

Moses desentrert. Et minneforskningsperspektiv på Moses-bildet i Det gamle testamentet

KÅRE BERGE

Ideen om 'Mose lovbok' har spilt en sentral rolle i både jødisk og kristen tradisjon. Det ideologiske opphavet til denne ideen finner vi i bibelens 5. Mosebok, som forteller at Moses fikk lovene skrevet ned. Han autoriserte så lovboken som 'kanon' for senere opplesning og undervisning. Femte Mosebok ble således et autoritativt 'minnested' for minnet om Moses. Hvor har dette kulturelle minnet sitt historiske opphav? Som 'opphevingsfortelling' har minnet fungert identitetsskapende og legitimerende. Slike fortellinger springer alltid ut fra aktuelle behov i skrifttilblivelsens samtid. Kan forskningen på kulturelt minne gi oss et klarere bilde av de sosiale behovene som opprinnelig lå bak tanken om en autoritativ 'Mose lovbok' som vi finner i 5. Mosebok?

NØKKELOD: Resepsjonshistorie, femte Mosebok, kulturelt minne, globalisering, kanonisering

Resepsjonen av Det gamle testamentet i moderne bibellesninger, både i populær kristen religiøsitet og i bibelforskningen, var i mange år preget av en sentralistisk og hegemonisk masternarrativ. Et viktig sentrum i denne narrativen var fortellingen om David og Salomo og det store imperiet de bygde. En imperial kongeideologi sto på flere måter i sentrum for bibellesningen og preget et lineært, delvis evolusjonistisk historiesyn som starter i løftene til patriarkene og ender i håpet om den nye kongen

av Davids ætt. Fortellingen om Abraham og hans etterkommere, Israels innvandring i Det lovede landet og etableringen av det davidisk-salomoniske kongedømmet ble ikke bare lest ut fra 'den seirende' parten i bibelfortellingen, altså det bibelske Israel, som tilintetgjorde de 'erobrede' folkegruppene i narrativen. Den ble også på ulike måter lest som 'Israels historie', en historie som imidlertid ikke lar seg gjenfinne i dagens historiske bilde av hva som 'faktisk' skjedde i det sørlige Levanten. Først når man kommer ned til 800-tallet f.Kr. trer først det ene, så de andre av de to kongedømmene frem for oss som historiske størrelser, kjent fra Bibelen som Israel og Juda.¹

Bibelforskningens masternarrativ i dag har et vesentlig annet fokus. I de siste par tiårene eller så har gammeltestamentlig bibelvitenskap prøvd å forstå mulige dynamikker i forholdet mellom bibellitteraturen og det historiske faktum at de to jernalder-kongedømmene vest for Jordan, Israel og Juda, var i hendene på de store imperiale aktørene i Levanten, og at denne imperiale dominansen fortsatte også etter at begge kongedømmene gikk under. I forhold til dette blir bibelskriftene marginal litteratur, slik bibelforskeren Ehud Ben Zvi (2014:145) uttrykker det i en tekst om profetbøkene i Det gamle testamentet:

This collection, as well as most of the ancient Israelite books that eventually ended up in the Hebrew Bible, emerged, at least in something close to their present form, among the literati of a small community in a small and marginal province within a large empire.

Man leser nå de store fortellingsverkene i GT som en jødisk minoritets forsøk på å skape og formidle sin egen identitet og et overlevelsesmønster, enten som en diaspora i Babylonia under neobabylonsk eller persisk imperialt herredømme (altså 6.–4. århundre f.Kr.), eller som en provinsbefolkning i Jerusalem under det samme imperiale herredømmet (se f.eks. Davies 2008). Ser vi historisk på det, er de fleste skriftene i GT, fra fortellingslitteraturen til profetbøkene, forfattet av en liten,

¹ Det skillet som dermed fremtrer mellom det bibelske 'Israel' og de historiske kongedømmene, henholdsvis folkegruppene i fjellandet vest for Jordan, er uttegnet tydelig i en rekke nyere fremstillinger til emnet. Representativ for dette er Davies (1992).

elitær krets av skrivere. Det gjelder også 5. Mosebok, som denne artikkelen fokuserer på. Skriftet ble skapt av skrivere eller skrivekyndige prester i persisk tid, etterkommere etter administrativt personell fra det tidligere kongedømmet Juda, som antakelig måtte flykte da babylonerne overtok i 587 f.Kr., gjorde kongedømmet om til en babylonsk provins, og la Jerusalem og templet der i grus. Som en del av dette 'prosjektet' ble antakelig 5. Mosebok til som denne skriver-elitens forsøk på å bygge opp en uformell (religiøs) autoritet under det persiske imperialstyret på 500- eller 400-tallet f.Kr., uformell i den forstand at det var en autoritet ved siden av den persiske provinsadministrasjonen.

Den nye orienteringen har ført til at forskerne har fattet ny interesse for jødisk litteratur utenfor de skriftene som i sin tur ble del av den masoretiske tekstsamlingen, først og fremst den samaritanske toraen og kildetekster fra det jødiske samfunnet på Elefantine i Nilen, i tillegg til Septuaginta og det aleksandrinske jødiske miljøet. Vi ser at det som ble den masoretiske tekstsamlingen, bare var én av retningene som kjempet om plassen i det jødiske samfunnet i de siste århundrene f.Kr.² Viktige bidrag til denne nye, 'desentretete' lesningen av bibelfortellingen har kommet fra tre forskningsfelt utenfor bibelforskningen. Det er forskningen på det kulturelle (sosiale) minnet, traumeforskningen og globaliseringsstudiene. De to første har i noen grad hørt sammen.

5. MOSEBOK OG STABILISERINGEN AV 'MINNET OM MOSES'

Jødisk litteratur har på ulikt vis betraktet Mosebøkene som Mose lovbok, forfattet og nedskrevet av Moses (se f.eks. Mulder 1988:424, 548-450). Dette har begrunnet bøkens religiøse og kanoniske autoritet. Temaet 'Mose lovbok' dukker opp i 5. Mosebok. Slutten av boken forteller at Moses skrev den loven han hadde forkynt for 'hele Israel' på østsiden av Jordan, på en bokrull og overga den til levittprestene, som skulle oppbevare den ved siden av paktskisten som de bar på. Den skulle leses opp for hele folket hvert syvende år, på løvhyttefesten (5

² Begrepet 'jøder' er litt anakronistisk her. 'Judeere' ville vært et bedre ord, idet det handler om personer som tilhørte eller kom fra området som tilhørte det tidligere kongedømmet Juda og fra hovedstaden Jerusalem.

Mos 31:9–11, 24–26). Lovboken er således en oppbevaring, altså stabilisering og institusjonalisering for ettertiden, av den talen Moses selv har holdt. Samtidig sies det hvilken funksjon og autoritet den skal ha, noe som blir et tema når Josva overtar lederskapet etter Moses. Josva skal lese fra lovboken dag og natt og trofast følge alt som er skrevet i den (Jos 1:8). Med uttrykket 'vik ikke av fra den, verken til høyre eller venstre', fremtrer boken som et autoritativt sted for minnet om Moses, som hans 'site of memory'. På denne måten er 'lovboken' og 5. Mosebok et typisk eksempel på et 'kulturelt minne' (*cultural memory*) slik Jan og Aleida Assmann forstår det.

Studiet av kulturelt og sosialt minne er velegnet for å forstå hvordan 5. Mosebok fremstår som et autoritativt, litterært 'site of memory' i det omtalte byggeprosjektet av lokal, jødisk identitet i en global (imperial) sammenheng. Det er særlig minneforskningen som kan forklare den autoriseringen (kanoniseringen) av det kulturelle minnet om Moses, som vi finner i 5. Mosebok.

Fordi de sentrale begrepene brukes på ulikt vis, har ikke minneforskningen ett ansikt men flere. Bibelforskeren Ehud ben Zvi, den mest sentrale innenfor denne typen forskning i gammeltestamentlig bibelvitenskap, bruker gjennomgående 'sosialt minne'. For ham handler det om et stort, generativt system av minner og minnesteder, 'sites of memory', steder (eller skrifter og tradisjoner) som minnene hefter ved, som ikke lar seg samle og uttrykke i én tekst og én bok. '[S]ocial memory cannot be identified with any book, since it is not a book', sier han (Ben Zvi 2013:170). Det er hele summen av minner uttrykt og samlet i mange bøker og mange lesninger, det han også kaller et samfunns 'mindshare'. Når han likevel studerer enkeltskrifter med hensyn til deres 'sosiale minne', så er det fordi hvert skrift dels drar nytte av det totale 'mindshare', dels bidrar til å gi dette felles minnet form. Langs denne linjen forstår også A. Confino minnebegrepet idet han forstår det som stadier av mentaliteter: «Memory studies have to do with mentalities of the people, pattern of behavior, not with elite formation of individual concepts and texts» (Confino 2010:80). I begge tilfellene anser man det sosiale minnet for å være til stede i kulturen på bred basis. Med en slik

forståelse kan 5. Mosebok, for eksempel, bare være et elitært *uttrykk* for, og bearbeidelse av, dette folkelige 'mindshare'.

Aleida og Jan Assmann bruker begrepet 'kulturelt minne', og da med en ganske annerledes profil. For dem er det kulturelle minnet i vesentlig grad knyttet til den kulturelle eliten; det er institusjonalisert eller stabilisert for å bli levert videre, det er knyttet til begreper som kanonisering og 'sanktifisering' (A. Assmann 2010; J. Assmann 2010). Det er situasjonstranscendent, men ikke på den måten at det, som hos Ben Zvi, så å si flyter omkring i et samfunn som summen av et stadig fluktuerende (og alltid uferdig) minne. Tvert imot er det nettopp symbolisert, fiksert i tekster eller andre symboler, det er intenst formalisert og institusjonalisert i form av narrativer, sanger, danser, ritualer osv. Typisk for denne forståelsen er det at A. Assmann forankrer vår samtids kulturelle minne (Tyskland) i borgerskapet og dets foreninger for, blant annet, kunst, litteratur og historie, og knytter det til det tyske begrepet 'Bildung' (A. Assmann 2004), som nettopp har dette 'dannede borgerskapet' som sin referanse.

Det er nok denne siste formen for minne, det 'kulturelle minnet', som egner seg best i tilgangen til 5. Mosebok, nettopp fordi bokens egen pragmatiske intensjon er å bli 'kanonisert' så å si, å autorisere seg selv som en stabil overlevering av 'Mose lov'. Et annet trekk som taler i den retningen, er at vi neppe kan regne med at det var et etnisk eller nasjonalt sentiment allment til stede i en folkegruppe tilsvarende det 'Israel' som 5. Mosebok tegner. Som sagt, dreier det seg om elitær litteratur, men det betyr ikke at litteraturen ikke spilte på folkelige sentiment. Et trekk i 5. Mosebok er den sterke 'innenfor-utenfor'-tenkningen som dominerer det nasjonale bokens etniske bilde av 'Israel'. Arkeologen Avraham Faust har påpekt (i foredrag på Society of Biblical Literature's årskonferanse 2015) at nær sagt alle bosettinger i fjellandskapet i det sørlige Levanten var omgitt av en mur, om enn ikke egentlig en forsvarsmur. Sammen med en rekke andre indisier tyder det på at den befolkningen som levde her – kanskje dette var en etnisk markør – var meget opptatt av å trekke grenser mellom kultur (inne i bosettingene) og natur (markene og annet landskap utenfor). Femte

Moseboks klare grenser mellom 'oss' og 'dem' følger således opp et sentiment som synes å ha stått sterkt i historien til den kulturen som boken henvender seg til.

En annen representant for det såkalte 'Heidelberg-konseptet' (hvor altså A. og J. Assmann er de sentrale skaperne) av kulturelt minne, D. Harth, påpeker at begrepets umiddelbare referanseramme er den egyptiske erindringen av den døde. Han kaller det en 'thanatologisk' bakgrunn. En 'erindret helt' må være død for å bli minnet, sier han:

The effectively normative, symbolically coded «truth» of a great memory figure—such as Assmann's example, the prophet Moses—is thus not to be found in the past of this religious founder, a past that can be reconstructed by comparatively rational means, but rather in the perspectives from whose vantage point later generations have interpreted and incorporated into their own self-image his history, passed down in writing (Harth 2010:91).

Typisk nok er det nettopp profeten Moses – selve erkeprofeten ifølge 5 Mos 34:10 – som danner mønsteret for denne beskrivelsen. Dette vil kunne være en presis beskrivelse av hvordan minnet er plassert i 5. Mosebok. Det Moses har sagt, blir skrevet ned på bokrullen like før hans død, og døden stabiliserer minnet om ham. Ikke engang graven hans var kjent. Den kan altså ikke konkurrere med 'Mose lovbok'. Det er ikke noe igjen av Moses foruten minnet om ham, ifølge 5. Mosebok, og dette minnet autoriseres i den boken som ingen – ikke engang Josva etterfølgeren hans – kan endre, men som likevel kan tolkes. Teksten åpner for tolkning i og med at 5. Mosebok i det store og hele er Moses' – ikke Guds – tale, og bare det siste i mediert form. Rett nok skrev Josva ifølge Jos 24:26, opp 'disse ordene' i Guds lovbok, men det er altså ikke *Moses'*. Nå er det for øvrig slik at den lovboken som Moses skrev ned, i fiksjonen ikke er identisk med 5. Mosebok. Det enkle argumentet for det er at den lovboken ble oppbevart sammen med paktskisten, som åpenbart gikk tapt i ødeleggelsen av templet, mens 5. Mosebok er faktisk hva vi har. Mose lovbok kjenner vi ikke på andre måter enn gjennom 5. Mosebok, som dermed legitimeres og autoriseres gjennom en

mystisk, tapt lovbok, en ikke uvanlig form for autorisering av et hellig skrift (som f.eks. Mormons bok).

Femte Mosebok krever at de religiøse feiringene skulle være pilegrimsfester på det ene stedet Herren velger ut (5. Mosebok 12). Gjennom etableringen av en religiøs høyesterett på dette stedet, og gjennom 5. Moseboks krav om en tilsvarende nedbygging av den religiøse symbolikken knyttet til slaktning og annen aktivitet ute i de andre byene og landsbyene, samler den religiøse eliten bak skriftet en religiøst begrunnet autoritet for seg selv, som forankres i rituell og sosial praksis. Imidlertid navngis ikke dette stedet. Leser man dette sammen med den heller upresise omtalen av hva som skal foregå i templet, skapes inntrykk av at det samfunnet eller folket som konstitueres på denne måten, er 'desentrert' i forhold til et slikt maktsenter, ikke rotfestet på et bestemt sted, men kanskje tilhører en diaspora som har sin identitet og sitt samlingspunkt mer i *ideen* om et felles hjemland og et religiøst-sosialt senter, mer enn innenfor faktisk gitte grenser.

Dette inntrykket bekreftes av ideen om at 'Mose lovbok' skal resiteres og forklares i hjemmene, altså som hellig skrift for de israelttske familiene. De aller fleste familiefedrene kunne neppe lese og langt mindre tilegne seg innholdet i noe skriftlig dokument av dette omfanget. Det forsterker inntrykket av at 5. Mosebok tegner et idealbilde av et religiøst samfunn som har samlingen omkring den nedskrevne Toraen som sitt fremste kjennetegn, noe som igjen styrker de skriftlærdes autoritet og innflytelse, fordi 'Israel' dermed så å si blir en samling av skriftlærde (Berge 2012) (Davies 2014). Man kan ikke betrakte konstruksjon av minne utelukkende instrumentalistisk i den forstand at det er en direkte sammenheng mellom erfart virkelighet (sosiale forhold, sosial kamp) og konstruksjon av minne. Man må gjøre alvor av tanken om utopi og dystopi (Gordin, Tilley, & Prakash 2010) i produksjonen av kulturelt minne, idet menneskesjelen har evne til å transcendere seg selv og sin egen situasjon. Betydningen av dette i bibelforskningen er udiskutabel (Ben Zvi 2006).

Samtidig skaper 5. Mosebok sitt kulturelle minne av en mye bredere tradisjon, som utmerket lar seg forstå som et 'sosialt minne' i Ben Zvi's

mening. Det kan argumenteres for at det familieritualet som institueres som påskefeiringen i 2. Mosebok 12–13, er tradisjonshistorisk eldre enn den pilegrimsfesten på den ene, sentrale nasjonshelligdommen som 5 Mos 16 foreskriver. Femte Mosebok skaper et institusjonalisert og stabilisert kulturelt minne både om oppholdet som slaver i Egypt, vandringen i ørkenen, oppholdet ved fjellet Horeb, landløftene til 'fedrene', osv., ved å øse av et større og åpenbart mer forskjelligartet 'sosialt minne' enn det som blir institusjonalisert i 5. Mosebok, og som vi finner representert i ulike fortellinger i 2.–4. Mosebok og kanskje i andre notiser. For eksempel lar det seg påvise hvordan 5. Mosebok bruker og omformer lovtradisjonen i den eldre 'Paktsboken' i 2. Mosebok 23–25 slik at det passer med 5. Moseboks ideologiske idé om det ene religiøse, rettslige og kanskje økonomiske senteret for 'Hele Israel'.³

ER BIBELTEKSTENE TRAUMELITTERATUR?

At kongedømmenes undergang, Jerusalems fall og templenes ødeleggelse – først i Samaria, så i Jerusalem – var en katastrofe for den politiske og religiøse strukturen, og at den resulterende desimeringen av bosettingen i de sentrale områdene i Juda var en nasjonal katastrofe, er det ingen tvil om. Spørsmålet er hvor langt dette rekker. Hans Barstad (1996) påviste allerede for en årrekke siden at bibelens bilde av et land som nærmest ble tømt for folk, først i nord, så i syd, slett ikke stemte med de fakta vi kan lese oss til gjennom studier av den materielle kulturen i Juda og i hvert fall ikke i nabolands territoriet i nord, kalt Benjamin. Videre tegner nyere forskning et bilde av 'de deporterte' i Babylonia som er mye mer nyansert enn de klagesangene vi finner i f.eks. Salme 137 ('Ved Babylons elver satt vi og gråt, når vi tenkte på Sion.'). Bibelens myte om 'det tomme landet' som de deporterte kom tilbake til, er nok langt på vei et ideologisk konstruert som ikke svarer til realitetene. Den lærde resepsjonen av bibeltekstene ser i dette tekstenes legitimerende rolle der de som returnerte fra eksilet (på hebraisk kalt *haggolah*),

³ Selv om dette er den vanligste oppfatningen som synes rimelig godt underbygget, er det forskere som mener at det relative kronologiske forholdet er omvendt, se (Van Seters 2003).

forsøkte på å etablere et sosialt, kulturelt og i hvert fall religiøst hegemoni for seg selv i Jerusalem og provinsen Yehud, slik dette særlig tegnes i Esras og Nehemjas bøker. Det er klart at dette åpner for et mye mer 'desentrert', et mer ideologikritisk blikk, på 'myten om det tomme landet' og kravet på herredømmet i landet, enn det som tidligere har vært tilfellet både i vitenskapelig og populær resepsjon av bibeltekstene.

Likevel målbærer bibeltekstene en katastrofe- og kriseerfaring knyttet til hendelsene ovenfor, som er uttrykt f.eks. i Salme 89:39–52. Mange forskere har tolket dette som et traume og tatt i bruk traumeforskningen på det, slik denne har studert erfaringer fra krig, det å være på flukt, og tvangsdeportering. Det er gjerne posttraumatisk stressstudier som har dannet metodegrunnlaget, enten traumepsykologien eller helst den litterære bruken av 'traume' som metafor (en rekke artikler i Kelle, Ames, & Wright 2011). En etisk kritikk av den litteraturvitenskapelige traumetolkningen finner vi hos W. Kansteiner og H. Weilnböck (2010). Disse fremholder at litteraturtolkeren foretar en metaforisering av traumbegrepet som fjerner det fra den faktiske, empiriske erfaringen av traume, nærmere bestemt volden som resulterte i traumat. Man blir nærmest en nøytral 'bystander' som ikke trenger å bli personlig involvert (Kansteiner & Weilnböck 2010:238).⁴

En rekke forskere mener likevel at det er likhetstrekk mellom GT-tekster og litterære temaer som dystopi og utopi, og sjangere i flyktninge- og migrasjonlitteratur. Litt mer forsiktig må man si at det er likheter med minoriteters arbeid for å skape en diskurs som søker å bevare egen identitet. Man skal likevel være klar over at dette igjen kan bli en hegemonisk lesning av bibeltekstene, særlig hvis man ikke ser at de grensene som trekkes opp mellom 'dem' og 'oss', for eksempel i 5. Mosebok 7, er del av en maktdiskurs der grupper kjemper for å (gjen)vinne posisjon og autoritet i et samfunn i bevegelse. På tross av at det finnes lange, utmalende skildringer av en mulig (les: passert) katastrofe (5 Mos 28:15–68), kan 5. Mosebok neppe kalles traumlitteratur.

⁴ Takk til den ene av mine fagfellelesere, som har gjort meg oppmerksom på dette.

GLOBALISERING OG LOKAL IDENTITET: HOMOGENISERING OG
DIFFERENSIERING

Under den persiske imperialmakten hadde den religiøse eliten blant jødene et visst spillerom til å bygge opp en uformell maktstruktur, uformell i betydning av at den sto utenfor den persiske imperialadministrasjonen. Gjennom forekomsten av migrasjonsfortellinger for å etablere 'Israels' nasjonale identiteten, tilhørigheten til det nasjonale Landet, og forbindelsene til andre folk og områder utenfor Landet (Israel), korresponderer GT motiv- og sjangermessig med migrasjonsfortellinger knyttet til, blant annet, greske legendefigurer som grunnlegger andre nasjoner, slik som Perseus i Persia, Armenus i Armenia og grunnleggningen av Roma. Det finnes en slags mediterrann likhet i 'the invention of fictive founders', et materiale som er samlet i en studie av Erich S. Gruen (2011).

Vi har dokumentasjon på at byråkrater reiste og utvekslet informasjon mellom landene i Levanten. Femte Mosebok gjør bruk av materiale fra de såkalte gammelorientalske vasalltraktatene, slik vi kjenner denne sjangeren fra hetittiske tekster i det annet årtusen f.Kr., og fra neo-assyriske arkiver i det første årtusen f.Kr. Forskjellen blir desto mer iøynefallende. I 5. Mosebok handler det ikke om en politisk, men en religiøs 'vasallavtale' eller pakt, ikke mellom en vasallstat i det sørlige Levanten og storkongen øst for Eufrat, men mellom den religiøse enheten 'Hele Israel' (5 Mos 1:1) og pakts- og nasjonalguden Jahve. Det er dette Jan Assmann (2002) kaller for en religiøs eller teologisk 'Umbuchung' (overføring) av opprinnelig politiske kategorier. På denne måten utkrystalliseres det, sier han, et 'utdifferensiert religiøst område', noe som ifølge ham er ganske unikt i det gamle Fororienten. Religionen blir en selvstendig handlingssfære i forhold til den politiske, noe som igjen kan tyde på at forfatterne søker å etablere en autoritet på andre premisser enn de formelle, politiske. Man kan også – med P. Bourdieu – si at det etableres et eget sosialt felt, det religiøse, med en egen kulturell kapital, i dette tilfellet forvaltningen av en Tora-religiøsitet basert på en skriftkultur.

Det kulturelle minnet er et fenomen som, per definisjon, er direkte relatert til nåtid, idet det forstås som 'the present of the past', det handler om å presentere fortid. Det å erindre er alltid i og av nåtiden, mens referenten for minnet alltid er fortiden og følgelig fraværende. Alon Confino (2010:82) påpeker videre at studiene av kulturelt minne ikke bare handler om at fokuset flyttes fra fortid til nåtid, men også at det dreier seg om et multi-temporalt konsept av historien hvor fortid og nåtid forenes. I 5. Mosebok finnes det et slikt multi-temporalt 'i dag': 'Det var ikke med våre fedre Herren sluttet denne pakten, men med oss, alle vi som er i live her i dag' (5 Mos 5:3). På denne måten flyter fortidens hendelser ved fjellet Horeb (da de fikk de ti bud) sammen med stedet for fortellingens 'fiksjons-presens', Araba-sletten i Moab øst for Jordan (5 Mos 1:1, 5), men videre også med 'lesningens presens', tekstlesernes her og nå, de som i fremtiden skal høre 'denne loven' opplest på løvhyttefesten, 5 Mos 31:11–13, 24–27.

Om globaliseringen sier Wolf Schäfer at presentismen er essensiell i det han kaller Global History (2004, 11): «Global historie privilegerer samtidighet og avviser ideen om ikke-samtidighet som var bygget dypt inn i den Moderne Tidsalders historiske system. «

Schäfer peker mot ansikt-til-ansikt-relasjonen og personlig og umiddelbar kommunikasjon.⁵ Fordi globaliseringen, forstått som en homogenisering av kultur, kan se ut til å true individualiteten og dermed identiteten til folk og folkegrupper; fordi globaliseringen vil standardisere, og i neste omgang ødelegge de kulturelle skillelinjene mellom folkegrupper og nasjoner, har man gjerne betraktet forskningen på

⁵ Dette er typisk i den folkloristisk baserte minneforskningen (Ben-Amos & Weissberg 1999). Paul Connerton presenterer i sin andre bok *How Modernity Forgets*, nærmest en nostalgi omkring den umiddelbare, muntlige kommunikasjonen mellom folk i en lokal kontekst (Connerton 2009). Selv P. Nora, i sin *Rethinking France* og i artiklene om «Les Lieux de Memoire,» behandler rett nok den franske nasjons historie, men objektet for hans studier av den franske nasjon er nettopp de lokale symboliseringene, lokale konfigureringer og lokale forhandlinger av det nasjonale minnet (Nora 1989; Nora 2001; Nora & Ageron 1997; Nora & Kritzman 1996–1998). Til sist har Aleida Assmann pekt på at globaliseringen ikke har resultert i at det lokale i kulturelt minne forsvinner (A. Assmann & Conrad 2010). Dette kan vi også se i artikler av andre forskere (Levy & Sznajder 2006). Vi kan tale om «glokalisering», eller om en «kosmopolitanisering» av minnet.

kulturelt minne som en reaksjon, et forsvar for det lokale (Mazlish 1998:390).

Det var jødiske samfunn i det mesopotamiske området, som drev med handel og i hvert fall var skrivekyndige for det formålet. Det er et aktuelt sted for tilblivelsen av de bibelske skriftene. Et annet aktuelt sted er Betel eller Mispa i Benjamin-landskapet nord for Jerusalem (Knauf 2006:295). Bibelen forteller at da assyryerne erobret Samaria (kongedømmet i nord) og byen med samme navn, hentet de folk fra en rekke steder i assyrierriket 'og lot dem bosette seg i Samarias byer'. Fordi disse 'ikke visste hvordan landets gud skulle tilbes', sendte assyrekongen tilbake en av prestene som var bortført fra Samaria. Han bosatte seg i Betel og underviste folket herfra (2 Kg 17:25–27). Etter at babylonerne hadde erobret Jerusalem i 587 f.Kr. og gjort kongedømmet Juda om til en babylonsk provins, ble provinshovedstaden i den nye provinsen etablert i Mispa i nærheten av Betel i stedet for Jerusalem. Bibeltekstene omtaler et tempel i Betel frem til 518/17 f.Kr. (Knauf 2006:308). Det er ikke urimelig at religiøse tradisjoner og tekster ble tatt vare på og bearbeidet der. Samtidig viser gamle manuskripter at 5. Mosebok tidlig og kanskje helt fra opphavet av, var knyttet til samaritanerne og fjellet Garisim. Hvis 5. Mosebok ble til blant skriversne i Jerusalem, kanskje under innflytelse av jøder som vendte tilbake fra Babylonia, er det likevel et tydelig tegn på at en kamp fant sted mellom ulike jødiske grupper, om det religiøse og kulturelle hegemoniet. Jerusalem-jødene var ikke de eneste selvskevne kandidatene.

Ut fra bibelskriftene er det lett å overdrive den politiske og sosiale betydningen av Jerusalem i tiden etter kongedømmenes fall. Arkeologiske utgravninger og beregninger viser det motsatte. Oded Lipschits, for eksempel, sier at det er ingen arkitektoniske eller andre spor av at Jerusalem var et urbant senter i persisk tid (Lipschits 2002:31). Frem til Jerusalem igjen ble en hovedstad, da i den persiske provinsen Jehud (omkring år 445 f.Kr.), anslår han at Jerusalem bare huset 1500 personer, vesentlig prester og andre som tilhørte en sosial elite. Selv om det var mulig for jødene å dra tilbake til Juda etter at perserne overtok i øst, var det trolig svært få som vendte tilbake. Dette endret seg sann-

synligvis da perserne flyttet provinshovedstaden tilbake fra Mispa til Jerusalem, og ikke minst da templet ble gjenreist (hva som kom først og sist, hovedstaden eller templet, vet vi ikke). Mot slutten av persisk tid (4. århundre) beregner Knauf (2006:300) innbyggertallet i Jerusalem og omegn til 2 500–3 000, ca. 45 000 i Juda, 75 000 jøder i Babylonia og 20 000 i Egypt. Det er for øvrig lite som tyder på at Jerusalem – bortsett fra å være et provinssenter – spilte en sentral rolle i persernes imperiepolitikk. I motsetning til de andre imperiene som har hersket over Palestina, har ikke den persiske imperialmakten satt mange kulturelle spor etter seg. Produksjonen av segl, et tegn på deres kulturelle nærvær, har vært begrenset. Det indikerer at det først og fremst handlet om et militært og administrativt nærvær, til forskjell fra andre områder under persisk kontroll (Uehlinger 1999:174). Den persiske imperialmakten hadde liten interesse av å etablere urbane sentra i det palestinske høylandet eller utvikle en ny sosial, politisk og økonomisk maktstruktur på det lokale nivået (Lipschits 2002:30).

I det politiske landskapet, og idet både imperiale og lokale tradisjoner utnyttet, hadde grupper av en jødisk skriverelite rom for å skape et autoritativt kulturelt minne om Moses som formidleren av 'Mose lovbok'. Hvordan dette minnet faktisk slo igjennom og (stort sett) fikk hegemoni i det etterfølgende jødiske samfunnet (dog ikke uten konkurranse fra det som fra denne synsvinkelen ble sett på som sekterisk eller i hvert fall de-sentrert jødedom), fører det for langt å gå inn på her.

Mye av den europeiske nasjonalitetens symbolspråk, konsepter og ideer er hentet fra GT og særlig fra 5. Mosebok (Smith 2003). Å overse dette er å ikke se skogen for bare trær. Det samme gjelder jo som kjent, de europeiske kongeideologiene, som har klare ideologiske forbindelser med bildet av kong David og særlig kong Salomo i GT. Religiøse symboler er, gitt religionens gjennomslagskraft i samfunnet, en av de sterkeste symboliseringene av sosial makt. En de-sentrert, anti-hegemonisk lesning av GT-tekstene svekker symbolenes legitimasjonskraft og gjør den politikken de legitimerer, mer tilgjengelig for sosialetisk og ideologisk kritikk.

LITTERATURLISTE

- Assmann, A. (2004). *Das Kulturelle Gedächtnis an der Milleniumschwelle: Krise und Zukunft der Bildung*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Assmann, A. (2010). Canon and Archive. I: A. Erll & A. Nünning (Red.), *A Companion to Cultural Memory Studies* (s. 97–108). Berlin: De Gruyter.
- Assmann, A., & Conrad, S. (Red.). (2010). *Memory in a Global Age: Discourses, Practices and Trajectories*. N.Y.: Palgrave Macmillan.
- Assmann, J. (2002). *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Assmann, J. (2010). Communicative and Cultural Memory. I: A. Erll & A. Nünning (Red.), *A Companion to Cultural Memory Studies* (s. 109–118). Berlin: De Gruyter.
- Barstad, H.M. (1996). *The myth of the empty land a study in the history and archaeology of Judah during the «exilic» period*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Ben-Amos, D., & Weissberg, L. (Red.). (1999). *Cultural Memory and the Construction of Identity*. Detroit: Wayne State University Press.
- Ben Zvi, E. (2006). *Utopia and dystopia in prophetic literature* (Vol. 92). Helsinki: Kirjapaja.
- Ben Zvi, E. (2013). Chronicles and its Reshaping of Memories of Monarchic Period Prophets: Some Observations. I: M. J. Boda & L. M. W. Beal (Red.), *Prophets, Prophecy, and Ancient Israelite Historiography* (s.167-188). Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Ben Zvi, E. (2014). The Yehudite Collection of Prophetic Books and Imperial Contexts: Some Observations I: A. Lenzi & J. Stökl (Red.), *Divination, Politics, and Ancient Near Eastern Empires* (s. 145–170). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Berge, K. (2012). Literacy, utopia and memory: Is there a public teaching in Deuteronomy? *Journal of Hebrew Scriptures*, 12(3), s. 1–19.
- Confino, A. (2010). Memory and the History of Mentalities. I: A. Erll & A. Nünning (Red.), *A Companion to Cultural Memory* (s. 77–84). Berlin, N.Y.: De Gruyter.

- Connerton, P. (2009). *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davies, P.R. (1992). *In Search of 'Ancient Israel'* (Vol. 148). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Davies, P.R. (2008). *Memories of Ancient Israel: An Introduction to Biblical History - Ancient and Modern*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Davies, P.R. (2014). The Authority of Deuteronomy. In D. V. Edelman (Red.), *Deuteronomy - Kings as Emerging Authoritative Books: A Conversation* (s. 27–48). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Gordin, M.D., Tilley, H., & Prakash, G. (Red.). (2010). *Utopia / Dystopia: Conditions of Historical Possibility*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Gruen, E.S. (2011). *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Harth, D. (2010). The Invention of Cultural Memory. I: A. Erll & A. Nünning (Red.), *A Companion to Cultural Memory Studies* (s. 85–96). Berlin: De Gruyter.
- Kansteiner, W., & Weilnböck, H. (2010). Against the Concept of Cultural Trauma. I: A. Erll & A. Nünning (Red.), *A Companion to Cultural Memory Studies* (s. 229–240). Berlin / N.Y.: De Gruyter.
- Kelle, B.E., Ames, F.R., & Wright, J.L. (Red.). (2011). *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Knauf, E. A. (2006). Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature. I: O. Lipschits & M. Oeming (Red.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (s. 291–350). Winona Lake: Eisenbrauns.
- Levy, D., & Sznajder, N. (2006). *The Holocaust and Memory in the Global Age*. Philadelphia: Temple University Press.
- Lipschits, O. (2002). Achaemenid Imperial Policy: Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E. I: O. Lipschits & M. Oeming (Red.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (s. 19–52). Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

- Mazlish, B. (1998). Comparing Global History to World History. *Journal of Interdisciplinary History*, 28(3), s. 385–395.
- Mulder, M.J. (Red.) (1988). *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen/Maastricht og Philadelphia: Van Gorcum og Fortress Press.
- Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*, 26 (Special Issue: Memory and Counter-Memory), s. 7–24.
- Nora, P. (Red.) (2001). *Rethinking France: Les Lieux de Mémoire*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nora, P., & Ageron, C.-R. (1997). *Les Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard.
- Nora, P., & Kritzman, L.D. (1996–1998). *Realms of Memory: Rethinking the French Past* (A. Goldhammer, Trans.). New York: Columbia University Press.
- Smith, A.D. (2003). *Chosen Peoples*. Oxford: Oxford University Press.
- Uehlinger, C. (1999). 'Powerful Persianisms' in Glyptic Iconography of Persian Period Palestine. I: B. Becking & M.C.A. Korpel (Red.), *The Crisis of Israelite Religion* (s. 134–182). Leiden: Boston.
- Van Seters, J. (2003). *A law book for the diaspora: revision in the study of the Covenant Code*. Oxford: Oxford University Press.

ABSTRACT

This article postulates a change in recent biblical scholarship from basically hegemonic readings, which dominated both popular and academic reception of central biblical texts, into an anti-hegemonic and de-centering reading. One reason for this change is the historical insight that important biblical texts originated in a marginal culture within the large Babylonian and Achaemenid (Persian) empires in 6th to 4th century, if not later. Focusing on the biblical book of Deuteronomy, this article shows how readings from perspectives of cultural memory and globalization studies may sustain this basic insight.

dīn 1/2016

KEYWORDS: Reception history, Deuteronomy, cultural memory, globalization, canonization