

“Har du set en flodhest?”

– Om forundringens rolle i økoteologien

Mickey Gjerris

Intro: Job er fortvivlet. Sidder i sæk og aske omgivet af de smuldrende rester af det imperium, som han troede tilkom ham som en retfærdig mand. Vennernes forsøg på at moralisere hans ulykke, nægter han at acceptere. Til sidst bliver det for meget selv for Gud, der tager til orde for at få både Job og vennerne til at forstå, at det ikke handler om moral, men om afstanden mellem skaber og skabning. Guds tale (Jobs Bog 38-41), der skal gøre os klogere på, hvorfor ulykke rammer også den, der ikke har fortjent det, kan bedst sammenfattes med ordene: “Har du set en flodhest?”¹ Denne artikel er et bud på, hvordan dette svar kan hjælpe os til at forstå, hvad menneskets opgave er i denne verden i forhold til den skabelse som vi er en del af – i særdeleshed i forhold til en af de varmeste kartofler i den offentlige debat de senere år: kødet på vores bord.

Fremtiden er sort som kul

At der er grund til at overveje menneskets opgave i forhold til skaberværket, bliver tydeligt, hvis vi ser på, hvordan skaberværket har det. For det ser ikke godt ud, hvis vi lytter til forskningen. Klimaforandringerne buldrer derudad og det synes mere og mere urealistisk, at vi vil nå de mål, som det globale samfund opstillede i Pariaftalen på 1,5 – 2 °C opvarmning frem mod 2100 i

“Har du set en flodhest?”

forhold til før-industrielt tid. Således anslår FN-organisationen UNEP i deres årlige *Emissions Gap Report* fra 2019, at udledningerne af drivhusgasser på globalt plan skal sænkes med 7,6% om året frem mod 2030, hvis målet skal nås (UNEP 2019). Og det i en situation, hvor udledningerne i snit er steget med 1,5% om året de seneste 10 år og både national og international politik fortsat er fyldt med store ord, men meget lidt handling. Selv hvis landene bag Paris-aftalen holder de uforpligtende løfter, som er afgivet indtil nu (hvad der ikke er meget, der tyder på, at de vil gøre), kan vi imødesee temperaturstigninger på 3,2 °C. En udvikling, der vil have katastrofale følger for de økosystemer, der i sidste ende bærer vores liv og for fx muligheden for at brødføde en voksende verdensbefolkning (IPCC 2018).

Menneskelig aktivitet sætter sig imidlertid ikke kun spor i form af klimaforandringer. Klimakrisen er forbundet med en biodiversitetskriser i form af et alarmerende tab af arter. FNs biodiversitetspanel, IPBES, en parallel til klimapanelet IPCC, anslår i deres rapport fra 2019, at op mod 1 million dyre- og plantearter er truet af udryddelse og fastslår, at udviklingen accelererer. En udvikling, der har fået en del biologer til at tale om, at vi befinder os midt i den 6. masseudryddelsesbegivenhed i planeten Jordens historie (Ceballos et al. 2017). Der findes ingen officiel definition på en “masseudryddelsesbegivenhed”, men en udbredt forståelse er, at i de sidste 542 millioner år af Jordens historie er det fem gange sket, at over halvdelen (helt op til 90%) af arterne på planeten er uddøde indenfor relativt kort tid (Abildlund 2014). Sidste gang var for ca. 66 millioner år siden, da en meteorit slog ned ved det nuværende Yutacan, Mexico og skabte klimaforandringer, der udryddede op mod 75% af alle arter. Det centrale, der adskiller den masseuddøen, vi står midt i fra de tidligere, er, at denne gang er det ikke naturlige årsager som vulkaner og meteornedslag, der er skyld i begivenheden, men en enkelt faktor, der ikke var til stede de tidligere gange: Os. Mennesket.² Den førnævnte Biodiversitetsrapport fra 2019 angiver fem hovedårsager til den nuværende udvikling (1) Forandringer i den måde, som vi anvender landjord og havene på (2) Direkte udnyttelse af andre levende organismer (3) Klimaforandringer (4) Forurening og (5): Invasive arter (IPBES 2019).

Det ovenstående taget i betragtning er det ikke underligt, at begrebet “Den antropocæne tidsalder” vinder stigende popularitet. Udtrykket stammer oprindeligt fra geologien (Crutzen & Stoermer 2000) og skulle signalere, at

planeten havde bevæget sig fra den geologiske periode, der kaldes *Holocæn* (den helt nye tid), der begyndte ved slutningen af sidste istid for ca. 11.500 år siden og ind i *Antropocæn* (menneskets ny tid) på grund af de spor som mennesket nu sætter sig geologisk og økologisk. Jeg skal ikke her gå ind i en længere diskussion af, hvornår forskellige forskere foreslår, at perioden præcist begynder eller hvordan begrebet præcist skal defineres (se Mahli 2017 for sådan en oversigt), men blot bruge begrebet som det i stigende grad anvendes udenfor geologien: Den antropocæne tidsalder er den tidsalder, hvor mennesket gennem naturvidenskab og teknologi har fået så stor magt, at det er mennesket, der afgør alle andre arters udviklingsmuligheder. En magt som både klima- og biodiversitetskrisen viser, at vi ikke anvender til gavn for de andre arter – eller os selv for den sags skyld.

Kristendommens rolle I

Det er så på nuværende tidspunkt, at den velvilligt stemte og teologisk interesserede læser kan udbryde: “Det skal nok passe alt sammen... men hvad har det med kristen teologi at gøre?”. Det hurtige svar er, at for mig at se har kristendommen både spillet en rolle bagud i forhold til, hvordan vi er endt i den nuværende situation, og har en rolle at spille fremad i forhold til at hjælpe os til at handle på vores viden. Det lidt længere svar følger her:

I 1967 publicerede den amerikanske historiker Lynn White Jr. en artikel i det videnskabelige tidsskrift *Science*. Her argumenterede White Jr. for, at der rent idehistorisk går en tråd fra kristendommens forståelse af Skabelsen som et lineært projekt til den fremskridtstro, der præger vestlig tænkning (White Jr. 1967). En fremskridtstro, der i dag kan ses afspejlet i den økologiske moderniseringsstanke med dens tro på fortsat økonomisk vækst som ikke bare en mulighed, men en forudsætning for en bæredygtig udvikling. Et paradigme for bæredygtighed, som man kan se afspejlet i den meget indflydelsesrige FN-rapport *Vor fælles fremtid*³ (Forenede Nationer 1988), i klimaaftalen fra Paris 2015 (United Nations 2015) og i den danske klimalov fra 2020 (Klima-, Energi- og Forsyningsministeriet, 2020).⁴ Paradigmet er grundlæggende udtryk for en tillid til, at fortsat økonomisk vækst, større social lighed og miljø-

“Har du set en flodhest?”

mæssig bæredygtighed ikke bare kan, men nødvendigvis må gå hånd i hånd og kan sammenfattes med sloganet “Grøn vækst”.⁵

White Jr. fandt, at ikke kun fremskridtstroen kunne spores tilbage til gængse tolkninger af kristendommen fra 1300-tallet og frem. Han fandt også, at de havde haft afgørende indflydelse på udviklingen af det natursyn, der præger vestlig kultur: Antropocentrismen (af det græske *άνθρωπος* = menneske). Det antropocentriske natursyn hævder, at mennesket og mennesket alene har betydning i sig selv og alt andet kun er værd at tage hensyn til i det omfang, at det er af interesse for mennesket (White Jr. 1967, Gjeris 2019). White Jr.’s forståelse af kristendommens virkningshistorie som en vigtig del af udviklingen af det vestlige natursyn er siden blevet understøttet af en lang række arbejder, se fx McFague (1993), Deane-Drummond (2008), Clough (2012) og Herbener (2015). Der synes således ikke at være meget tvivl om, at det virkningshistorisk set giver god mening at placere i hvert fald en del af ansvaret for de nuværende klima- og biodiversitetskriser på den kristne tradition i det omfang man anerkender, at den har været en faktor i frembringelsen af den vestlige verdens fremskridtstro og natursyn og man anerkender, at de har været medbestemmende for den anvendelse af naturen, der har ført os ud i den nuværende situation.

Kristendommens rolle II

Hvis der ikke var andet og mere at sige om kristendommen, end at den understøtter tankerne om, at evig økonomisk vækst er mulig og mennesket er det eneste væsen, der har en betydning i sig selv, så kan det ovenstående ikke bruges til meget andet end selvpineri. Det er selvfølgelig også en hævdunden kristen tradition, men næppe i sig selv en løsning. Anerkendelsen af, at den tradition, som man opfatter sig selv som en del af, er en del af årsagen til de nuværende problemer er naturligvis væsentlig. Det kan anspre *så meget desto mere* til af genfortolke traditionen. Men så skal der også finde en sådan genfortolkning sted. Økoteologien kan netop ses som et udtryk for dette og fælles for de ovennævnte værker af McFague m.fl. og fx Ishøy (2009) er da også, at de på hver deres måde søger at gøre op med tanken om, at kristen-

dommen nødvendigvis må forstås som en antropocentrisk religion, hvor hensynet til vækst altid går forud for hensynet til naturen.

Jeg vil i det følgende skitsere, hvordan en genlæsning af to centrale begreber i 1. Mosebog (*gudbilledlighed og kød*) åbner op for at se mennesket som deltager i et “mere-end-menneskeligt fællesskab” (Gjerris 2019), snarere end som skabningens uomtvistelige herre og hersker, og dermed også åbner op for teologisk-etisk gentænkning af forholdet mellem mennesker og dyr. Først vil jeg dog lige tillade mig at forklare den tidligere nævnte begrænsning ved, at jeg vil fokusere på kødet på vort bord – eller rettere: forholdet mellem mennesket og andre levende, sansende og følende væsener.

De negative konsekvenser af animalsk produktion

Produktionen af animalske produkter bidrager både til klima- og biodiversitetskrisen. Produktionen af kød globalt er firedoblet de seneste 50 år og udgjorde i 2013 320 millioner tons. Det anslås, at mennesket hvert år dræber 69 milliarder kyllinger, 1,5 milliarder grise, 656 millioner kalkuner, 574 millioner får, 479 millioner geder og 302 millioner kvæg alene i kødproduktionen (Richtie & Roser 2019). Hertil skal så lægges de mange andre landdyr, der må lade livet i forbindelse med jagt, æg- og mælkeproduktion og de ca. 170 millioner tons fisk og skaldyr, der også fanges eller produceres (FAO 2018) svarende til 1,2 billioner individuelle dyr (Zampa 2020). Tal så store, at de er ufattelige.

Fremskrivninger viser, at fortsætter stigningen i efterspørgsel, så vil der i 2050 skulle produceres 450 millioner tons kød (Alexandratos & Bruinsma 2012). Og det i en situation, hvor den animalske produktion allerede står bag mellem 14,5 -18% af de samlede globale drivhusgasudledninger ifølge konservative estimater (Gerber et al. 2013, Steinfeld et al. 2006), og helt op til 50% ifølge andre beregningsmetoder (Goodland & Anhang 2009), og derudover har en lang række negative sideeffekter på natur og miljø som skovfældning, ørkendannelse, nitrat- og fosfatudvaskning, udtørring af vådområder, tab af biodiversitet mm. (Steinfeld et al. 2013, IPBES 2019). FN's miljøorganisation UNEP og en lang række andre rapporter og forskningsartikler peger derfor på, at det er en nødvendighed at mindske produktionen og forbruget

“Har du set en flodhest?”

af animalske produkter og overgå til en langt mere plantebaseret kost, hvis der skal skaffes mad til en verdensbefolkning, der forventes at vokse fra de nuværende ca. 7,7 milliarder til 9,7 milliarder i 2050 og til 10,9 milliarder i 2100 (United Nations 2019), og samtidig undgå at klima- og biodiversitetskriserne vokser ukontrollabelt (IPCC 2019).

Ud over disse mindst talt alvorlige sideeffekter ved den animalske produktion, er det værd at bemærke, at de dyr, der indgår i produktionen, også betaler en høj pris. Eksemplerne på ringe eller manglende dyrevelfærd i særligt den intensive produktion er mangfoldige. Pattegrisedødelighed, kyllinger med træpudesvidninger af at stå i egen afføring, smertefuld klovbetændelse hos malkekøer, halekupering af grise uden bedøvelse, adskillelse af ko og kalv kort efter fødsel, æglæggende høner og faresøer, der dør langt før tid pga. produktionspres og generelt dyr, der lever hele deres liv i stimulfattige produktionsfaciliteter uden mulighed for at udfolde store dele af deres iboende adfærd, og som aldrig får mulighed for at færdes under åben himmel og udfolde deres potentiale i den evolutionære kontekst, som de er vokset ud af. Basalt set er dyrene ikke længere dyr, men bioreaktorer, der kun tildeles den velfærd, som samtidig gavner økonomien i produktionen (Gjerris 2015, Borkfelt et al 2015, Harfeld et al 2016, Kornum et al. 2017, von Gall & Gjerris 2017 og Gjerris & Harfeld 2019).

Økoteologiens fokus er økocentrisk (fra græsk οἶκος = hushold/hjem) forstået på den måde, at den søger at udstrække det etiske fællesskab fra kun at omfatte mennesker (antropocentrisme) til at omfatte hele skabelsen/naturen (økocentrisme). Det er også, hvad Lynn White Jr.s artikel (1967) er en opfordring til. Men ser vi på, hvor stor en del af de voldsomme udfordringer med klima og biodiversitet, som vi står overfor, der kan spores tilbage til den animalske produktion, og lægger vi dertil de ufatteligt mange dyr, der hver dag lever og dør under forhold, som, set herfra, ikke tillader dem et liv med blot minimalt acceptabel velfærd, så er der grund til at stoppe op ved dyrene og analysere, hvad der teologisk er at sige om dem, inden vi bevæger os videre ud i den øvrige natur.

Er vi fælles med dyrene, før vi bliver forskellige fra dem?

Som nævnt har White Jr. (1967) og en lang række andre teologer gjort opmærksom på, er kristendommen ofte blevet tolket antropocentrisk. Teologisk set kan man sige, at dette kommer til udtryk i, at hvis man spørger: "Hvorfor skabte Gud verden?", så har svaret ofte været, at det var for menneskets skyld (og sin egen). Fra Filon af Alexandria (ca. 15 f.Kr. – 50 e.Kr.) over Gregor fra Nyssa (335-394) til Martin Luther (1483-1546) fastslås det, at mennesket er skabelsens centrum og resten blot et hus, som Gud har skabt, for at vi skulle føle os hjemme (Clough 2012). Og ofte har svaret været bundet op på, at mennesket er noget ganske særligt, fordi det, i modsætning til resten af skaberværket, er skabt i Guds billede – *imago Dei* (1 Mos 1,26-27). I sin bog *On Animals – Systematic Theology* (2012) diskuterer David L. Clough dette udgangspunkt for en antropocentrisk tolkning af kristendommen og gør opmærksom på, at gudbilledligheden ofte er blevet forbundet med menneskets særstatus som fornuftsvæsen. Det er altså qua nogle særlige evner, som Gud besidder og efterfølgende indlejrer i mennesket, at vi er universets eneste væsener, der har betydning i os selv og kan tillade os at betragte resten af skaberværket som blot en ressource. En anden mulig tolkning er, at gudbilledlighedstanken skal forstås funktionelt, således at den giver sig udtryk i, at Gud har indsat mennesket som hersker over resten af Skabelsen i sit sted. Man kan da også finde spor af dette hos de fleste af de ovennævnte tænkere, bl.a. Luther (Clough 2012). Det skal jeg vende tilbage til nedenfor.

Imago Dei-tanken rummer imidlertid en række problemer, blandt andet at vi ingen billeder har af Gud til at sammenligne med (Cunningham 2009). Så det er i det mindste på bibelsk grundlag svært at argumentere for, at det netop er qua vores fornuft, at vi ligner Gud og dermed har ret til at behandle resten af skaberværket, som havde det ingen betydning i sig selv. Det virker mere, som om vi har udvalgt noget hos os selv, som kun vi besidder, og dermed søgt at skelne mellem os selv og alt andet (Coetzee 1999). Dette modsiges dog af, at vores voksende biologiske viden fra Darwin og frem har vist os, at på mange områder er forskellen på mennesker og dyr mere et spørgsmål om gradforskelle end absolutte forskelle (Deane-Drummond 2009, Clough 2012).

“Har du set en flodhest?”

Dette ikke for at sige, at der ikke er forskel på mennesker og dyr i teologisk forstand, men blot at optagetheden af at få trukket et absolut skel mellem menneske og dyr, næppe er teologisk holdbar. Ganske vist siger Jesus (Matt 10,29-31), at disciplene er langt mere værd end spurve i Guds øjne. Men han siger netop ikke, at spurvene intet er værd. Det absolutte skel i Bibelen kan derfor ikke siges at gå mellem mennesket og resten af skabningen, men mellem skaber og skabning. Det udfolder Cunningham (2012) i sin læsning af skabelsesberetningen, der har fokus på de fælles vilkår, som de levende væsener har fået tilværelsen på. De skal fødes, føle, formere sig og dø. Jeg skal ikke her gå ind i en længere diskussion af oversættelsen af enkelte ord, men Cunningham hæfter sig særligt ved, hvordan ordet “bāsār” i den hebræiske tekst (græsk σάρξ) som oftest anvendes om alle de, der i den danske oversættelse fra 1992 omtales som “levende væsener”, “havende livsånde” med mere. Se fx fortællingen om Noah, hvor det ikke kun er forholdet mellem mennesket og Gud, der er på spil, men forholdet mellem Gud og alle levende væsener; alt, der har livsånde. Guds pagt om aldrig at gentage syndfloden indgås således ikke kun mellem Gud og mennesket, men mellem Gud og alle levende væsener... alt kød (bāsār/ σάρξ) (1 Mos 9,8-17).

Samlet set kan man sige, at tager man læsninger som Cunninghams (2009) og Cloughs (2012) for gode varer, så er der grund til at se på lighederne mellem os og dyrene, før vi begynder at lede efter forskellene. Og der er grund til at genoverveje, om *imago Dei* tanken skal forstås, som at mennesket er noget kvalitativt særligt i forhold til dyrene (og resten af skaberværket) eller om gudbilledligheden snarere signalerer, at vi har en særlig rolle, så den forstås relationelt snarere end essentielt (Clough 2012). Spørgsmålet bliver så, hvad den rolle går ud på. Skal vi i forhold til dyrene herske i den forstand, at vi udnytter dem udelukkende som ressourcer, eller skal vi leve med dem i solidaritet baseret på alt det, vi har til fælles med dem i teologisk og biologisk forstand, inden vi begynder at hæve os over dem. Er det at herske i Guds billede en rolle, der indebærer, at vi har uindskrænket magt eller er det, at vi har så meget desto større et ansvar for dem?⁶ Hvis det er det sidste, så må man jo spørge sig selv, om det at ligne Gud er at opføre sig som beskrevet i forrige afsnit.

Spørgsmålet om, hvorvidt det at herske indebærer, at man har muligheder for at gavne sig selv eller derfor har ansvar for andre spiller også en stor rolle

i 2020-oversættelsen af Bibelen, hvor det i 1 Mos 1,28 nu ikke (som i 1992-oversættelsen) hedder, at mennesket skal *herske* over dyrene, men derimod *tage ansvar* for dem. En oversættelse, der hurtigt kan beskyldes for at være et “knæfald for tidens klimapolitiske overvejelser” (Lyng 2020), men som af Søren Holst på Bibelselskabets hjemmeside forklares med, at verbet (radáh) i resten af GT har betydninger som “lede” og “have opsyn med” ligesom det i skrifter uden for Bibelen ofte bruges om hyrdens arbejde (Holst 2020).

Man kan argumentere for, at det “at herske” ikke nødvendigvis skal forstås som at dominere eller skaffe sig selv muligheder på bekostning af andre, men også kan forstås som det at være forpligtet til at sørge for andre (jf. at ordet *minister* oprindeligt betyder *tjener*). Så hvorfor ændre på oversættelsen? I lyset af den ovenstående kritik af skabelsesberetningens rolle i forhold til at etablere antropocentrismen som det dominerende natursyn i den vestlige verden, skader det imidlertid næppe at få tydeliggjort, hvilken betydning af “at herske”, der (så vidt vi ved) sigtes til i 1 Mos 1,28.

Enhver tradition må forholde sig kritisk til sine egne rødder, hvis den vil leve og ånde. Og det er uomtvisteligt, at skabelsesberetningen udgør nogle af kristendommens dybeste rødder. Rødder, der har haft stor indflydelse på, hvordan kristne har set på resten af skaberværket. Og som man ser på noget, sådan behandler man det, eller som den danske teolog Jakob Wolf (1952-) skriver:

Etik handler om, hvordan vi bør behandle vores omverden.
Men det er afhængigt af, hvordan vi ser verden. Det er synet
på verden, der afgør, hvordan man mener, man bør behandle
verden (Wolf 1997, 9).

Der er derfor god grund til at dykke ned i den eksegetiske og dogmatiske diskussion om forholdet mellem mennesket og dyret, som jeg har skitseret her. Skellet mellem menneske og dyr, der ofte bliver fremført som et uimodsigeligt dogme i nutidige diskussioner om, hvordan man som kristen og kirke skal forholde sig til diskussioner om animalsk produktion, truede arter og klimakrise, synes at vakle, når man underkaster de kristne tekster og den kristne tradition en nærmere analyse. Som Cunningham skriver:

“Har du set en flodhest?”

...the doctrine of the imago Dei has too frequently, and too facilely, been used to postulate that the most important distinction within creation is to be located between humans and everything else. Such a distinction is artificially imposed; the biblical and theological warrants for this claim are tenuous at best... I want to postulate the word “flesh” as a more biblically and theologically warranted category... Precisely because the word flesh aligns human beings with a great many other living creatures, it helpfully blurs the boundaries between human beings and other animals (Cunningham 2009, 117).

Sammenfald mellem tekst og erfaring

Nu er det en ting at skændes om, hvordan tekster skrevet i en tid og kontekst fjernt fra os skal tolkes. Noget andet er at se, om den måde, som vi ender med at tolke dem på, kan finde genklang i vores erfaringer. Kan vi genkende den beskrivelse af vores tilværelse, som teksten præsenterer os for, fra vores egen tilværelse? Eller må vi blindt underkaste os en tekst, der modsiger vores livserfaringer i en troens lydighed... eller blot lade teksten være os uvedkommende.⁷

Så kan vi genfinde påstanden om, at vi lever i et etisk forpligtende fællesskab med de andre dyr, der er kød som os og også er en del af skaberværket i vores tilværelseserfaringer? Kan vi få øje, øre og sans for, at før vi er noget andet end dem, så er vi det samme som dem? Biologisk set er der ingen tvivl om slægtskabet. Vi er vokset ud af de samme processer fra Big Bang til i dag. Vi deler fortælling med regnorme, gorillaer, nåletræssnudebiller, strandkrabber, grise og den baltiske sildemåge. Økologisk set er der heller ikke tvivl om, at vores liv er dybt indlejret i organiske sammenhænge med andre dyr, som vi er dybt afhængige af for at kunne leve. Oplevelsesmæssigt er der heller ikke megen tvivl. Dyrevelfærdsforskningen har skabt stor evidens for at dyr som køer, kyllinger, leoparder, drosselrørsangeren og den firhornede kuffertfisk har en subjektiv oplevelse af deres tilværelse og i analogi til os kan føle smerte, glæde, forventning, frustration, lyst med mere (Bekoff 2007).

Men det er igen viden. En intellektuel forståelse af verdens sammenhænge, der ikke nødvendigvis udmønter sig i, at vi *ser* anderledes på verden og dermed *behandler* den anderledes. Viden, der fx i forhold til produktionsdyrenes velfærd ikke berører os synderligt, når man ser på de vilkår, som langt de fleste af dem udsættes for. Vi har gennem at placere dyrene i produktionssystemer, hvor de er ude af stand til at udfolde sig som de mageløse væsener de er, mistet blikket for dem som dyr og ser dem kun som bioreaktorer. Vi har gennem domesticeringsprocessen og den beherskelsestankegang, der ligger som en understrøm i antropocentrismen de-animaliseret dyrene og mistet forståelsen af dem til fordel for en reduceret viden om dem som ressourcer (jævnfør vers 4 i *Jeg er havren* af Jeppe Aakjær fra 1916).⁸

Spørgsmålet er, hvordan vi får re-animaliseret dem (Harfeld et al. 2016), så vi kan få øje på, hvad de er, før vi gør dem til vores redskaber? Hvordan får vi øje på, at vi og de er uløseligt forbundet som medskabninger i det samme værensunder?

Tilbage til Job

“Har du set en flodhest?” spørger Gud Job, da han fortvivlet forsøger at finde ud af, hvorfor han er blevet ramt af alskens ulykker på trods af sit retfærdige levned. Eller rettere sagt, Gud spørger Job om han i det hele taget har set, hvor han er? Hvilket værensunder, han er en del af? Morgenrøden, regnen, isen, stjernerne, skyerne, løven, raven, stenbukken, vildoksen, strudsen, hesten, høgen.. og så flodhesten. Man kan selvfølgelig tolke Guds tale til Job som det rene praleri i stil med: “Prøv lige at se, hvad jeg kan. Hvor vover du så at stille spørgsmålstegn ved mine planer for dig?” Men læser man Job 38-41, så skinner noget andet igennem. En stemme, der har iagttaget skaberværket grundigt og nu fortæller om dets ufattelige skønhed og kompleksitet. En skønhed og kompleksitet, der afspejler Guds storhed. Et billedsprog, der ikke kun anvender naturfænomener og levende væsener som tilfældige symboler, men som gennem stor poesi udtrykker en dyb indsigt i deres kompleksitet og underfuldhed.⁹

Og så er vi faktisk tilbage i *imago Dei* diskussionen. Som Cunningham (2009) argumenterer for, så skal begrebet forstås derhen, at hele skabervær-

“Har du set en flodhest?”

ket er et billede på Gud. At hvert væsen har fået sin del af Guds herlighed at afspejle. At mennesket måske nok er noget særligt, men mere som en primus inter pares end en enerådende hersker (Clough 2012). Men igen: Står det blot i gamle tekster og er det ikke del af vores erfaringsverden, at der er et værensunder, som vi har en adgang til qua det at være menneske, så er det (for langt de fleste) uvedkommende.

Løgstrup taler om, at vi har forskellige tilgange til verden, når vi prøver at forstå den. En af dem kalder han *den umiddelbare erfaring* (Løgstrup 1984/1995). I min tolkning er den umiddelbare erfaring den erfaring af verden, som vi kan opnå, når vi ser bort fra, hvad vi skal med verden. Den målbestemte, brugsorienterede erfaring kan vi kalde *den praktiske erfaring*. En måde at erfare verden på, der falder os meget naturlig, qua det faktum, at vi er biologiske væsener, som har brug for at få opfyldt en række basale behov for at overleve. Og en erfaring, som vi de seneste ca. 1.000 år har underbygget gennem en stigende grad af videnskabelig erkendelse af verden, hvor vi reducerer den til et objekt, som vi kan kausalbestemme og dermed søge at beherske (Wolf 1997). Denne videnskabelige erfaring kan vi kalde *den reduktive erfaring*.

Den reduktive erfaring understøtter den praktiske erfaring, da den sætter os i stand til på mere og mere effektiv vis at sikre vores behov og præferencer. Fra domesticeringen af vildsvinet til moderne avlsteknologier har vi været i stand til at få mere og mere flæsk ud af systemet med mindre og mindre input. Var der kun os i det etiske univers og havde den moderne svineproduktion ikke en række meget uheldige sideeffekter i form af klimaforandringer, tab af biodiversitet, iltsvind i indre farvande, luftforurening med mere, ville det være en successhistorie. Men er grisen mere og andet end bacon på ben, står vi i en situation, hvor vores moralske selvbillede bliver udfordret. Spørgsmålet er, om det er, fordi vi overser den etiske viden, som *den umiddelbare erfaring* giver os adgang til.

For det er med den umiddelbare erfaring, at vi kan se grisen som gris. Som et dyr udviklet i en bestemt evolutionær kontekst med et stort og rigt potentiale for forskellige former for adfærd og måder at svare på de udfordringer, som en gris møder i naturen. I den umiddelbare erfaring er det ikke os, der fortæller grisen, hvad den skal være, men os, der søger at forstå, hvad grisen er, før vi kommer til den.¹⁰ Påstanden er altså, at der gives en erfaring

af verden, der giver et indblik i verden som den er, før vi har travlt med den. Og den yderligere påstand er, at det er denne umiddelbare erfaring, som Gud beder Job se verden igennem ved at stille spørgsmålet: “Har du set en flodhest?”.

Forundringens rolle

Men hvad sker der, hvis vi “ser” på en flodhest gennem den umiddelbare erfaring? Jeg vil hævde, at vi får øje og sind for, at flodhesten er et værensunder. At den er en del af en ufattelig historie, der har gjort den til netop det, som den er: Det bedste væsen med livsånde blandt andre væsener med livsånde (det bedste kød blandt kød) til at udfylde den plads i økosystemet, som vi kalder for “flodhest” i vores forsøg på at danne os et billede af verden og tilværelsen. For en flodhest er netop ikke kun en flodhest forstået som individuelt væsen, der kun tilfældigt er i berøring med dele af verden. Flodhesten er en del af en kompliceret økologisk helhed, der kun hænger sammen på grund af den, men samtidig er en forudsætning for at den kan stå der. En flodhest er mere end det individuelle dyr. Den er også de sammenhænge, som den gennem evolution, biologi og tilværelse indgår i. På helt samme måde, som vi mennesker ikke kun er atomiserede individer, men kun kan forstås i kraft af de sammenhænge, som vi er indfældet i med verden og hinanden. Vi er fællesskab, før vi bliver individer. Når vi placerer flodheste i zoologiske haver, ser vi ikke “flodheste”, men et væsen løsrevet fra sin sammenhæng. I bedste fald en svag afskygning af det, som en flodhest egentlig er. Denne forståelse af sammenhængen mellem individet og dets omverden som langt mere forbundet end vi normalt forstår det,¹¹ kommer for mig at se til udtryk i den norske filosof Arne Næss’ (1912-2009) tanke om *det økologiske selv* i forhold til *det snævre selv*, hvor det første er stedet, hvor mennesket i kraft af en erfaringsnær identifikation med resten af naturen realiserer sig selv (Næss 2005).

Forlader vi teologien for et øjeblik og vender os mod en af de mest indflydelsesrige moderne dydsetikere – New Zealænderen Rosalin Hursthouse – møder vi et i denne sammenhæng interessant begreb. Hursthouse har arbejdet både med dyre- og naturetik og særligt indenfor det sidste har hun gjort sig til talsperson for, at vi som mennesker, i den kritiske situation som

“Har du set en flodhest?”

vi står i i forhold til klima og biodiversitet, har brug for at udvikle en ny dyd – et nyt karaktertræk: *Naturforundring* (*wonder of nature*) (Hursthouse 2007). Jeg vil hævde, at det er, hvad vi oplever, når vi anskuer universet, verden, naturen og dyret gennem den umiddelbare erfaring.

Naturforundring. Det er netop det, som Gud henviser til og opfordrer Job til at lade sig bjergtage af, når han beder ham vende sit blik mod en flodhest. I Jobs bog for at Job skal holde op med at tro, at han kan forstå Guds handlinger ud fra menneskelige moralske betragtninger over ret og rimelighed. I vores tilfælde kan vi derimod høre det som en opfordring til at give rum for den grundlæggende forundring over dyrene (og naturen som sådan). En forundring, der kan føre til en nysgerrigt værdsættende modtagende forståelse af de andre dyr, som deler vores livsvilkår på mange områder. En erfaring af samhørighed med levende væsener, der fører til taknemmelighed, ydmyghed og respekt.

Men er det blot en illusion? En politisk korrekt økologisk motiveret selvindbildning? Er der noget at forundres over og respektere? Er der noget at indgå i et fællesskab med qua vores fælles kødelighed? Er vi mulige deltagere i et mere-end-menneskeligt fællesskab? Eller er vi alene på den store scene, mens det store drama mellem menneske og Gud udspiller sig og alt det andet kun en kulisse? Det kan ikke afgøres gennem teoretiske argumenter, men kun gennem den metode, den danske teolog Ole Jensen har beskrevet som *demonstration ad oculos* (gå hen og se, om det ikke forholder sig, som jeg siger; sådan er verden nu engang indrettet) (Jensen 2001 s. 80). Den umiddelbare erfaring, kan der henvises til som oplevet begrundelse, men den kan ikke bringes på argumentets form. Den er netop en erfaring, en realisering af et potentiale i os. En selv-realisering (Næss 2005).

Forundring er at tage sig tiden til at se før, uden om, forbi eller under det snævre selv. Det er at erfare, hvordan dyrene, vi selv og alt andet kød er uløseligt forbundet til de kontekster, som vi fødes, ånder og dør i. Det er på en gang at værdsætte, at (nogle) mennesker kan tænke abstrakte tanker og derfor passer ind i deres tilværelse og at fuglene kan flyve – og dermed passer ind i deres uden af den grund at se os som væsens- og værensforskellige. Forundring er at lade værensunderet være det første og det vigtigste og det, som vi kan bruge det til en efterfølgende reduktion. En undertiden nødvendig reduktion, men ikke desto mindre en reduktion.

Jeg er godt klart over, at sidder man på indlandsisen (eller det, der er tilbage af den) og er ved at dø af sult eller bliver man angrebet af en bjørn i de finske skove, er reduktionen en nødvendighed. Så må man dræbe for at leve. Det er nu engang de vilkår, som tilværelsen er os givet på. Men det er sjældent tilfældet i en dansk middelklassekontekst. Der kan vi ikke hævde en nødsituation, der gør, at vi må se bort fra forundringens erfaring for at overleve. Hverken leverpostej eller bacon kan retfærdiggøre en medskabningsdød, når vi er omgivet af kikærter (for nu at sætte det på spidsen). Vi har om nogen muligheden for at lade forundringen råde først og erfare, at opgaven er at leve som kød i samhörighed med og respektfuld disharmoni overfor andet kød i det omfang, det er os muligt... For har du set en flodhest?

Litteratur

- Abildlund, A. (2014): Den sjette masseuddøen. Jordens liv forsvinder lidt efter lidt. *Videnskab.dk* <https://videnskab.dk/miljo-naturvidenskab/den-sjette-masseuddoen-jordens-liv-forsvinder-lidt-efter-lidt> (01.07.20).
- Alexandratos, N. & Bruinsma, J. (2012): *World agriculture towards 2030/2050: the 2012 revision*. ESA Working Paper No. 12-03. Food and Agricultural Organization of The United Nations.
- Bekoff, M. (2007): *The emotional lives of animals: a leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy—and why they matter*. Novato: New World Library.
- Borkfelt, S., Kondrup, S., Röcklinsberg, R., Bjørkdahl, K. & Gjerris, M. (2015): “Closer to Nature? A Critical Discussion of the Marketing of “Ethical” Animal Products”. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. Volume 28 (6): 1053-1073.
- Ceballos, G., Ehrlich, P.R. & Dirzo, R. (2017): “Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines”. *PNAS* 114 (30):E6089-E6096.
- Clough, D.L. (2012): *On Animals: Volume 1: Systematic Theology*. T&T Clark.
- Coetzee, J.M. (1999): *Elisabeth Costello*. London: Vintage Books

“Har du set en flodhest?”

- Crutzen, P.J. & Stoermer, E.F. (2000): “The Anthropocene”. *Global Change Newsletters* 41:17-18.
- Cunningham, D.S. (2009): “The way of all flesh”. I: Deane-Drummond, C. & Clough, D. (red.): *Creaturely Theology*. SCM Press, s. 100-117.
- Deane-Drummond, C. (2009): “Are animals moral? Taking soundings through vice, virtue, conscience and Imago Dei”. I: Deane-Drummond, C. & Clough, D. (red.): *Creaturely Theology*. SCM Press, s. 190-210.
- Deane-Drummond, C. (2008): *Eco-Theology*. Darton, Longman & Todd Ltd.
- Ewing, J.A. (2017): “Hollow Ecology: Ecological Modernization Theory and the Death of Nature”. *Journal of World-Systems Research*. 23(1):126-155.
- FAO (2018): *The State of World Fisheries and Aquaculture 2018 – Meeting the sustainable development goals*. Food and Agricultural Organization of The United Nations, Rome.
- Forenede Nationer (1988): *Vores fælles fremtid – Brundtlandkommissionens rapport om miljø og udvikling*. FN-forbundet & Mellemfolkeligt Samvirke
- Gerber, P.J., Steinfeld, H., Henderson, B., Mottet, A., Opio, C., Dijkman, J., Falcucci, A. & Tempio, G. (2013): *Tackling climate change through livestock – A global assessment of emissions and mitigation opportunities*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO).
- Gjerris, M. (2019): *Upraktisk håndbog I lysegrønt håb*. Bibelselskabets Forlag.
- Gjerris, M. & Harfeld, J. (2019): “The ethical demand and broiler chickens”, i: Vinnari E. & Vannari M.: *Sustainable governance and management of food systems*. Wageningen Academic Publishers, 26-31.
- Gjerris, M. (2015): “Willed Blindness: A Discussion of Our Moral Shortcomings in Relation to Animals”. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. Volume 28 (3), 517-532.
- Goodland, R. & Anhang, J. (2009): *Livestock and Climate Change. What if the key actors in climate change are... cows, pigs, and chickens*. Washington DC: World Watch Institute.
- Harfeld, J.L., Cornue, C., Kornum, A. & Gjerris, M. (2016): “Seeing the Animal: On the Ethical Implications of De-animalization in Intensive Animal

- Production Systems". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 29(3): 407-423.
- Herbener, J.-A. P. (2015): *Naturen er hellig: Klimakatastrofe og religion*. København: Informations Forlag.
- Holst, S. (2020): *Skal vi herske over dyrene eller tage ansvar for dem?* Bibelselskabet <https://www.bibelselskabet.dk/skal-vi-herske-over-dyrene-eller-tage-ansvar-dem> (05.07.20).
- Hursthouse, R. (2007): "Environmental virtue ethics". I: R.L. Walker & P.J. Ivanhoe (red.) *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*. Oxford: Oxford University Press, 155-171.
- IPBES (2019): *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services. Summary for Policymakers*. Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services. Bonn.
https://ipbes.net/sites/default/files/inline/files/ipbes_global_assessment_report_summary_for_policymakers.pdf (01.07.20).
- IPCC (2018): *Global Warming of 1,5°C: Summary for Policy Makers*. World Meteorological Organization, Geneva. <https://www.ipcc.ch/sr15/chapter/spm/> (01.07.20).
- IPCC (2019): Summary for Policymakers. I: *Climate Change and Land: an IPCC special report on climate change, desertification, land degradation, sustainable land management, food security, and greenhouse gas fluxes in terrestrial ecosystem*. International Panel on Climate Change, Rome. https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/4/2020/02/SPM_Updated-Jan20.pdf (02.07.20).
- Ishøy, M. (2009): *Klimaklar kristendom. Miljøteologiske begrundelser*. Anis.
- Jensen, H.J.L. (2009): "Behemot". *Den Store Danske* https://denstoredanske.lex.dk/Behemot?utm_source=denstoredanske.dk&utm_medium=redirectFromGoogle&utm_campaign=DSDredirect (27.06.20).
- Jensen, O. (2001): "At hente rummet ind igen: teologiske betragtninger over vort naturforhold". I: Madsen, L.D. & Gjerris, M. (red.) *Naturens sande betydning - om natursyn, etik og teologi*. København: Multivers.
- Klima-, Energi- og Forsyningsministeriet (2020): Lov om Klima. Lov nr. 965 af 26/06/20. <https://www.retsinformation.dk/eli/lt/2020/965> (01.07.20).

“Har du set en flodhest?”

- Kornum, A.L., Röcklinsberg, H. & Gjerris, M. (2017): “The concept of behavioural needs in contemporary fur science: do we know what American mink (*Mustela vison*) really need?” *Animal Welfare* 26: 151-164.
- Lyng, J.F. (2020): “Bent Melchior: Ny skabelsesberetning er et knæfald for klimapolitiske overvejelser”. *Kristeligt Dagblad* <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/ny-skabelsesberetning-er-knaefald-klimapolitiske-overvejelser> (05.07.20).
- Løgstrup, K.E. (1956/1991): *Den etiske fordring*. Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. (1976/1995): *Vidde og prægnans*. Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. (1984/1995): *Ophav og omgivelse. Betragtninger over historie og natur. Metafysik III*. 2. udg. Gyldendal.
- Malhi Y (2017): The Concept of the Anthropocene. *Annual Review of Environment and Resources*. 42:77–104.
- McFague, S. (1993): *The Body of God. An Ecological Theology*. Fortress Press.
- Næss, A. (2005): “Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World”. I: Glasser, H. & Drengson, A. (red.) *The Selected Works of Arne Naess*. Springer, Dordrecht, Vol. X, 515-530.
- Steinfeld, H., Mooney, H. A., Schneider, F., & Neville, L.E. (red.). (2013). *Livestock in a changing landscape*, Volume 1: Drivers, consequences, and responses. Island Press.
- Steinfeld, H., Gerber, P., Wassenaar, T., Castel, V., Rosales, M. & de Haan, C. (2006): *Livestock’s long shadow – Environmental issues and options*. Rome: Food and Agricultural Organisation of the United Nations.
- UNEP (2019): *Emissions Gap Report 2019. Executive Summary*. United Nations Environment Programme, Nairobi. <https://www.unenvironment.org/resources/emissions-gap-report-2019> (01.07.20).
- United Nations / Framework Convention on Climate Change (2015:) *Adoption of the Paris Agreement, 21st Conference of the Parties*. United Nations, Paris.
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2019): *World Population Prospects 2019: Highlights*. ST/ESA/SER.A/423. https://population.un.org/wpp/Publications/Files/WPP2019_Highlights.pdf (02.07.20).

- von Gall, P. & Gjerris, M. (2017): "Role of Joy in Farm Animal Welfare Legislation". *Society & Animals* 25 (2): 163-179.
- White, Jr.L. (1967): "The historical roots of our ecological crisis". *Science* 155: 1203-1207.
- Wolf, J. (1997): *Etikken og universet*. Anis.
- Zampa, M. (2020): "How many animals are killed for food every day?" *Sentient Media* <https://sentientmedia.org/how-many-animals-are-killed-for-food-every-day/> (03.07.20).

Noter

- 1 I den autoriserede oversættelse lyder sætningen "Se dog Behemot" og i 2020-udgaven "Se engang på den store bøffel Behemot" (Job 40, 15). Ifølge personlig kommunikation med Søren Holst, lektor i GT på KU, kan ordet "Behemot" forstås således: *Behemot... ser ud til bare at være ordet "behema" ("kvæg", "tamdyr") i flertal, og her må flertalsformen så formodentlig skulle forstås forstærkende (det er mere almindeligt på semitiske sprog end på vores), så at "behemot", (egtl. "kvægene") skal forstås som "kæmpeoksen" e.l.* Jeg har dog tilladt mig at oversætte med "flodhest", da der er en lang tradition for dette (se fx Lundager 2009) og jeg ikke vil lade en god titel til en artikel gå til spilde blot på grund af nye eksegetiske indsigter.
- 2 Jeg tillader mig her at skelne mellem "naturlige begivenheder" og "menneskeskabte" uden at gå ind i en længere diskussion af, om mennesket er determineret i sine handlinger og således også kan anskues som "en naturlig begivenhed", i det jeg antager, at vi i et vist omfang, i modsætning til vulkaner og meteoritter, er i stand til at gennemskue konsekvenserne af vores handlinger og at ændre vores adfærd, hvis det står os klart, at konsekvenserne er overvældende negative ud fra et bredt spektrum af normative perspektiver.
- 3 Også kendt som *Brundtlandrapporten*, da formanden for kommissionen bag rapporten var den tidligere norske statsminister Gro Harlem Brundtland.
- 4 Forfatteren vil gerne takke B.Sc. Alberte Skriver Møller for igennem sit bachelorprojekt at have gjort opmærksom på det økologiske moderniserings-

“Har du set en flodhest?”

paradigmes betydning for Brundtlandrapporten, Parisaftalen og den danske klimalov.

- 5 For en længere redegørelse for og kritik af det økologiske moderniseringsparadigme, se fx Ewing (2017).
- 6 jævnfør to af populærkulturens store filosoffer: Spidermans onkel Ben, der siger til den nyslåede superhelt: “With great power comes great responsibility” og Pippi Langstrømpe, der ofte tilskrives sætningen: “den, der er vældig stærk, bør også være vældig rar”.
- 7 Dette kan ses som en let omformulering af Løgstrups pointer i *Den etiske fordring* (1956/1991): “For at en forkyndelse ikke skal være os uvedkommende, må den svare til noget i vores tilværelse” (s. 9). “Tro uden forståelse er ikke tro, men tvang” (s. 10).
- 8 *Det kan kolde hjerner ej forstå: Jeg er lærkesangen på et strå, livets rytme døbt i sommerdræ, mer end gumlekost for øg og få.*
- 9 Sammenlignelige tekster er fx Sl 104 og Brorsons *Op al den ting, som Gud har gjort*.
- 10 Løgstrup taler om, at menneskets forståelse af verden er et resultat af en tavs samtale mellem vores forforståelse af verden og det, verden er, før vi kommer til den (imødegået transcendens) (se Løgstrup 1984/1995 s. 47-59 og 1976/1995, s. 134-145). Løgstrups forståelse af dyr – og naturen som sådan – som bærer af en værdi/værdighed med mere er ikke helt enkelt at få fat på. Jeg læner mig her op ad en økocentrisk tolkning af Løgstrup, som jeg desværre ikke har plads til at udfolde her, men se Gjerris & Harfeld (2019) for en begyndende argumentation for, at det giver mening at læse Løgstrup på denne måde.
- 11 Med “vi” tillader jeg mig her at male med den meget brede pensel og henvise til den vestlige kulturarv, der siden Descartes langt hen ad vejen har antaget, at vi kan trække et ontologisk skel mellem menneske/natur, menneske/dyr, individ/fællesskab og krop/ånd uden at miste forståelsen af begge.

Mickey Gjerris, lektor, Institut for Fødevare- og Ressourceøkonomi,
Københavns Universitet.

E-mail: mgj@ifro.ku.dk