Jobs utfordring (38,3ff). Gjennom de gjentatte direkte henvendelsene, markert ved andreperson, entallsuffiksene og -verbformene viser Jahve at han tar Jobs utfordring på alvor, samtidig som han bekrefter Job som individ og skapning. En tolkning av Jahves gjentatte oppfordring til Job om å «spenn[e] beltet om livet som en mann» (38,3; 40,7 [40,2]), kan være at Jahve krever at Job viser seg som en verdig fiende. Likevel ser det ut til at Job langt fra er hans beste fiende, det er det Leviatan som kommer nærmest å være. Jahve demonstrerer tydelig sin glede og interesse for Leviatan i 40,25-41,26 [40,20-41,25]; riktignok på en måte som plasserer Leviatan som en skapning under Jahve, om enn den sterkeste av alle skapninger.

5.4 HVA ER RETTFERDIGHET?

Jobs opplevelse av at det er nødvendig å konfrontere Jahve, gir oss inntrykk av at det, fra Jobs perspektiv, er Job som tar initiativ til å føre rettsak mot Jahve. For leseren er inntrykket imidlertid et annet, da Jahve i de to første kapitlene allerede er iscenesatt som dommer i en himmelsk rettssak der *Hassatan* er aktor og Job er den anklagede. Job har riktignok ikke gjort noe galt ennå, men *Hassatan* mener Jobs sanne natur aldri har blitt avslørt. Jahve lar derfor *Hassatan* få prøve sin sak mot Job. Blant ironiene i situasjonen er Jobs insistering på å bli hørt i en rettssak som allerede føres, uten at han er klar over at den er startet eller at hans rolle ikke er anklager, men tiltalt. I tillegg har *Hassatan* faktisk også rett i at Jobs sanne natur først vil komme til uttrykk *in extremis*. Det er rimelig å tolke Jobs utfall mot Jahve senere i boken som at han «spotter [Jahve] like opp i ansiktet» (1,11; 2,5). Rettssaksmetaforen gjøres eksplisitt blant annet i 40,1-5, men ligger også implisitt blant annet i 40,7b. Krigen mellom Jahve og Job er en krig som føres med ord, gjennom spørsmål og svar. Det er en krig om tanker og idéer, slik Zarathustra oppfordrer til (Nietzsche 2011, 47f), der våpnene er argumenter – slik en faktisk rettssak også er en retorisk krig.

For å sette seg opp som fiende av Gud må en oppleve at en har en sak det er tvingende nødvendig å utkjempe. Når jeg skriver at Job fra kapittel 7 ser seg selv som urettferdig behandlet av Jahve, tar Jobs oppfatning nødvendigvis utgangspunkt i hans endrede virkelighetsforståelse, en virkelighetsforståelse som tillater at Jahve kunne være urettferdig og tillater at uskyldige lider. Det Job oppfatter som urettferdighet er lidelsen som ikke ser ut til å ha noen årsak eller god forklaring. Lidelsen er uforståelig, noe som også medfører at Gud er uforståelig, som igjen ser ut til å underbygges av boken som helhet. Like fullt må mennesker forholde seg til lidelsen og dens opphav. Ikke bare *kan* Jahve kritiseres av dem som rammes av lidelse, men det er *nødvendig* å kritisere ham. Jobs nye virkelighetsforståelse befri ham fra fromheten og tillater ham å tenke tanken at han er urettferdig rammet, at han ikke fortjener det som er skjedd ham. Idet han tar denne nye forståelsen inn over seg er det som en vilje til strid vekkes i ham, en kampvilje som kan forstås som ny selvrespekt. Hans sinnstilstand beveger seg fra sorg og håpløshet til sinne, uten at sorgen og håpløsheten forsvinner. Om det er endringen i virkelighetsforståelse som avstedkommer den nye kompleksiteten i sinnstilstand, eller det våknende sinnet som nødvendiggjør en ny virkelighetsforståelse, kan selvfølgelig diskuteres, men uansett får Job en ny, (hittil) uhørt, stemme i dette øyeblikket.

Jobs nye forståelse av Jahve som en gud som kan, og *må*, konfronteres, hviler på forutsetningen om at et menneske bør få som fortjent – at gode gjerninger belønnes og ondskap straffes. Han

har nå forstått at Jahve ikke retter seg etter denne regelen. Job gir en ny definisjon av rett fremferd, en kynisk og satirisk definisjon som må forstås som et angrep på Jahve. «Kan et menneske ha rett mot Gud?» (9,2b), «hvem trosser ham og slipper fra det?» (9,4b). Jahves rettferdighet betyr, slik Job nå forstår den, at han har rett fordi han er sterk. Jahve kan sette sin vilje gjennom med en makt som ingen kan stå imot, og dermed er det Jahves vilje som definerer hva som er rett. Hvem kan legge hånden på den øverste dommer? (9,33). Job bruker Elifas' ord (4,17), men trekker motsatt konklusjon. Han anerkjenner implisitt Elifas' utsagn, men bruker det samme utsagnet som motargument. Gjennom hele kapittel 9 diskuterer Job forholdet mellom en juridisk rettstilstand der argumenter prøves mot hverandre, og en tilstand der den sterkestes rett gjelder. Det er denne siste tilstanden han opplever at Jahve har etablert, der han tidligere har levd under illusjonen om at det er den første som gjelder.

På dette punktet i fortellingen har Jahve ennå ikke talt og vi ser dermed et eksempel på det Bakhtinske *sideblikket* (Stordalen 2006, 29) der Job legger stadig nye argumenter i Jahves munn – argumenter Job *antar* Jahve ville brukt – og argumenterer mot disse. I sin polemikk mot Jahve bruker Job sitt eget bilde av Jahve som dialogpartner og ikke Jahve selv; dialogen blir dermed ensidig og kan sies å anta karakter av en indre monolog som paradoksalt nok utøves i samspill med vennene. Når Job gjennom boken stadig skifter posisjon og stemme, kan en anta at disse skiftene er resultat av diskusjonen med Jahves antatte posisjon, og at denne diskusjonen er nødvendig for Jobs vei mot erkjennelse av Gud og sin egen situasjon. Denne antagelsen underbygges av at også Jobs forståelse av Jahves posisjon, som ligger implisitt i hans anklager, stadig endres gjennom boken.

5.5 LIDELSE, KAMP OG GUDSERKJENNELSE

Selv om Jahve forholder seg direkte til hver av sine individuelle skapninger kan vi ikke anta at alle disse skapningene har noen bevisst gudserkjennelse. Ungdyrene i Job 38,39-41 [39,1-3] vet at de er sultne eller mette, at de er redde eller trygge, noe som kan tolkes som en grad av bevissthet om Guds forsyn³¹. Ufullkommen gudserkjennelse er likevel intet hinder for å ta imot Guds gaver. Det er heller intet hinder for å oppleve mangelen på disse gavene, eller for å klage i nød til nådens kilde, dette eksistensens grunnvilkår som ikke oppleves å være til stede for en

³¹ Guds forsyn kan ha flere betydninger i dogmatikken. Her bruker jeg det om Guds omsorg for sine skapninger ved å gi dem det de trenger (Matt 6,8b). Der Jahve spør Job «gir du løveungene mat...?» (38,39 [39,1]), kunne en mildere stemt gud like gjerne spurt Job, «kler du liljene på marken?» (jfr. Matt 6,28).

i lidelsen. Når ravnens unger skriker mot Gud i sult (38,41 [39,3]) er det nettopp Jobs klage og anklage de fremfører – uten bevissthet eller erkjennelse om verken nåden eller dens kilde, men i smertens visshet om at noe i deres liv er feil og at de lider på grunn av denne feilen³². I en verden begrenset av materielle rammer og andre skapningers mer eller mindre utilstrekkelig opplyste viljer, når likevel ikke Guds gaver alltid frem til den enkelte skapning, og dette fører til lidelse³³. Det lidende dyrets skrik mot Gud er spontant, direkte og hensynsløst. Det er det truede livet selv som kjemper mot sin utslukkelse. Også Job kjemper denne kampen mot Gud, men han er fullt bevisst hvem han kjemper mot, og hvorfor.

5.6 Å KREVE NOE AV GUD

På tross av sjokket over å innse at Jahve ikke oppfyller tradisjonens forventninger om lønn etter fortjeneste (jf. Mettinger 1987, 171ff), har Job nå fått mot til å gå i rette med ham etter sin egen rettferdighetsforståelse som nå springer ut av erfaringen av å måtte kjempe for sitt truede liv. I 10,2b leser vi Jobs første eksplisitte krav til Jahve, «La meg få vite hvorfor du fører sak mot meg (תִּרְיַבִּי)!» Job har bestemt seg for å kjempe i en strid han vet han ikke kan vinne (jf. 9,3). Nødvendigheten i Jobs krav må derfor være ekstrem, og kravet er enkelt: «La meg få vite hvorfor!» Job trenger å vite hva som er meningen med det som skjer, med lidelsen.

En kunne tenkt at grunnen til at Job stiller dette kravet til Jahve er at han ville levd bedre med lidelsen dersom han forsto hvorfor den var nødvendig. Samtidig virker det ikke som han har tro på at han vil få et eksplisitt svar direkte fra Jahve, og han har allerede akseptert at Jahve er langt sterkere enn ham. Den veien til innsikt som gjenstår for Job er konfrontasjonens vei,

³² Spørsmålet om dyrs bevissthet er svært interessant, men umulig å behandle i denne sammenhengen. Spørsmålet om dyrs gudserkjennelse likeså, selv om det er vanskelig å anta noe annet enn at den ikke-menneskelige skapningens gudsforhold er mer spontant og intuitivt enn bevisst. At dyr også har sine direkte forhold til sin skaper bør være mulig å argumentere for ut fra skaperens direkte tiltale og bud til dem, f. eks Gen 1,22, i tillegg til at Jahve i Job 38,39ff understreker sin omsorg for alle levende vesener, uavhengig av hverandre. Ravnens unger skriker mot Gud! Kan vi vite at Jahve ikke møter dem slik han møter Job? Spørsmålet er heller hvordan ravneungene møter Jahve. Dyrenes (også plantenes og mineralrikets) direkte gudsforhold er tema flere steder i boken. De kjenner skapelsens hemmeligheter og kan formidle disse til mennesker som vil lytte (12,7-8); «Hvem av disse har ikke forstått at HERRENS hånd har laget dette?» (12,9).

³³ Spørsmålet om lidelsens problem er helt sentralt i religionsfilosofien – og helt sentralt i Jobs bok. Det ville derfor vært nærliggende å diskutere dette spørsmålet i denne sammenhengen. Det er det dessverre ikke rom for i denne oppgaven.

illustrert ved rettssaksmetaforen. Gjennom å sette seg selv på spill i kamp mot Jahve, får Job en mulighet til innsikt i Jahves person – gitt at Jahve møter ham i kampen. Men Jobs konfrontasjon kan virke meningsløs all den tid han velger å sette seg selv og alt sitt på spill mot en motstander han allerede har karakterisert som allmektig og egenrådige, en motstander som allerede har vist seg villig til å ødelegge Job. Bemerkelsesverdig nok minner denne situasjonen sterkt om Jahves beskrivelse av Leviatan, en motstander Jahve setter alt på spill mot og samtidig karakteriserer som uovervinnelig og helt uten frykt: «Når han reiser seg grøsser gudene (מִלְאָכִים)...» (41,17). Det man setter på spill mot en slik motstander vil man være sikker på å tape. Job gjør det likevel. Han har allerede mistet alt unntatt selve livet, sin væren i verden, og denne væren er så lidelsesfull at den er utålelig (Job 3). Job har med andre ord alt å vinne og ingenting å tape. Pope antyder at Job nettopp gjennom kampen gir mening til sin egen lidelse, og at både lidelsen og kampen ville vært meningsløs dersom han hadde visst at Jahve hele tiden anså ham for rettferdig (1973, LXXIVf), enda mer meningsløst ville det vært dersom Jahve så Job som betydningsløs. Job kan – og *må* – derfor sette alt på spill uten å holde noe tilbake, men dermed må den rettferdige, paradoksal nok, også være villig gjøre seg selv til fiende av Jahve. Hos Nietzsche beskrives dette den rette innstillingen for å utkjempe en god og givende kamp, men med et teologisk perspektiv (og litt andre ord) kunne de samme idéene beskrevet uforbeholden tro – viljen til å kaste seg selv på Guds nåde, til å *kreve* Guds nåde på tross av at alt taler for at Gud har vendt seg mot en (13,15-16), rett og slett fordi det ikke finnes noe annet alternativ. Job uttrykker denne umulige, uforbeholdne troen eksplisitt i 16,19-21.

På bakgrunn av Jobs lidelse og kjempende tro er det nærliggende å stille spørsmål om hva slags gudsbilde som reflekteres i denne boken; likevel er jeg usikker på hvor viktig det er. Et av poengene er jo nettopp at verken Jobs eller vennenes gudsbilde reflekterer Jahve selv, verken hans “natur”, intensjon eller perspektiv. Den Jahve som presenteres i boken er heller ikke konsistent, men lik de andre karakterene taler han med flere stemmer. Det nærmeste vi kommer et riktig gudsbilde er når Jahve selv tar til orde mot slutten av boken, men hans ord beskriver en virkelighet som er utilgjengelig for menneskene. Job har sitt gudsbilde og vennene har sitt, men ingen av dem kommer i nærheten av å beskrive virkeligheten. Boken presenterer ikke et gudsbilde, men heller en vei mot gudserkjennelse, og Job er den menneskelige karakteren i boken som oppnår størst erkjennelse (relativt) fordi han er villig til å gå i tvekamp med Jahve: «Han vil drepe meg [...], likevel vil jeg forsvare mine veier for hans ansikt» (13,15). Leseren som kjenner bokens første to kapitler vet at Jahve regner Job for rettferdig og vil spare hans liv, men Job vet ikke dette. Og det er nettopp denne uvitenheten og utryggheten som gjør Job

sårbar. Den som står i en trygg posisjon, med trygg kunnskap, er ikke sårbar – i alle fall ikke fullstendig sårbar. Å sette seg selv på spill slik Job gjør, kan ikke skje fra en trygg posisjon, men det krever tro på – eller i hvert fall håp om – at Jahve er villig til å høre ham og lytte til hans forsvarstale. «[F]or ingen ugudelig (³⁴רַגִּל) kan komme fram for ham» (13,16). Dersom רַגִּל kan leses som en som verken respekterer Gud eller er villig til å vise sitt sanne ansikt, bekreftes antagelsen om at det å vise sårbarhet er en forutsetning for å kjenne Gud. Den som skjuler seg viser ikke sårbarhet, og den som mangler respekt ser ikke sine egne svakheter og er dermed ikke klar over egen sårbarhet.

Jobs håp i 13,16 oppfylles ved teofanien i 38,1ff. At Job i total sårbarhet setter seg selv på spill overfor Jahve, tvinger guden til å respondere. Jobs posisjon er den totale sårbarhet overfor ansiktet til den eneste som kan redde ham. Jobs sårbarhet snus til en maktposisjon der Jahve ikke har noe annet valg enn å respondere på Jobs sårbarhet, fordi Jahve er den eneste som er i posisjon til å respondere – den eneste, om noen, som ikke står maktesløs overfor Jobs utfordring. Å la være ville gjøre Jahves makt meningsløs. Jahves ord om ungdyrene (38,39-41) kan sees som en innrømmelse av dette. Han ser til hver eneste av sine skapninger fordi han er en skapende gud – å gjøre noe annet ville være å overlate skapningene og skapelsen til kaoskreftene og oppløsning. I denne sammenhengen er Job en eksepsjonell skapning som i sin erkjennelsesprosess har nådd dit at et behov for å se Gud har vokst frem i ham. Dette behovet er like essensielt for Job som mat er for ungdyrene, hvis ikke hadde han ikke kunnet risikere alt i denne kampen.

Hvorvidt Jahve faktisk evner å møte Jobs konfrontasjon forblir et åpent spørsmål. Jobs siste ord (42,1-6) er interessante i så henseende. Den konvensjonelle tolkningen av disse versene gjør Job til en angrende synder, en som endelig finner tilbake til sin tapte fromhet og «angrer i støv og aske» (42,6) fordi han endelig har forstått at Jahve «makter alt» (42,2). I denne tolkningen forsones Job med sin gud på gudens premisser etter å ha oppnådd visdom. Men er dette den eneste mulige tolkningen? I denne avhandlingen er Job tolket som et lidende menneske som krever å bli hørt og sett i sin lidelse, men blir avspist med sin guds forsøk på selvrettferdiggjørelse. Mennesket blottstiller seg i all sin smerte og tilkortkommenhet, en blottstillelse hinsides nakenhet der selv hud og kjøtt rives av menneskets innerste (19,26f) og

³⁴ TDOT gir flere betydninger av dette ordet, blant annet å skitne til eller vanhellige, dette kan tolkes som å vise manglende respekt for det hellige; flere betydninger knyttet til løgn og tilsløring kan tolkes som å skjule sitt sanne jeg (for Gud). En רַגִּל kan dermed forstås som en som verken tar Gud på alvor eller er villig til å vise sitt sanne ansikt for Gud. Job er det stikk motsatte av dette.

etterlater det i den ultimate sårbarhet³⁵ overfor den gud som har skapt det og derfor i siste instans har ansvar for det. Stilt overfor sin skapning fullstendig blottstilt, og dermed direkte konfrontert med menneskets jordiske situasjon, har guden ikke noe annet valg enn å komme fra himmelen og ned på jorden for å svare på menneskets legitime klagemål.

Og Jahve kommer for å svare Job. Han kommer i sin fulle makt, i stormen (38,1), slik en himmelgud, lik den ugarittiske El med makt over tordenstormene og lynet, skal. Men overbeviser Jahve Job med sine ord og åpenbaringer, eller er han redusert til å underkue ham med sin makt? Stordalen (2015) argumenterer utførlig for at Jobs siste ord til Jahve i 42,1-6 bør leses «*du* vet at du makter alt» (42,2), da andrepersonsformen i *Kethib* er eldre enn førstepersonsformen i *Qere* og det er usannsynlig ut fra et tekstkritisk perspektiv, at *Kethib*-formen er ment å forstås som førsteperson. I denne lesningen aksepterer ikke Job Guds vilje i fromhet, men resignerer heller overfor en guddommelig makt som er langt større enn ham, som ikke evner å gi ham adekvate svar, og som han innser han ikke kan overvinne. Jahve beholder sin overveldende makt over himmel, jord og (de fleste) mennesker, men har ikke lyktes i å rettfærdiggjøre seg. Jahves kongemakt består ved makt ovenfra, men utfordres av det lidende mennesket som avkler makten som ikke er i stand til å rettfærdiggjøre seg selv.

Nietzsche beskriver den fullkomne seier som en fullstendig selvavvæpning. Når seierherren har overvunnet sin beste fiende har han ikke lenger behov for våpen eller rustning, for det finnes ingen gjenværende trusler. Behovet for forsvar, for selvhevdelse og livsoppholdelse er ikke lenger tilstede. Alternativt kan det leses som at seierherren har brukt alle sine ressurser i kampen – tømt seg fullstendig – han står totalt avvæpnet etter seieren, hans motstander har avdekket hans innerste. I begge tilfeller er han fullkomment fri; han har ikke mer å skjule, ikke mer å yte. Er det mulig å lese Jobs ord i 42,1-6 ikke som underkastelse, men som den endelige seierserklæring? I så fall er dette ordene til et menneske som ikke lenger frykter lidelse, tap eller død, og dermed heller ikke lenger lever i frykt for guddommelig straff eller vilkårlighet. Stordalen (2015) skriver om problemet med å oversette verbet נָחַם (*angre, repent* hos hhv. Bibelselskapet og KJV) som i LXX leses «*jeg regner meg selv for støv og aske*» (42,6). En slik lesning åpner muligheten for å forstå Job som et menneske som regner seg for allerede død, eller som har akseptert døden på en slik måte at døden ikke lenger har makt over ham. Stordalen

³⁵ «Og når min hud er revet av kjøttet mitt», kroppen er flådd og nervetrådene ligger ubeskyttet. «Da skal jeg se Gud», fordi denne radikale sårbarheten tvinger Gud til å svare, til å komme ned til mennesket og møte det ansikt til ansikt. Ingenting ligger lenger mellom det hudløse mennesket og Gud.

foreslår at verbet har med sørgepraksiser å gjøre, praksiser som er ment å bevirke bevissthetsendring relativt til en tapsopplevelse. Igjen kan dette leses som at Job sørger over seg selv, sine tap og sin dødelighet, men gjennom sorgen oppnår forsoning med sin situasjon og dermed gjenvinner makten over seg selv og sitt eget, korte liv. Et menneske som ikke lenger kan trues med døden, i et univers der døden representerte den endelige slutt, slik tilfellet antagelig var i den hebraiske kulturen, er et menneske Jahve ikke lenger har makt over – et fullkomment fritt menneske; eller i hvert fall et menneske med et avklart forhold til Gud, om enn ensidig og ikke så tilfredsstillende som ønskelig var.

Dialogene i Jobs bok kan leses som en kamp mellom perspektiver, der vennene snakker om fromhet og verdslig klokskap, mens Job snakker om makt og avmakt. Disse to narrativene møtes aldri selv om Job og vennene tilsynelatende fører en samtale. Jahves narrativ synes å dreie seg om skapelsens storhet og fullkommenhet og Guds allmakt, men selv når han ser Jahve med egne øyne (42,5) gir ikke Job slipp på sitt eget narrativ, og Jahve slipper ikke unna konfrontasjonen med sin egen maktfullkommenhet i møte med sin maktesløse skapning. Stordalens analyse av 42,1-6 åpner muligheten for at samtalen mellom mennesket og Gud i Jobs bok ikke ender med forsoning; narrativene møtes ikke og stemmene snakker forbi hverandre helt til det siste.

Når Job til slutt aksepterer rollen som Jahves offerprest, er det ikke nødvendigvis et tegn på underkastelse, men nettopp en aksept – som ikke nødvendigvis er godtakelse – av det maktforholdet han har sett med egne øyne, og avslørt. Job tjener Jahve med åpne øyne, og Jahve bønnhører Job vel vitende om at Job har sett ham avkledd og avslørt. Mennesket har kjempet med guden og seiret. Nå kjenner de hverandre.

5.7 DERE MÅ VÆRE STOLTE AV DERES FIENDE

Stordalen (2021a) foreslår i sin diskusjon av Jahves tale om Leviatan (40,25-41,26), at det som nærmest fremstår som en lovprisning av Leviatan, kan forstås som Jahves motvillige anerkjennelse av Leviatan og at ødeleggelseskraftene dragen representerer «er så store at Jahve har vansker med å temme dem». Anerkjennelsen kan ha flere årsaker, blant andre at Leviatans styrke og inkarnering av kaoskraftene, kan forklare lidelsen i verden. Jahve skaper i tilfelle et problem for seg selv om Leviatan er så mektig at Jahve selv ikke greier å hindre hans ødeleggelser. På den annen side vil en sterk fiende understreke Jahves egen styrke, og talen utgjør i så fall nok et eksempel på den polyfonien som gjennomsyrrer boken. Et potensielt

problem er at Leviatan ikke nevnes ved navn i denne passasjen. Lovprisningstalen bærer også preg av å være et eksisterende hyllingsdikt som er importert inn i boken. Måten det er plassert på levner likevel liten tvil om at det er Leviatan som er objektet for lovprisningen og at det er Jahve som uttaler den. Med Biebuyck (2017, 175f) kan Jahves «jeg vil ikke tie om Leviatan!» tolkes som at Jahve knytter sitt navn til Leviatan i nietzscheansk forstand. Lest med Zarathustras aforisme som prisme, og i lys av hva Stordalen skriver, kan vi dermed forstå Leviatan som Jahves «beste fiende», den motstanderen som i størst grad er i stand til å utfordre Jahve og gjøre hans kraft og storhet meningsfull og nødvendig i en kosmisk strid mellom to mer eller mindre likeverdige motstandere.

Jahve er tydelig imponert av Leviatan, og i motsetning til Behemot er det ikke åpenbart om Jahve har skapt ham eller ikke. Jahve sier et sted (41,25 [41,24]) at «ingen på jorden er som han, skapt (הִעֲשֶׂהוּ)³⁶ helt uten frykt.» Partisippformen av verbet עשה kunne i dette verset referert til alt det skapte på jorden, men entallsformen og spesielt den bestemte artikkelen gjør det mest nærliggende å la det referere til Leviatan selv. Men selv om Jahve sier at Leviatan er del av det skapte, sier han ikke eksplisitt at han selv har skapt Leviatan, slik han sier om Behemot (40,10). Habel mener likevel det er grunn til å anta at også Leviatan er en skapning på linje med Behemot (Habel 1985, 574). Som vi tidligere har sett er det grunn til å anta at Leviatan representerer kaoskreftene som verden ble skapt av og med. Leviatan er kaosdragen som stadig kjemper mot Jahve og den eneste som representerer en reell utfordring for den guddommelige orden. Jahves formgivende skapervilje er det som tøyler Leviatan og bringer skapelse fra kaos, men Leviatan bringes aldri helt i kne. Dragen truer konstant med å bryte sine lenker og reise seg som en destruktiv kraft. Dette kan være grunnen til at Jahve ikke eksplisitt vil innrømme at han har skapt noe som viser seg å være ukontrollerbart, selv for skaperen. På samme vis kan dette være en grunn til at Jahve ikke svarer på Jobs spørsmål, men i stedet retter oppmerksomheten mot

³⁶ Verbet עשה (å lage) er mye diskutert opp mot ברא som spesifikt brukes når det er Gud som skaper; dette er tydelig i Genesis 1 (Westermann 1984, 86). Bruken av ברא begynte sannsynligvis i eksilperioden og kjennetegner P-tilpasninger av eldre versjoner av tekstene. Der ברא er brukt (for eksempel i Genesis 1) indikerer det Guds skaperhandling, men der det opprinnelige עשה er beholdt er det ikke nødvendigvis av teologiske grunner; det kan også skyldes Ps ønske om språklig variasjon. At עשה benyttes om Leviatan kan dermed ikke tillegges særlig vekt, også fordi verbet ברא ikke forekommer i boken i det hele tatt, noe som i seg selv er bemerkelsesverdig. Dette tyder på at ordvalget ikke har noen spesiell teologisk signifikans i Job, men at עשה er ordet som brukes for å skape, blant andre betydninger (TDOT, עשה, ברא).

skapelsens mangfoldighet og Leviatans styrke: han vil ikke innrømme at han ikke er i stand til å hindre Leviatan i å ødelegge Jobs liv.

5.8 FINNES DET ET SLEKTSKAP MELLOM JOB OG LEVIATAN?

Jahve har ikke full kontroll over Leviatan, og med bakgrunn i diskusjonen av 42,1-6 kan det argumenteres for at også Job unndrar seg Jahves fulle kontroll. Begge er skapninger som kjemper mot Jahve, begge er krigere som Jahve ser seg nødt til å konfrontere. Leviatan representerer kaoskreftene som truer kosmos med oppløsning og ødeleggelse, mens Jobs legitime klager og utfordringer til Jahve, representerer en trussel mot vennenes religion og deres samfunns logikk og etablerte visdom. Slik hyllingstalen gir uttrykk for at Jahve føler seg utfordret av Leviatan og samtidig setter pris på utfordringen, må også den enestående (i Tanakh) teofanien i stormen³⁷ tolkes dithen at Job er en motstander som Jahve ikke har mulighet til å ignorere. Der striden mellom Jahve og Leviatan foregår på et kosmisk nivå, usynlig for mennesker, finner tvekampen mellom Job og Jahve sted midt i verden, for øynene på alle mennesker som har øyne å se med. Å postulere en forbindelse mellom Leviatan og Job, både symbolsk og funksjonell, virker likevel nærliggende.

Leviatan er manifestasjonen av Guds fiende, av de kosmiske kaoskreftene som stadig truer alt det skapte med ødeleggelse og oppløsning. Kaoskreftene virker også i menneskene og er opphav til blant annet destruktivitet, utnyttelse, egoisme og selvhevdelse – kodifisert i de syv kanoniske dødssyndene. Leviatan er dermed å regne for djevelen, den gamle dragen, og kobles i Job-resepsjonen til *Hassatan*, anklageren fra rammefortellingen. Kaosdragen er den største, nest etter Gud, som heller enn å tjene ham, vil regjere i Helvete³⁸. En lignende forståelse kommer til uttrykk hos William Blake, der Leviatan bukter seg i helvetes kaoshav (MHH.18ff), uendelig langt fra himmelens statiske, ordnede ro – en trussel mot alle som frykter ham.

Men i motsetning til den klassiske forståelsen av kaos og helvete, som finner gjenklang i de babylonske mytene, er ambivalensen overfor Leviatan som vi kan spore hos Jobs Jahve, gjenkjennelig og videreutviklet hos Blake. Her er ikke Leviatan utelukkende ond og destruktiv,

³⁷ Selv om Gud viser seg i andre sammenhenger, er det alltid mer eller mindre tilslørt. At Jahve svarer Job «ut av stormen» (38,1; 40,6 [40,1]) kan tyde på at han også her er skjult av stormen, men Job sier likevel at han har sett Jahve «med egne øyne» (42,5b). En kriger kan ikke vende blikket fromt ned, men må studere sin motstander inngående.

³⁸ Fritt etter *Paradise Lost* (Milton 2005 [1667], 20).

men et symbol på og en manifestasjon av energi, ekspansjonskrefter, vilje til endring og kimen til noe nytt og ukjent. Blakes Leviatan legemliggjør rett og slett livskreftene, det kosmiske livet, erkjennelsen av at perfekt orden ikke tillater endring eller utvikling og dermed, upåvirket av andre krefter, stivner i stasis. Om denne ultimate form er aldri så perfekt, er den likevel per definisjon død. Livskreftene som nødvendigvis *vil* utvikling, forutsetter rom for endring, og gjør ordenskreftenes suverenitet umulig i en levende skapelse. Leviatan er i MHH en endringsagent – ikke nødvendigvis av intensjon, men av natur – en som i sin strid mot ordenskreftene gjør livet – og skapelse; og nyskapelse(!) – mulig.

Som tidligere vist utgjør kaoskreftene også, i den mesopotamiske kulturkretsen som informerer den hebraiske mytologien, skapelsens råmateriale og forutsetning. I begynnelsen var Tiamat. I begynnelsen var Leviatan, det evig bølgende urhav der ingen form kunne skjelnes. Ren, perfekt energi. Suverent kaos, uavgrenset endring, gir like lite opphav til liv som suveren orden. Differensiering er nødvendig for liv, og differensiering forutsetter avgrensning, kategorisering – ordning. Forutsetningen for differensiering er å kunne se og skjelne. Guds første skapelseshandling i Genesis 1 er å kaste lys over kaoshavet, for deretter å skille mørket fra lyset. Gud ser – og skjelner. Den første kategoriserende handling (Westermann 1984, 87). Den første krigshandling. Siden har Leviatan søkt å vinne tilbake sin opprinnelige udifferensierte form – og ført krig mot Guds skaperorden. Livet, stadig nyskapelse – *creatio continua* – forutsetter denne striden mellom kaos og orden. Perfekt kaos kan aldri gi opphav til liv, og perfekt orden vil aldri være annet enn stasis og død. I møtet mellom guden som skjelner, avgrenser, og dermed øver vold mot urhavet, og Leviatan som overskrider Jahves avgrensninger og søker å slette ut forskjeller, oppstår livet.

Leviatans energi og overskridelse finner vi igjen hos Job. For begge blir kampen mot Jahve et eksistensielt vilkår. Job kan ikke lenger unngå krigen mot det begrensende, definerende og tyranniske. Han kan ikke lenger «legge bånd på sin munn» (7,11) for tilværelsens uutholdelighet er ikke lenger forenlig med liv. «Heller døden enn denne kroppen! Jeg vil ikke mer!» (7,15b-16a). Jobs mulighet til livsutfoldelse er blitt begrenset til nesten ingenting. Hans sosiale liv er redusert til å bli kritisert av noen få, såkalte venner, hans kropp – den som utgjør rammene for og muligheten til å uttrykke liv og vilje i den skapte verden – er redusert til nær ubrukelighet. Men Job har fremdeles energi og livsvilje som må komme til uttrykk på en eller annen måte, og den eneste gjenværende muligheten for disse kreftenes utfoldelse er gjennom utfordring av de ordnende og begrensende kreftene som har innsnevret deres livsrom til det minimale – Job må gå til krig mot Gud.

I denne krigen representerer Jahve kreftene som avgrenser Jobs liv, ordnende krefter som uimotsagt har fått innskrenke livsrommet stadig mer over alle de årene der Job har latt det skje og latt være å motsette seg disse kreftene. Jobs fromhet har krevd lydighet mot Jahves vilje – en aksept av ordenskreftenes stadige bevegelse mot stasis. Sine indre Kaoskrefter som gir opphav til livet, har han holdt stangne i frykt for Jahve, men som en dampkjele der et stempel stadig reduserer volumet, til slutt må eksplodere, må Jobs undertrykte livskrefter endelig utfolde seg, og da nødvendigvis mot begrensningenes opphav. I krigen mellom Job og Gud, som starter med at Job tar bladet fra munnen i 7,11, utgjør Jobs opprør en manifestasjon av energi, ekspansjonskrefter og vilje til endring, og bærer i seg kimen til noe nytt og ukjent. De samme ordene er brukt ovenfor om Leviatan. Og sammenligningen er ikke grunnløs. Job påkaller likheten selv når han i 7,12 spør om han er «et hav eller et sjøuhyre siden du setter vakt over meg?»

Jahves siste tale (41,2-26 [41,1-25]), hans siste utfall mot Job, er en lovprisning av Leviatan, en beskrivelse av en urkraft så mektig at ingenting kan måle seg med den. I sammenligning med leviatan blir Job liten og ubetydelig. At dette skal forstås som et angrep på Job og et forsøk på å sette ham på plass, sannsynliggjøres ved den foregående talen (40,6-41,1 [40,1-28]) der Jahve spør om Job er i stand til å betvinge Leviatan – eller kanskje til og med utfordrer ham til å forsøke. At Jahve føler det nødvendig å supplere utfordringen med en hyllingstale kan tyde på at Job ikke viser tegn på frykt og ikke lar seg kue. Utfordringen har ikke hatt den ønskede effekten på Job som ikke er overbevist. Jahve tvinges til å understreke på nytt hvor farlig Leviatan faktisk er, og hvor sterk Jahve dermed også må være. Siden Leviatan manifesterer seg i Job virker talen også mot sin hensikt, som en bekreftelse på Jobs styrke og funksjon som verdig motstander. Dette poenget virker det ikke som Jahve har oppfattet når han ironisk nok forsøker å true Job med Jobs egen styrke. Dersom det er tilfelle at Jahve faktisk føler seg tvunget til å mobilisere stadige nye våpen og strategier i striden mot «sin tjener» Job (1,8; 42,7), tyder dette på en gud på defensiven, en skaper som i møte med sin skapning innser at det han har skapt står lite lavere enn ham selv (Ps 8,6) og kan holde stand mot ham i tvekamp.

Samtidig tyder Jahves taler om Leviatan på at han er en gud som liker å bli utfordret, en gud som finner glede i tvekamp mot en verdig motstander. At Jahve endelig svarer Job ut av stormen må bety at han endelig har funnet Job verdig etter å ha vurdert ham i lang tid. Jahve presenterer Leviatan som sin beste fiende, men Job viser ham at også et menneske kan være Leviatans like i kamp mot Gud. Ikke et hvilket som helst menneske, bare et som har blitt tvunget til å mobilisere sine ytterste krefter for å hindre sitt liv i å innskrenkes til utslukkelse.

Dette mennesket tvinges til å vekke Leviatan i seg selv, og det fordømmes som et som maner frem ulykkesdager (3,8). Jahve selv beskriver dette mennesket som en som taler sant (יְכוּנֶה) om ham (42,8).

5.9 ET NYTT SPRÅK

Å tale sant om Gud innebærer i Jobs bok å ikke holde tilbake sine ord i falsk fromhet, men å la oppriktigheten lyde høyt og klart. Å tale sant om Gud innebærer å gi uttrykk for sin innerste nød med sine ytterste ord, selv om det betyr å tale Gud midt imot. I sin ytterste konsekvens kan det virke som om det å gå til krig mot Gud er en forutsetning for å tale sant om Gud.

Ifølge HALOT (Koehler og Baumgartner 1994) kan יְכוּנֶה også konnotere betydninger som *troverdig, stødig, noe som varer*. Job taler altså om Gud på en måte som er slitesterk – som er holdbar! På hebraisk er det som blir stående, av det gode. Det gode og stabile kan symboliseres ved fjellene som står støtt, for eksempel i salme 121 der salmisten løfter sine øyne mot fjellene i håp om hjelp. Vannet, derimot, blir aldri stående, det er foranderlig, en kilde til kaos og fare. Job har ikke nødvendigvis uttrykt den hele og fulle sannhet om Gud, men Jahve anerkjenner at Job har talt om ham på en måte som står seg – i hvert fall langt bedre enn vennenes tale.

Livet springer ut av og utfolder seg i den evige kampen mellom orden og kaos, og Livet får sitt største, mest energiske og fullkomne uttrykk der krigen foregår på sitt skarpeste – der Ordenskreftene setter alt inn på å begrense og knuse forandring, og der Kaoskreftene dermed tvinges til å mobilisere sitt ytterste for å sprengne de begrensningene som hindrer utfoldelse og vekst. Fortellingen om Job kan tolkes som et bilde på denne dynamikken, og som et eksempel på et menneske som inkarnerer Livskraften i sitt sterkeste uttrykk. Dette mennesket stagnerer i lydighet og vokser i opposisjon, i striden blir det noe helt nytt. Dette radikalt nye mennesket fremstår som noe Gud ikke kunne forutse. Det krever Guds fulle oppmerksomhet og blir behandlet som en trussel nettopp fordi det er ukjent, noe nyskapt, et tegn på at Guds skaperevne kan resultere i noe selv ikke Gud kunne forutse.

Dersom menneskets skjulte styrke og sanne viljesfrihet kan lignes med Leviatan, kan man se en sammenheng mellom det kosmiske stridsmotivet i bibelen og tidligere myter, og menneskets strid med Gud, seg selv, og hverandre. Det mennesket som lever sant – som snakker sant om Gud – vekker Leviatan i seg selv!

Eller er det heller slik at det å vekke Leviatan i seg selv er en forutsetning for å snakke sant om Gud? Job kjemper gjennom hele boken for å finne ord – for å utvikle et nytt språk om guddommen. Det konvensjonelle, fromme og tradisjonelle vokabularet viser seg å ikke stemme overens med Jobs egen erfaring av denne guddommen. Det er dette nye språket – utviklet i nød, av nødvendighet – som er det sanne; i alle fall er det sannere enn det Job og hans venner har brukt om Gud inntil katastrofen rammer Job. Dette nye språket oppstår ikke bare ferdigskapt og tilgjengelig i Jobs sinn – det må kjempes frem, det presses frem – ut – i og med kampen Job fører mot Gud. Det nye språket oppstår, fødes, som et resultat av Guds og Jobs intense oppmerksomhet rettet mot hverandre og seg selv.

Jobs venner spiller en essensiell rolle i utviklingen av dette språket. Siden Jahve ikke vil svare Job før Job snakker sant om ham, trenger Job vennene sine som motstandere, som stedfortredere for sin beste fiende. Job skjærer sine våpen på sine venner, slik at de kan bli skarpe nok til å møte guddommen selv i tvekamp. Dette illustrerer også at språk og språkutvikling er et sosialt fenomen, og det kan forklare noe av grunnen til at Job og vennene alltid synes å snakke forbi hverandre. Jobs mål er ikke nødvendigvis å komme overens med sine venner, det behøver ikke en gang være nødvendig for ham å bringe vennene over til sin virkelighetsforståelse. Selv det å søke forståelse for og anerkjennelse av lidelsen – om enn viktig – kan ha et instrumentelt aspekt. Jobs virkelige mål, som han ikke nødvendigvis behøver å være klar over selv, er å utvikle et nytt og sannere språk om Gud. Når Job snakker forbi sine venner er det ikke fordi han ikke ønsker å komme dem i møte, men fordi argumentene deres har gjort det klarere for ham hva han egentlig ønsker å si til Gud – hva som er enda sannere for ham selv. Denne nye innsikten formulerer han for sine venner som respons til deres argumenter. Jobs taler blir dermed ikke forståelige eller relevante svar på vennenes anliggender, men talene hans utgjør, gjennom det dialogiske *sideblikket*, like fullt aktuelle og stadig mer presise observasjoner i samtalen de fører sammen. Jobs svar til vennene er slik forstått hyperrelevante selv om de på overflaten virker løsrevet fra samtalen. Det er som følge av denne prosessen, den kompromissløse søken etter sannhet og et nytt språk om Gud, at Job til slutt får se sin Gud med egne øyne.

Vokabularet Job utvikler – og kampen han fører – gjør det mulig for Job å komme nærmere svar på spørsmålene: hvem er jeg for Gud? Hvor står jeg overfor Gud? Hvilken rett har jeg til å tale min sak fremfor Gud? Til å anklage Gud? Disse spørsmålene er dypt meningsfulle for Job, og for å kunne stille dem på en presis og sannferdig måte, uten selvmedlidenhet eller selvforstillelse, må Job ta seg selv og sin Gud fullt og helt på alvor. Det er ikke mulig å stille

disse spørsmålene sannferdig dersom mennesket tror at det er underlegent Gud, at det ikke har selvstendige rettigheter overfor Gud. Mennesket som søker sannheten slik Job gjør, må se seg selv som likeverdig Gud, som en som har rett til – og har forutsetningene for – å gå til krig mot Gud. Slik Leviatan gjør.

Vennene kan ikke møte Job i denne innsikten. De snakker fortsatt usant om Gud fordi de fortsatt har noe å tape på å gå i krigen. Men Jahve lar den santtalende Job be for dem. Gud setter sin beste fiende inn som offerprest for at sannheten skal bygge bro mellom Gud og dem som er forblindet av løgn. Hva Job synes om denne oppgaven vet bare han. Han lyder Jahves kommando, men har også kastet Jahves overveldende makt i ansiktet på guddommen: «Du vet at du makter alt!» (42,2). Job har ikke kapitulert, selv om han erkjenner at Jahve er sterkere enn ham. Han har kanskje også interesse av at vennene forsones med Jahve, selv om han selv fortsetter å føre krig.

Gjennom dette oppdager Job hvem han er. Han gjenkjenner seg selv som en gudsfrende – som en Leviatan. Denne forferdelige innsikten avslører for ham at krigen er en del av identiteten – av eksistensen. Den avslører at det lidende mennesket er en gudsfrende, og dermed at *alle* mennesker er gudsfrender. Denne innsikten er så tung å bære at mennesket ikke vil innse det før det tvinges til det. Å underkaste seg fromheten er en flukt som lar mennesket bevare illusjonen om at de gode beskyttes av Gud og de onde blir straffet. Mennesket løfter ikke våpen mot Gud før det tvinges til det – før det, som Job, ikke lenger har noe å tape.

Ved å våge å bringe denne realiteten frem for Gud – ved å bringe den inn i relasjonen til Gud – utvider Job rommet for gudsrelasjonen. Dette utvidede rommet gjør det mulig å svare på spørsmålene ovenfor ved å stille dem direkte til Gud, og å kreve svar: hvem er Jeg for Deg? Hvor står Jeg overfor Deg? Har Jeg rett til å tale min sak fremfor Deg? Til å anklage Deg? Slik kjemper Job seg frem til et ståsted fra hvilket han kan snakke med Gud som en likeverdig. Han tar seg selv på alvor, men han tar også Gud på alvor – og han forstår gudsrelasjonen som en likeverdig relasjon. For det er bare i en likeverdig relasjon det er mulig å tale sant om den andre.

6 Konkluderende betraktninger

I arbeidet med denne oppgaven er det Jobs kamp mot Gud som har vært det styrende temaet. Det har vært nødvendig å bringe inn forskjellige teologiske disipliner, gammeltestamentlige studier, litteraturvitenskap og religionsfilosofi, for å få et tilstrekkelig godt grep om tematikken. Denne tverrfaglige tilnærmingen har vært svært akademisk tilfredsstillende, og åpnet for en grundig fordypning i materialet, som ikke ville vært mulig innenfor kun én fagdisiplin.

Nietzsches tanker om den fruktbare krigen mellom to likeverdige motstandere som ikke holder noenting tilbake, har vært til svært stor nytte. Nietzsche presenterer muligheten for en krig som utkjemper for og mellom motstandernes tanker, men som likevel krever at begge krigførende parter mobiliserer alle sine våpen – at hver av dem tømmer seg for krefter og ressurser og blottstiller seg for hverandre i kampen. I denne nærmest selvutslettende krigshandlingen kan ingen av de kjempende unngå å se seg selv totalt avsløret, og heller ikke hindre at fienden ser det samme. Denne intimiteten mellom to krigførende parter avslører like mye som sann kjærlighet, og de to kjempende som i kampen kommer hverandre så nær, vil dele en intimitet som ikke er å skille fra kjærlighet. Å se Jobs og Jahves kamp i dette lyset gjør det mulig å forstå både at Job fører krig mot Gud, at krigføringen leder til sann gudserkjennelse, og at denne gudserkjennelsen gjør det mulig for Job å utvikle et språk om Gud, som legitimeres av Jahve selv, når han utnevner Job til sin offerprest.

For å legitimere bruken av krigsmetaforen har det vært nødvendig å vise at kaoskampen i urmytene også ligger skjult – og ofte oppe i dagen – i den hebraiske bibelen. Hos Nietzsche ligger det implisitt at den oppriktige krigen har et fruktbarhetspotensial, men jeg har måttet gå til Blake for å finne eksempler på hvordan denne fruktbarheten kan uttrykke seg. Blake lener seg også tungt på kaoskampen, men heller enn å postulere en endelig seier for Kaos eller Orden, viser han at nyskapelsen skjer gjennom en syntese mellom disse. I møtet mellom Kaos og Orden – mellom Leviatan og Jahve – oppstår det noe nytt. Den første skapelsen skjer – og blir ved å skje – gjennom Jahves kamp mot Leviatan, men også i mennesket skjer det en nyskapelse når Job kanalisierer Leviatan og lar kaoskreftene i seg selv møte Jahve og ordenskreftene. Job går fra å være et dypt gudfryktig menneske – som lever i dyp frykt for å synde – til å bli et menneske som ikke lenger lever i frykt for Gud, men kjenner Gud intimt nok til å være hans offerprest. Mellom disse to tilstandene har Job vært gjennom en eksistensiell kamp der han har erkjent både ordens- og kaoskreftene i seg selv, og sett både Leviatan og Jahve i øynene.

For å kunne identifisere og isolere de forskjellige tematikkene i teksten har det vært svært nyttig å bruke polyfoni-begrepet, slik Stordalen og Newsom formulerer det. Dette perspektivet gjør dialogene forståelige, ikke som samtaler, men som Jobs, og kanskje også de andre karakterenes, stadig mer vellykkede forsøk på å utvikle et språk som er egnet til å tale om Gud, men også om seg selv. Talene uttrykker også kompleksiteten i karakterenes identitet, der forskjellige, og gjerne kontradiktoriske, stemmer lyder fra én og samme karakter. Når karakterene tilsynelatende snakker forbi hverandre, er det fruktbart å legge merke til at de i sine taler tar hensyn til det andre har sagt tidligere, ikke nødvendigvis direkte, men de utvikler sine tanker videre som resultat av hvordan deres tidligere utsagn er blitt møtt. Denne dynamikken kan forstås som en form av det bakhtinske *sideblikket* der dialogpartnerens uttalelser anerkjennes implisitt, men ikke nødvendigvis direkte. Med dette perspektivet kan vi lese krigen mellom Job og Jahve som et samarbeid der begges forståelse av hverandre og seg selv utvikles, og der Job utvikler et nytt språk for å snakke holdbart om Gud. Jobs venner spiller med sine argumenter også en viktig rolle i dette arbeidet. Et potensielt korrelat til denne tanken er at den kosmiske kaoskampen kan forstås som en stadig pågående utveksling mellom Kaos og Orden, og derigjennom disse kreftenes gjensidige og stadig pågående erkjennelse av seg selv og den andre, med nyskapelse som resultat.

I denne lesningen kan fortellingen om Job fortelle leseren noe allment, noe som angår leseren selv. Den åpner en mulighet for gudserkjennelse som er annerledes enn den fromme, ventende stillheten. Den legitimerer kampen, anklagen, raseriet mot Gud og mot skjebnen, som en virksom vei til erkjennelse av selv, Gud og verden, til forandring, og til et nytt gudsforhold. At Jobs bok avslutter med Jobs tvetydige forhold til Gud, antyder at resultatet av en slik kamp vil være forskjellig for hver den som utkjemper den, og kanskje også at et endelig resultat aldri vil oppnås, men at kampen føres videre og stadig utvider og kompliserer både gudsforhold og selverkjennelse.

7 Litteratur

- Alster, B. «Tiamat, תהום.» I *Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2nd ed.*, redigert av Karel van der Toorn, Bob Becking og Pieter W. van der Horst, 867-869. Leiden: Brill, 1999.
- Anderson, Gary A. «Creatio ex nihilo and the Bible.» I *Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*, av Gary A. Anderson og Markus Bockmuehl, 15-26. Notre Dame: Notre Dame Press, 2018.
- Batto, Bernard F. «Creation Theology in Genesis.» I *Creation in the Biblical Traditions*, redigert av Richard J. Clifford og John J. Collins, 16-38. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1992.
- BHS. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Bibelselskapet. *Bibelen - Bibelselskapets oversettelse 2011*. Oslo: Bibelselskapet, 2011.
- Biebuyck, Benjamin. «On War and Warriors: Friedrich Nietzsche.» I *Philosophy of War and Peace*, redigert av Danny Praet, 165-180. Brussel: VUB Press, 2017.
- Blake, William. *The Marriage of Heaven and Hell*. London: Oxford University Press, 1975 [1793].
- Botterweck, G. Johannes, Helmer Ringgren, og Heinz-Josef Fabry, . *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., u.d.
- Childs, Brevard S. *Exodus. A Commentary*. London: SCM Press Ltd, 1974.
- Clifford, Richard J. *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1994.
- Dahl, Espen. *The Problem of Job and the Problem of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Dalley, Stephanie. *Myths from Mesopotamia. Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Day, John. «Dragon and Sea, God's Conflict with.» I *The Anchor Bible Dictionary, vol. 2*, redigert av David Noel Freedman, 228-231. New York: Doubleday, 1992.
- Epperly, Bruce G. *Process Theology. A Guide for the Perplexed*. New York: T&T Clark, 2011.
- Fergusson, David. «Creation.» I *The Oxford Handbook of Systematic Theology (ebook)*, redigert av John Webster, Kathryn Tanner og Iain Torrance, 136-168/1299. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- . *The Providence of God: A Polyphonic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Frye, Northrop. *Fearful Symmetry. A Study of William Blake*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- Gunkel, Hermann. *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006 [1895].
- Habel, Norman C. *The Book of Job. A Commentary*. London: SCM Press Ltd, 1985.
- Handy, Lowell K. «Tiamat (deity).» I *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, redigert av David Noel Freedman, 546-547. New York: Doubleday, 1992.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. The Green Dragon in St. Paul's Churchyard: Andrew Crooke, 1651.
- Howell, Graham R. «Of The New Idol: Nietzsche's Critique of Leviathan.» *Canadian Political Science Association*, 1 June 2012.
- Keel, Othmar. *The Symbolism of the Biblical World. Ancient and Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. London: SPCK, 1978.
- Keil, Carl Friedrich, og Franz Delitzsch. «Commentary on Genesis 1.» *Keil & Delitzsch Old Testament Commentary*. 1889.
<https://www.studylight.org/commentaries/eng/kdo/genesis-1.html> (funnet januar 7, 2022).
- Koehler, Ludwig, og Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1994.
- Lambert, W. G. «Enuma Elish.» I *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, av David Noel Freedman, 526-528. New York: Doubleday, 1992.
- May, Gerhard. *Creatio Ex Nihilo. The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*. London: T&T Clark International, 2004.
- Mettinger, Tryggve N. D. *Namnet och Närvaron. Gudsnamn och Gudsbild i Böckernas Bok*. Örebro: Bokförlaget Libris, 1987.
- Milton, John. *Paradise Lost*. London: Arcturus Publishing Limited, 2005 [1667].
- Newsom, Carol A. «Job and His Friends: A Conflict of Moral Imaginations.» *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, Juli 1999: 239-253.
- . *The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Human, All-Too-Human, Part II*. New York: The MacMillan Company, 1913.
- . *Slik talte Zarathustra*. Oslo: Spartacus, 2011.

- Pope, Marvin H. *The Anchor Bible. Job*. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc, 1973.
- Scullion, John J. «Genesis, the Narrative of. The Genesis Narrative (A.3).» I *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, redigert av David Noel Freedman, 942-944. New York: Doubleday, 1992.
- Seltzer, Leon F. «Self-Absorption: The Root of All (Psychological) Evil?» *Psychology Today*. 24 august 2016. <https://www.psychologytoday.com/us/blog/evolution-the-self/201608/self-absorption-the-root-all-psychological-evil> (funnet mars 20, 2022).
- Spronk, K. «Rahab רַהַב.» I *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd ed, redigert av Karel van der Toorn, Bob Becking og Pieter W. van der Horst, 684-686. Leiden: Brill, 1999.
- Stordalen, Terje. «Polyfon teologi: Når Jahve siterer Leviatan (Job 41,4-26).» I *Gud og os: teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*, redigert av Jan Dietrich og Anne Katrine de Hemmer Gudme, 289-307. København: Bibelselskabet, 2021a.
- . «Dialogue and Dialogism in the Book of Job.» *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 2006: 18-37.
- Stordalen, Terje. «Suffering and Identity in the Book of Job.» I *Sin, Suffering, and the Problem of Evil*, redigert av Blazenka Scheuer og David Willgren Davage, 259–274. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021b.
- . «Dialogism, Monologism, and Cultural Literacy: Classical Hebrew Literature and Readers' Epistemic Paradigms.» *The Bible & Critical Theory*, 2014, 10(1). utg.: 2-20.
- Stordalen, Terje. «The Canonical Taming of Job (Job 42:1–6).» I *Perspectives on Israelite Wisdom: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, redigert av John Jarrick, 187–207. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Ticciati, Susannah. «Anachronism or Illumination? Genesis 1 and Creation ex nihilo.» *Anglican Theological Review*, 2017: 691-712.
- Uehlinger, C. «Leviathan לַוִּיָּאֵתן.» I *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd ed, redigert av Karel van der Toorn, Bob Becking og Pieter W. van der Horst, 511-515. Leiden: Brill, 1999.
- Ward, Keith. «Creatio Ex Nihilo.» *Encyclopedia.com*. 21 desember 2021. <https://www.encyclopedia.com/education/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/creatio-ex-nihilo> (funnet januar 7, 2022).
- Westermann, Claus. *Der Aufbau des Buches Hiob*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1977.
- . *Genesis 1-11. A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.