

Stadskonstruksjon og jødiske forestillingar om det lova landet i antikken

Liv Ingeborg Lied

Institutt for klassisk filosofi, russisk og religionsvitenskap

Universitetet i Bergen

liv.lied@krr.uib.no

Abstract

During the last forty years "space" has been introduced as a theoretical tool through a variety of theories originating within geography, philosophy and anthropology. Within the last decades these theories of space have been brought to the agendas of scholars within humanities and cultural studies. However, it is not without difficulties that theories of space, originally based within a context of social sciences, are brought into the humanities. The challenges are certainly brought to light when these theories are applied onto texts, and particularly onto texts of considerable age. This paper will display some of these challenges.

It is commonly held that the territory of Palestine in one form or other is the place of the Jewish Land of Promise. However, when approaching eschatologically oriented texts among the Pseudepigrapha (extra biblical texts from the period 300 BCE – 300 CE), the variety of ideas within these texts seems to challenge this understanding. In various texts, the world and the heavens may be described as the Land of Promise, thus replacing Palestine. Likewise, the terminology of the Land of Promise may be detected outside of a strictly geographical context. A period of time and a state of mind can be described in the same wording.

When comparing these descriptions of the Land of Promise with other places of redemption originating in the same period, this non-localisability seems to be a tendency within the texts. Along with Elysium, Paradise, The Kingdom of God and the New Jerusalem, the Land of Promise seems to transcend both a specific geographical placing and a defined existence as place, time or condition.

These multi vocal Jewish conceptions of the Land of Promise in the context of Late Antiquity should therefore be understood as a word of warning when reading our own ideas of space into ancient texts.

Det jødiske lova landet. Alle har høyrte om det og alle plasserer det meir eller mindre automatisk på kartet i det geografiske området vi kjenner som Palestina. I mange

tilfelle er dette ei korrekt plassering. I andre tilfelle, derimot, er denne plasseringa av det jødiske lova landet likevel ikkje så sjølvst. I ei gruppe jødiske tekstar kjent som dei

Nøkkelord:

det lova landet

jødiske stadsforestillingar
"stad"

eskafologi

pseudepigrafiske tekstane (250 fvt – 300 evt)¹ finnst døme på at termen ”det lova landet” for det første kan skildre andre geografiske lokalitetar enn Palestina², og for det andre at lovnaden ikkje nødvendigvis blir knytta til eit geografisk rom. I dette innlegget vil eg vise kva utfordringar vi støyter på viss vi tar for gitt at det lova landet nærast er eit synonym for Palestina. Religionshistorikaren Robert Wilken representerer dette synspunktet som framleis dominerer forskinga. Under rubrikken ”Territorial realism” formulerer han sitt syn på det lova landet i den jødiske bibelen (Tanak) slik: ”Eretz Israel was (...) a distinct geographical entity, a territory with assumed if not always precise boundaries”.³ Wilken hevdar altså at tekstane i Tanak let det lova landet referere til ein konkret, geografisk realitet og at denne realiteten nødvendigvis var Palestina. Men kor fruktbar er denne innstillinga i møte med *pseudepigrafiske tekstar*?⁴

Med dette vil eg sette fokus på dei implikasjonane min kritikk av innstillinga til forskarar som Wilken har for forståinga av det lova landet som stad. Spørsmålet er for det første om ei oppfatning av det lova landet som eit synonym til Palestina, er fruktbar i møte med mangfaldet i det pseudepigrafiske tekstmaterialet. For det andre vil eg spørje om ei einsidig forståing av det lova landet som geografisk stad aleine, er fruktbar for å forstå skildringane i det pseudepigrafiske materialet. Det blir då interessant å spørje: Korleis utfordrar dette vår forståing av det lova landet som *stad*?⁵

Det lova landet i mytisk historie og geografi

Forestillingane om det lova landet tar utgangspunkt i mytematerialet i Tanak.⁶ Lovnaden om og realiseringa av livet i

Landet er eit gjennomgangstema i dette materialet. Til grunn for forestillingane om det lova landet i Tanak ligg ideen om det paktbelagte forholdet mellom det utvalte folket Israel og Israels gud.⁷ I paktene Gud inngår med Israel følgjer lovnaden om at folket ein gong skal få busette eit spesielt land. I Tanak kan vi i dei fleste tilfelle identifisere dette landet som Palestina.⁸

Lovnaden om Landet finn vi først i paktene Gud inngår med patriarkane Abraham, Isak og Jakob (1. Mos 12, 15-17; 26,1-5; 28,3-15) og deretter i paktene han sluttar med Israel ved Moses (2. Mos 34, 5. Mos 1, 6-8; 29-39). Desse paktslutningane definerer det lova landet som ei evig *gåve* til folket i form av ein freda plett i ei fiendtleg omverd, men det er også ei stadig *oppgåve*, fordi pakta med Moses set oppfyljing av lova som vilkår for at folket Israel skal få busette det landet som var lova dei. Landet skal altså tilhøyre Israel på vilkår: Ved lovbrøt og fråfall vil folket bli ført i eksil. Paktene Israel inngjekk, ifølgje Tanak, skapte samtidig ei forventning om at lovnaden om Landet alltid ville bli oppfylt på nytt. Det lova landet eksisterer dermed på sett og vis alltid i framtida, i dei periodane det ikkje var realisert her og no.

Denne dynamikken er grunnleggande i forteljinga om Israels historie, slik Tanak fortel ho. Historia gjentek seg i syklusen eksil, vandring, okkupasjon og liv i det lova landet. Den same dynamikken skaper også ein eigen *geografi* med eksilstad, audemark og lova land. Israels eksil i Egypt blir avløyst av førti år i audemarka, Israel inntar Palestina og lever der, før folket igjen blir sendt i eksil til Babylon – der syklusen startar på nytt. Forestillingane om det lova landet må bli forstått som del av denne historiske og geografiske syklusen.

Utfordringa i dei pseudepigrafiske tekstane blei å tilpasse forestillingane om det

lova landet til den situasjonen som prega Palestina i tida då desse tekstane vart skrivne.⁹ Dei pseudepigrafiske tekstane blei skrivne i ein periode då jødisk herredømme over Palestina blei utfordra, både politisk og religiøst. Store delar av Palestina var ikkje lenger under jødisk, politisk kontroll. Fleire grupperingar innan ein mangfaldig jødedom var sterkt helleniserte (og i andres auge dermed fråfalne), og i år 70 vart templet i Jerusalem øydelagt av romarane. Det var dermed ikkje mykje att som kunne identifisere Palestina og livet der som ei realisering av bibelske det lova landet.

I dei pseudepigrafiske tekstane er det lett å få auge på reaksjonane denne historiske realiteten vekka i religiøs fortolking av den samtidige situasjonen. Ein stor del av tekstane kritiserer herskarane i området og grupper av fråfalne frå eigne rekker på bakgrunn av deira handlingar i Palestina (blant andre *1. Henoksbok*, 4. *Esra*, 2. *Baruk*, *Testamentet til Moses*). I fleire tekstavsnitt finn vi også det forskarar har omtala som ein antitempel-trend: Tekstane stiller seg kritisk eller avvisande til det andre templet (*Testamentet til Moses* 5-6; *Pseudo-Moses Apokalypsen* (4Q390) 1,2;2,9; *Sibyllinske Orakel III*, 265-294; *1. Henoksbok* 89,73).¹⁰ Nokre tekstar dømmer Palestina til tausheit, også i tekstavsnitt der ein med utgangspunkt i tema kunne forvente ein slik omtale, og skildrar heller heilt andre lokale i "palestinske vendingar" (2. *Baruk* 14-18; *Eliasapokalypsen* 2,2-38). Atter andre omtalar Palestina som reine syndepølen, som eit framand land og som eksilstad. Slik kan Palestina først og fremst vere staden der lovbrøt og fråfall finn stad. Dermed kan det sjå ut som om det heile blir snudd på hovudet: Palestina, som ein gong var det lova landet, har blitt sjølv eksilstaden (*Testamentet til Moses* 6).

Nettopp her ligg noko av nøkkelen til min analyse av forestillingane om det lova

landet: Langt dei fleste av dei pseudepigrafiske tekstane er *eskatologisk* innretta: Tekstane delar altså forventningar om at endetida er immanent – og i endetida står alt, også geografien, på hovudet.¹¹ Men forestillinga om endetida ber også bod om ein komande frelsesstad. Og i fleire tilfelle ventar forfattarane av desse tekstane at lovnaden om Landet skal bli realisert på nytt: Som endeleg frelsesstad denne gongen.

I fleire av dei pseudepigrafiske tekstane oppstår dermed ei spaning mellom det eg på den eine sida vil kalle "problemet Palestina", og på den andre sida ei forventning om det lova landet som frelsesstad i framtida. Tidlegare forskning har vist at spaninga kan bli utløyst ved å flytte håpet om frelse i *tid*: Ifølge dette synspunktet vil Palestina igjen framstå som det lova landet i framtida. Eg vil vise at det pseudepigrafiske tekstmaterialet i tillegg løyser dette ved å flytte håpet om frelse i *rommet*: Framstillingane av det landet som var lova til Israel kan vere uavhengige av Palestina. Tekstane knytter dermed det lova landet til ein annan lokalitet eller eit anna rom i vid forstand.¹²

Testamentet til Job: Det lova landet i himmelen

Den pseudepigrafiske teksten *Testamentet til Job* (1. århundre evt) viser korleis det lova landet kan ha blitt assosiert med himmelen. I avsnittet 33,3-7 taler Job om kvar hans trone er å finne:

Mi trone er i den øvre verda og verdien og venleiken hennar kjem frå Faderens høgre hand. Heile verda vil forsvinne, prakta vil forgå, og dei som er knytta til verda vil ta del i hennar undergang. Men mi trone er i det heilage landet og prakta til trona er i verda til Den

uforanderlege. Elvene vil tørke ut og bølgenes arroganse vil gå ned til djupna av avgrunnen. Men elvene i mitt land, der mi trone er, vil ikkje tørke ut og heller ikkje forsvinne, men dei vil derimot eksistere for alltid.¹³

I dette tekstavsnittet plasserer forfattaren av *Testamentet til Job* Jobs trone i den øvre verda. Han innfører eit grunnleggjande skilje mellom det han kaller "den øvre verda" (himmelen) og "heile verda". Dette er eit skilje mellom Guds sfære og menneska sin sfære. Himmelen skal vare evig, medan verda der menneska bur og dei jordiske kongerika held til, vil gå under (*Testamentet til Job* 33,8-9).

Det som først og fremst er av interesse for oss, er nemninga forfattaren nyttar for himmelen. Han plasserer Jobs trone "i den øvre verda" (33,3) og presiserer deretter at trona ligg i "det heilage landet" (33,5). I dette avsnittet er det med andre ord "den øvre verda" han omtalar som "det heilage landet", ikkje Palestina.¹⁴

Vi skal også legge merke til motivbruken i dette tekstavsnittet. I 33,6-7 talar forfattaren for det første om elvene i verda der menneska held til i motsetning til "elvene i mitt land". Denne motivbruken gir både assosiasjonar til paradiselvene, fordi forfattaren omtalar elver i fleirtal (1. Mos 2,10 og 2. *Henoksbok* 8) og til Jordan, fordi tekstavsnittet plasserer elvene i "mitt land" som i Tanak ville vere Palestina. Eit anna poeng er at elvene sjølvsgagt sikrar at landet er fruktbart, i motsetning til landa i menneska si verd. Fruktharheit var nettopp eit av kjenneteikna ved det landet som var lova Israel (5. Mos 8).

Forfattaren omtalar for det andre Jobs trone i 33,3-7. Både i Tanak og i pseudopigrafisk litteratur har trone-motivet vore nytta i samband med to lokale: Trona i

Jerusalem som både vert knytta til Gud og til kongane (Jes 6,1-13) og Guds trone i himmelen (1. *Henoksbok* 14,19-23; 108,13, Dan 7,9; *Testamentet til Levi* 5,1-2). Framstillinga av trona i det himmelske, heilage landet har dermed røter både i tradisjonane kring Palestina og i framstillingane av himmelen.

Det tredje motivet vi kan få auge på i dette tekstavsnittet, er skiljet forfattaren skaper mellom "vi og dei andre". I Tanak er dette eit skilje som ofte er brukt om forholdet mellom Israel og fiendtlige folk. Geografisk er dette ofte uttrykt som ein antagonisme mellom Palestina, i eigenskap av Landet, og omverda (Jos 21,43-44; 2. *Baruk* 71,7). I *Testamentet til Job* går det tilsvarande geografiske skiljet mellom den øvre verda og menneska si verd, altså mellom staden der Landet er og staden der det ikkje er.

Det kan altså sjå ut til at forfattaren av *Testamentet til Job* framstiller himmelen som Landet. Han nyttar eksplisitt termen "det heilage landet" om himmelen og brukar dessutan motivkrinsar som ellers er assosiert med landlovnaden om himmelen. Dette dømet frå *Testamentet til Job* på at himmelen kan vere skildra som det realisererte lova landet er langt frå eineståande i det pseudopigrafiske tekstmaterialet. Vi finn tilsvarande framstillingar av himmelen i fleire tekstar.¹⁵ Himmelen er heller ikkje aleine om å framstå som staden der landlovnaden har blitt realisert. Verda, eller gjerne *den komande verda* blir skildra i tilsvarande ordelag i *Det sibyllinske Orakel bok II*, I 315-321,¹⁶ i 1. *Henoksbok* 5,7; 51,5, i *Jubileerboka* 32,19 og i 2. *Baruk* 51,3. I *Salmepesher* (4QpPs37) 3,9-11 frå Qumran¹⁷ finn vi også verda i ei tilsvarande rolle. Her er det verda, ikkje Palestina, som er arven til dei rettskafne i Israel. Eit sentralt moment ved det bibelske

lova landet var at det skulle vere Israels evige arv. Kvar stamme i Israel, med unntak av Levi, skulle ha arverett til eit eige stammeområde i Palestina (4. Mos 34-36). I dette avsnittet frå *Salmepesher* blir verda dessutan knytta til "Israels høge fjell og (på hans) heilage stad".¹⁸ Her er det verda, ikkje Palestina, som er omgjevnad for "Israels høge fjell", ein sannsynleg referanse til tempelhøgda i Jerusalem, og for "(hans) heilage stad", Jerusalem. Det er dermed ikkje berre funksjonen Palestina har hatt som arv som er bytta ut, men også den geografiske posisjonen og den avgjerande kultiske rolla Palestina hadde som omgjevnad for Jerusalem og tempelberget som her blir overtatt av verda.¹⁹

På kva måte er det lova landet ein stad-bunden kategori i desse tekstpassasjane? Desse døma frå *Testamentet til Job* og andre tekstar i det pseudepigrafiske tekstmaterialet viser korleis lovnaden om landet kan bli brukt om *nytt terreng*. Det lova landet er altså ikkje nødvendigvis knytta til *ei* spesifikke geografisk lokalisering. Det *kan* tidvis vere assosiert med Palestina, men til tider kan det også vere knytta til ein himmelsfære, eller til (den nye) verda. Vi ser altså at det lova landet framleis er ein stad, i vid forstand, i ein *mytisk geografi*. Men, lokalitetane som blir skildra med desse termene kan variere.²⁰

Salomosodene og 2. Baruk: Ein ekstatisk tilstand og eit lova tidsrom

Kreativiteten stoppar imidlertid ikkje her. I det pseudepigrafiske tekstmaterialet finnst også døme på at tekstar har rive forestillingane om eit lova land laus frå ein umiddelbar geografisk kontekst. I 2. *Baruk* (2. århundre evt), blir mellom anna ein særskild *tidsperiode* framstilt i eigenskap av det lova landet.²¹ I 2. *Baruk* 44,13-14 blir

dette skildra slik: "For desse er dei som vil arve det tidsrommet som det blei tala om, og den lova tids arv tilhøyre desse (44,13-14)".²² I dette avsnittet frå 2. *Baruk* er altså Israels arv knytta til lova tid heller enn til lova stad.²³ Arven er ikkje knytta til stammeområda i Palestina, slik bibelske Josva skildrar han. Arven er heller ikkje forstått som verda, slik *Salmepesher* framstiller det.

Dette dømet frå 2. *Baruk* er langt ifrå eit eineståande døme på korleis skildringane av Landet i stadig større grad blei brukt utanfor ei strengt geografisk ramme. I den jødisk-kristne²⁴ hymnen i *Salomosodene* 11-12 (1. århundre evt) kan vi sjå eit anna eksempel korleis dette har ytra seg:

Og frå det høge gav Han meg kvile utan ende,
og eg vart som landet i det det blomstrar
og frydar seg i sine frukter.
Og Gud var som solskin
på landets ansikt.
Mine auge skinte
og mitt ansikt mottok doggen.²⁵

I dette utdraget frå *Salomosodene* er det tilstanden eg-personen er i som i biletlege vendingar blir skildra i orddrakta til det lova landet. Omgrepa "kvile" og "fryd" tilhøyre det faste semantiske feltet knytta til det lova landet.²⁶ Kvile og fryd er sentrale markørar for den fredelege enklaven Landet representerer for Israel i ei turbulent omverd. På same måte som *Testamentet til Job*, trekkjer *Salomosodene* dessutan på forestillingane om det lova landet som fruktbart, og velsigna med Guds nærleik i form av sollys. Her møter vi også på ideen om Landet som mottar dogg frå himmelen. I Tanak er det lova landet ulikt andre land ved at det mottar regn frå himmelguden

Jahve, i kontrast til Egypt, som regelmessig blei overfløymd av elvevatn frå Nilen.²⁷

Denne skildringa i *Salomosodene* av ein ekstatisk tilstand som lik det å vere (i) Landet liknar på mange måtar ei prototypisk framstillinga av Palestina, i eigenskap av det lova landet. Det er derfor interessant å sjå at det her er eit menneskes *tilstand* som blir skildra i orddrakta til landlovnaden. I dette tilfellet har forfattaren funne omgrepsapparatet knytta til landlovnanden nyttig for å skildre ein *ekstatisk* tilstand. Her er det ikkje noko geografisk lokale som blir denne skildringa til del.

Kva implikasjonar har dette for vår forståing av det lova landet som *stad* i det pseudepigrafiske tekstamaterialet? Desse to tekstutdraga viser korleis ikkje-geografiske storleikar som *ein tilstand* og *ein tidsperiode* kan bli skildra ved ordforrådet til landlovnaden på same måte som geografiske lokale: Ein tidsperiode kan markere at landlovnaden er innfridd, og ein persons tilstand kan romme erfaringa av livet i det lova landet så godt som noko. Det er sjølvstøtt ikkje noko i vegen for at det lova landet framleis er ein *stad*. Det er forsåvidt heller ikkje noko i vegen for å hevde at *Palestina* framleis er det lova landet. Men, det blir problematisk å hevde at dette er den *einaste* valøren ved uttrykket. Det lova landet er ikkje *berre* ein stad, og det er ikkje *berre* Palestina. Det lova landet viser seg som ein svært brukbar kategori i den frelsesmytologien dei pseudepigrafiske tekstane presenterer, også når det lova landet vart assosiert utanfor geografiske rammer.²⁸

Det lova landet i kontekst: Ein stad blant stadar?

Det lova landet er ikkje aleine om å tran-

scendere ei *spesifikk* geografisk plassering. Dette viser seg viss vi samanliknar framstillinga av det lova landet med skildringar av ei gruppe andre frelsesstadar frå same periode, som alle vart omtala i eit ueinsarta gresk-jødisk-kristent miljø. Dette gjeld frelsesstadar som t.d. Elysium, det nye Jerusalem og paradís. Den geografisk upresise og mangslungne orienteringa viser seg også her. Elysium opptre frå gresk side, og i ei rekke jødiske tekstar, anten på jordoverflata eller i seinare tekstar i ein himmelsfære. På jordoverflata kan Elysium vere knytta til øyer i den vestlege himmelretninga, eller til geografisk uplasserte sletter. I himmelsfærene har Elysium vore assosiert med anten måne- eller stjernesfærene.²⁹ Det nye Jerusalem kan på si side vere namnet på det gjenoppbygde, jordiske Jerusalem som rammar inn templet på Moriahøgda, men det kan også vere eit Jerusalem i himmelen (2. *Baruk* 4). Eller begge delar: gjerne samtidig. På same måte kan paradís i jødisk tradisjon frå rundt starten av vår tidsrekning vere himmelsk og jordisk, knytta til templet, til Jerusalem og til hagen ved verdas byrjing og ende (2. *Henoksbok* 8A; 1. *Henoksbok* 32).

Eit anna døme er samtidige nytestamentlege spekulasjonar over kvar Gudshimmelen kunne vere, spekulasjonar som jødiske tekstar deler.³⁰ Det nye testamente har mangfaldige og notorisk upresise framstillingar av kvar Gudshimmelen er. Gudshimmelen kunne bli forstått som del av menneskets kosmos, som den fysiske himmelen kvelva høgt over jordoverflata, eller også som ein himmel bortanfor og ovanfor kosmos. Ofte var begge desse dimensjonane inkludert i himmeloppfatningane. Blant tidlege kristne himmelforestillingar finn vi dessutan fleire døme på at himmelen kunne bli plassert på jorda. Dette kom til uttrykk i tanken om at

Kristus skulle bringe Gudsriket, eller himmelriket, til jorda. I staden for, eller i tillegg til, å forestille seg at dei frelste skulle stige opp, skulle altså himmelriket stige ned og forandre jorda slik at dei frelste kunne leve der. Når jorda vart fylt av himmelriket, i samtida eller i framtida, ville Guds-himmelen vere "her". Det ligg dermed ein tidsdimensjon ved Gudshimmelen i framstillingane av himmelen på jorda i Det nye testamente. Denne versjonen av himmelen er avhengig av eit "når". Jorda er ikkje himmelen heilt utan vidare. På same måte som jødiske forestillingar om Gudshimmelen i dei første århundra evt. var altså heller ikkje kristne himmelforestillingar konsistente og einsarta i den forstand at dei vitna om eit fastlåst syn på kvar himmelen skulle vere.³¹ Den mest interessante parallellen til forestillingane om det lova landet, slik eg ser dei, er likevel framstillinga av Gudsriket, *Basileia tou theou*, i jødiske og kristne tekstar frå denne perioden (Dalman 1930 og Aalen 1973). Den grunnleggande usemja som skiljer forskarane, er om *Basileia tou theou* først og fremst er å forstå som "Guds kongeherredøme" eller "Guds rike". Synspunkta har med andre ord anten vore at uttrykket må bli forstått som ein lokal storleik, som ein stad eller eit rike, eller at det heller bør bli forstått meir abstrakt som ein maktsfære, eller eit herredøme. I tillegg til spaninga i ordfeltet mellom ei lokal og ei meir abstrakt tyding, kan uttrykket også vise til ein tidsepoke, eller til eit folk. For å gjere det heile enno meir komplisert kan vi heller ikkje peike ut Guds rike på kartet: Sjølv når *Basileia tou theou* er å forstå som eit rike i lokal tyding, har det ikkje fått ei endeleg plassering. Det blir sagt å vere i verda, men også i himmelsfærene, eller som i Lukas 17,20: "i blant dykk".³²

I tilfellet *Basileia tou theou* har vi altså å gjere med eit uttrykk som både kan namn-

ge ein stad, ein maktsfære, eit tidsrom eller eit folk. I dei tilfella der uttrykket har ei geografisk tyding, kan vi heller ikkje seie sikkert kvar Guds rike er å finne. I dømet Gudsriket ser vi altså at dei same mekanismane er verksame som i framstillinga av det lova landet. Det lova landet er med andre ord ikkje aleine om å ha ei mangslungen geografisk plassering. Det er heller ikkje aleine om å bli løyst frå ein trang geografisk kontekst.

Det lova landet – stad, tid og tilstand?

Denne uviljen mot å plassere det lova landet, og for så vidt rekka av andre frelses-"stadar", føder ei rekke interessante spørsmål med tanke på "stadligheita" i lovnaden om Landet. Dette er samtidig spørsmål som problematiserer Wilkens "territorial realism" i lesinga av tekstane. Er det for eksempel slik at ein stad alltid er assosiert med ein fastsett geografisk lokalitet?³³ I dette spørsmålet ligg refleksjonen om stadar er definerte ved materialiteten i den gitte lokaliteten, eller om ein stad kan vere ein mobil storleik? Finnst det for eksempel "stadar utan fast adresse" som kan dukke opp i ulike geografiske samanhengar?³⁴ Eit døme på implikasjonane dette spørsmålet bringer med seg er: Er det lova landet i himmelsfærene *same stad* som det lova landet i Palestina? Ovanfor har eg vist at knytninga av det lova landet til lokaliteten Palestina ikkje er absolutt (*Testamentet til Job* 33,3-7). Samtidig ser det ut til at det i like stor grad er det lova landet det er tale om, når det lova landet er i himmelen som når det er i Palestina. Desse spørsmåla problematiserer også til dømes den fleksibiliteten det nye Jerusalem i himmelen blir skildra med. Jerusalem er bevart i himmelen hos Gud, men er samtidig på jorda (2. *Baruk* 4). Tekstane skiljer,

som tidlegare nemnt, ikkje alltid mellom desse utgåvene. Ofte kan det derimot vere glidane overgangar mellom dei. Som stad, er Jerusalem i så fall både i himmelen og på jorda.

Vi kan også snu situasjonen på hovudet: Som alle kulturelt skapte stadar, kan også vurderinga av Palestina i det pseudopigrafiske materialet bli definert på nytt. I fleire tekstavsnitt kjem det til syne ei totalt ulik vurdering av same geografiske lokalitet. I 2. Baruk snur forfattaren den mytiske geografien på hovudet ved å skildre Jerusalem som Sodoma (2. Baruk 14-20), Babylon som Jerusalem (11), templet som øydemark (34) og Kidrondalen som tilhald for dei rettmessige i folket Israel (5,6; 31-33). I denne skildringa av endetida gjer han eksilstad til lova land, frelsesstad til straffestad, straffestad til frelsesstad og heilagdom til audemark. Dei skildringane som blir Palestina til del i ei rekke av dei pseudopigrafiske tekstane er prega nettopp av ei radkal nydefinering. I *Testamentet til Moses* har Palestina til dømes blitt eksilstaden *perse* (*Testamentet til Moses* 6). Spørsmålet vi må stille oss blir då: Palestina som eksilstad og Palestina som lova land namngir totalt forskjellige *realitetar eller erfaringar* i tekstmaterialet – er det i det heile tatt fruktbart å forstå Palestina i desse to tilfella som same *stad*, sjølv om den geografiske lokaliseringa i Palestina er den same?³⁵

Vi kan også gå vidare med å spørje: Finnst stad i det heile utan å vere underlagt tid? Desse spørsmåla er aktuelle for vurderinga av kva Israel arvar i 2. Baruk 44,13-14, ovanfor. Det semittiske språket syrisk, som 2. Baruk er overlevert i, har omgrep for til dømes "verda" (*lm*) som *både* held komponentar av tid og rom i seg.³⁶ I ulike kontekstar kan tydingane veksle, eller utfylle kvarandre.

I *Salomosodene* 11, der ein tilstand vert

skildra som å vere (i) det lova landet, reiser spørsmålet seg om kva vi må forstå som ein metafor og kva vi må ta bokstavleg. Det er freistande å avvise det heile som ein metafor. Samtidig viser referansane til frelsesstadar som Elysium, det nye Jerusalem, og særleg den svært varierte bruken av *Basileia tou theou*, at det med sannsynlegheit har vore flytande overgangar mellom stad, rom, tid og tilstand i forståinga av desse frelses-"stadane". Dette problemkomplekset ber sjølvstekt med seg ein omfattande forskingsdebatt.³⁷ Tilfellet i *Salomosodene* set fingeren på dei problema ein moderne lesar får i møte med tekstar frå antikken: Vi kan rett og slett ikkje vite korleis vi skal lese desse tekstane, eller kva som var ein eventuell forfattarintensjon bak dei. Vi står alltid overfor faren for å redusere alt til metaforar på den eine sida, og faren for å ta alt bokstavleg på den andre.³⁸

Intensjonen bak desse refleksjonane over det lova landets eventuelle status som stad, har vore å vise noko av det problemkomplekset vi møter når vi skal lese tekstar frå antikken. Dei pseudopigrafiske tekstane leverer for det første aldri ein nøyaktig og presis geografi for det lova landet. Forestillingane om geografien det lova landet har blitt plassert i har tvert imot alltid vore mangslungne og diffuse. Geografien har endra seg over tid, og han har vore ueinsarta i ein og same periode. Dermed kan det lova landet bli knytta til heilt ulike lokalitetar som himmelen, verda og Palestina. Jødiske tekstar frå antikken som skildrar forestillingar om det lova landet viser eit mangfald og ei variasjonsbreidde som derfor bør utfordre vår forståing av dei jødiske landforestillingane som ein stadbunden forestillingstradisjon. Viss vi skal tale om det lova landet som stadbunden kategori, må det i så fall vere som stad på eit mytisk kart, som deretter blir lagt

over ulike terreng. Dette problematiserer Robert Wilkens oppfatning om at "territorial realism" må ligge til grunn når vi tar for oss jødiske oppfatningar av det lova landet, i alle høve når vi les dei pseudepigrafiske tekstane.

Det er for det andre også problematisk å skilje det lova landet som stad, som tid og som tilstand. Vi kan spørje oss om det i det heile er fruktbart å lese inn eit slikt skilje i tekstane. Forestillingane om det lova landet kan bere i seg lag på lag av meining, som heilt eller delvis blir aktualisert når tekstane refererer til tradisjonslaga som omgir det lova landet. Det er klart at ideen om det lova landet har ein idé om stadligheit i seg, men å redusere landlovnaden til utelukkande å omtale stad ville vere å sette grenser for den kreativiteten materialet kan framvise. Dette gjeld dessutan ikkje berre forestillingane om det lova landet, det gjeld også *fleire* av dei sentrale frelsesstadane frå denne perioden: Paradis, Elysium, det nye Jerusalem, Guds-himmelen og Gudsriket. Det ligg aspekt av stadlegheit i alle desse frelses-"stadane", men kjensla av flytande overgangar mellom tid og rom og mellom stad og tilstand er påtrengande. Det er truleg her vi må akseptere at vi kanskje les inn skilje i tekstane som det eigentleg ikkje er grunnlag for å finne der.

Noter

1. Dei pseudepigrafiske tekstane utgjer ein stor del av jødisk tekstmateriale frå (sein-)antikken. Dei har for det første det til felles at dei korkje er del av ein jødisk- eller ein kristen kanon, og for det andre at dei er tilskrivne gamaltestamentlege figurar, derav namnet. Kjernelitteraturen er skriven på ulike språk i perioden 250 fvt-300 evt i Palestina og ellers i jødisk diaspora, av forfattarar med ulik ståstad og ulike siktemål.

Eitt metodisk problem er notorisk til stades for alle forskarar som arbeider med denne tekstgruppa. Dei pseudepigrafiske tekstane vart ikkje

bevart av jødiske grupperingar for ettertida. Dei vart derimot overlevert av kristne. I kvart ein-skild tilfelle må det vurderast om det har vore ein kristen redaktør av teksten, i kva grad han eventuelt har endra teksten, og om vi i det heile kan vite sikkert om noko er endra eller lagt til. Eg kjem tilbake til dette i samband med tekstane eg presenterer.

Når dette er sagt om overleveringshistoria til dei pseudepigrafiske tekstane, er det også verdt å merke seg at vi ikkje må overdrive distinksjonane mellom "kristne" og "jødiske" forestillingar i dei første århundra av vår tidsrekning. Dei eksisterte saman og ved sidan av kvarandre. Det å sette eit bastant skilje mellom kristendom og jødedom i denne perioden er svært problematisk og gjerne heller ikkje interessant (Jamfør Boyarin 1999:1-21). På same vis: Å skilje ut tradisjonar som utelukkande "greske" er heller ikkje nødvendigvis særleg fruktbart.

2. Eg bruker omgrepet "Palestina" utelukkande i lokal tyding. "Palestina" namngir då landstripa mellom Jordan og Middelhavet, slik ho er skildra i tekst.
3. Wilken 1992:7-9.
4. Legg merke til at dette ikkje er ein kritikk av Wilkens analyse av bibelske tekstar, sjølv om det kunne late seg gjere. Dette er ei utdjuping av kva problem dette synspunktet møter viss vi overfører det til pseudepigrafiske tekstar.
5. Sjølv ikkje det lova landet skal no få vere i fred for dei etter kvart vidtfemnande debattane kring "stad" ("space"/ "place") i kulturvitskapane. Dei mangfoldige teoretiske formuleringane av "stad" innan humangeografi, sosialantropologi og kulturvitskap har det til felles at dei ikkje oppfattar "stad" som ein gitt eller sjølv sagt kategori. Dei framstiller tvert i mot forestillingar om stad som kulturelt skapte. Med dette felles utgangspunktet har to teoretiske rammeverk utpeika seg. Det første rammeverket tar utgangspunkt i skiljet mellom "space" og "place". Noko overfladisk kan vi seie at denne teoretiske ståstaden forstår "space" som det materielle rom, og "place" som mentale meiningskonstruksjonar av dette materielle rommet (Casey 2001, Jones 2001, Sach 2001).

Det andre teoretiske rammeverket tar utgangspunkt i ei tredelt innstilling til "space", slik det har vore presentert av Edward W. Soja (1996) (Basert på Henri Lefebvre 1974 (1991)). I terminologien "Firstspace", "Secondspace" og "Thirdspace" fangar Soja opp skiljet mellom "space" (tilnærma lik "Firstspace") og "place" (tilnærma lik "Secondspace"), men i tillegg innfører han altså kategorien "Thirdspace" som skal fange opp mangfaldet i oppfatningane av stad. Soja opnar altså for dei *ulike* stadsoppfatningane som skuldast til dømes kjønn, klasse, etnisk bakgrunn, plassering i sentrum eller periferi, religiøs

- oppfatning, eller politisk ståstad. Gjennom den teoretiseringa kring ulikskap får han fram at oppfatningar av ein stad ikkje nødvendigvis er einsarta. Alternative oppfatningar av ein stad kan tvert imot vere eit politisk eller religiøst prosjekt. Det er dette siste teoretiske rammeverket som ligg til grunn for min diskusjon i denne artikkelen.
6. Tanak er det jødiske namnet på om lag same samling av tekstar som dei kristne kallar Det gamle testamente. Tekstane er dei same, men rekkefølga av ulike tekstgrupper internt er ulik. Den seinare vurderinga og tolkingstradisjonane knytta til denne sentrale tekstsamlinga skil også jødar og kristne frå kvarandre.
 7. Eg nyttar omgrepet "Israel" utelukkande i tydinga "folket Israel". Eg nyttar det dessutan ikkje om ein fastlagt storleik. "Israel" viser her til dei som til ei kvar tid er dei rettskafne.
 8. Dette er også eit "faktum" vi absolutt kan diskutere. Der er nemleg også unntak til dette i Tanak. I Esekial 45-48 er Landet omtala i svært idealiserte ordelag (Smith 1998:46-65). Også i Jeremia er det ulike oppfatningar av kva Israels land er. Peter Diepold har vist at både Nordriket, Søriket og begge samla kan bli omtala som Israels land (Diepold 1972:129).
 9. Dei pseudepigrafiske tekstane er per definisjon avhengig av Tanak. Det pseudepigrafiske tekstmateriale gjenfortolkar mytematerialet i den grad, at det av fleire forskarar blir omtala som "rewriting the Bible" (Dimant 1988; Halpern-Amaru 1995)
 10. Boorer 1976:19; Lied 2000:62-67.
 11. Davenport 1971.
 12. I mange tilfelle assosierer dei pseudepigrafiske tekstane, på same måte som tekstane i Tanak, det lova landet med Palestina (*1. Henoksbok* 25,5; 90; *Testamentet til Juda* 22). Dette må det ikkje vere tvil om. Likevel: Palestina, i eigenskap av det lova landet, opptre langt sjeldnare i dei pseudepigrafiske tekstane enn i Tanak. Som nemnt ovanfor, er det ein generell tendens i dei pseudepigrafiske tekstane til å nedvurdere eller avvise Palestina. Det at tekstane avviser Palestina betyr likevel ikkje nødvendigvis at ideen om det lova landet skulle vere *mindre viktig enn før*, noko tidlegare forskarar har påstått (Davies 1982:90-91 og Halpern-Amaru 1995:116). Det kan derimot bety at framstillinga av det lova landet har endra seg: Lovnaden om Landet blir knytta til andre lokale enn Palestina.
 13. Mi omsetjing frå gresk, i tråd med den greske teksten i Brock 1967.
 14. Uttrykket "Det heilage landet" er det uttrykket vi i dag oftest støyter på. Dette er imidlertid eit uttrykk som er relativt sjeldant i jødiske tekstar før kristne tok til å bruke det i seinantikken (sjølv om det eksisterer). Dette har fått nokre forskarar til å sette spørjeteikn ved om kapittel 33 kan vere innskotet til ein kristen redaktør. Det let seg ikkje gjere å fullt ut avvise dette, men det er heller ingenting ved kapitlet elles som indikerer dette.
 15. *Testamentet til Job* 39,8-12, *Testamentet til Moses* 10,8-10, *Pseudo-Filon* 19,12-13, *Josef og Aseneth* 22,13, *Jubileerboka* 23,30-31 og *1. Henoksbok* 108,13. Sjå også *Krigrullen* (1QM) 17,7-8 blant Dødehavsrullane (Lied 2000:86-104).
 16. Legg merke til at dette avsnittet kan ha hatt ein kristen redaktør.
 17. Denne teksten er del av tekstane vi kjenner som Dødehavsrullane.
 18. Mi omsetjing frå hebraisk, slik teksten er gjengitt i Allegro 1966.
 19. Lied 2000 og 2001. Isaih Gafni (1997) har vist at rabbinske tekstar faktisk kan skildra Babylon som det lova landet.
 20. Dette er samstundes ein kritikk av Jonathan Z. Smiths framstilling av kart over kosmos som anten lokative (grunna i stad) eller utopiske ("ingen-stad" eller motstand mot stad) (1990). I dette tilfellet frå Testamentet til Job er Landet begge deler.
 21. I *2. Baruk* 77,2-6 blir samfunnet av rettskafne forstått som det lova landet. Dette kan også vere tilfelle i Testamentet til Moses si forestillingsverd. Dette er elles ei vanleg forestilling både i Det nye testamentet og i fleire tilfelle i Dødehavsrullane.
 22. Mi omsetjing frå syrisk, slik den syriske teksten er gjengitt i Kmosko 1907.
 23. Også *mobile, midlertidige geografiske markeringar* kan altså bli omtala som Landet. Rabbinsk jødedom omtalar fleire stadar Torah (Dei fem mosebøkene) som eit "transportabelt fedreland" (Maier 1975:20).
 24. *Salomosodene* 11 er nettopp ein av dei tekstane der eg er forholdsvis sikker på at den opprinneleg jødiske teksten har vore gjennom ein kristen redaksjon. Det er svært interessant å sjå korleis dei same syriske orda og omgrepa har allusjonar både til det vi kan kalle spesifikke jødiske og kristne forestillingar. Det syriske ordet eg har omsett til "å motta" blir brukt spesifikt i samband med kristen dåp. Den syriske rota *sms* blir brukt både for å danne betydninga "solskin" og for å danne betydninga "tenar", "diakon", "prest". Dette er samtidig ein av dei mest omdiskuterte tekstane, med tanke på religiøst opphav. Forskingsstatus er i dag at tonen og perspektivet i teksten er jødisk, men at *Salomosodene* slik dei er overleverte, er kristne (Charlesworth 1985:725).
 25. Mi omsetjing frå den syriske teksten, slik han er gjengitt hos Charlesworth 1973.
 26. Diepold 1972:29; Wilken 1992:390-391.
 27. Davies 1982. Her er det også ein kryssande referanse til Exodusfortellinga, der Israel mottar dogg (2. Mos 16, 13-15).
 28. Vi kan til dømes samanlikne dette med vår mod-

- erne bruk av stadsnamn som Waterloo. Vi seier at "han møtte sitt Waterloo". Vi har sjølsagt staden Waterloo med oss i assosiasjonsrekka, vi har også historia om Napoleons nederlag med oss, men samtidig har Waterloo fått ei eiga mein- ing i tydinga "endelikt"/ "nederlag" osv. På denne måten representerer Waterloo først og fremst ei erfaring, og først i andre omgang ein stad.
29. Cumont 1959:205; Bremmer 2002:4-8; Endsjø 2000:369; Russell 2002:37.
 30. Russell 2002: 43-48.
 31. Russell 2002:49-64, Himmelforestillingar har truleg aldri vore konsistente. Jamfør Lied 2002.
 32. Stubø 1998.
 33. Jamfør Lefebvres synspunkt på materialitet. Vi treng likevel ikkje forstå han slik at ein stad alltid vil referere til eit gitt geofysisk punkt, berre at det alltid ville vere ein materiell komponent i stad som vi aldri kjem bort frå (Lefebvre 1991:7-8).
 34. Vårt omgrep "heim" har ein tendens til å bli brukt slik. I det du flyttar frå eit hus til eit anna, blir det nye huset etter kvart "heim", på same måte som det gamle var det.
 35. Jamfør Sojas oppfatning av "Thirdspace" (1996) for å sette desse oppfatningane inn i ein teoretisk ramme.
 36. Dette gjeld også gresk, som truleg var 2. Baruks originalspråk.
 37. Jamfør mellom anna Kieffer 1985, Bisschops og Francis 1999, Macky 1990 og Swinburn 1992.
 38. Jamfør til dømes Eco 1992.
- Litteratur**
- Bisschops, Ralph og James Francis. 1999. *Metaphor, Cannon and Community: Jewish, Christian and Islamic Approaches*. Bern: Peter Lang.
- Boorer, Sue. 1976. The Kerygmatic Intention of the Priestly Document. *Australian Biblical Review* XXIV.
- Boyarín, Daniel. 1999. *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bremmer, Jan N. 2002. *The Rise and Fall of the Afterlife*. London og New York: Routledge.
- Brock, S. 1967. *Testamentum Iobi. Apocalypsis Baruchi graece*. Utg. J. C. Picard. Leiden: Leiden Brill.
- Casey, Edward S. 2001. "Body, Self and Landscape: A Geophilosophical Inquiry into the Place-World. *Textures of Place: Exploring Humanist Geographies*. Utg. Paul C. Adams, Steven Hoelscher og Karen E. Till. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Charlesworth, J.H. 1973. *The Odes of Solomon*. Oxford.
- 1985. *Odes of Solomon. The Old Testament Pseudepigrapha II*. Utg. James H. Charlesworth. New York: Doubleday.
- Cumont, Franz. *After Life in Roman Paganism*. New York: Dover Publications, Inc.
- Dalman, G. 1930. *Die Worte Jesu I*. Leipzig.
- Davenport, G.L. 1971. *The Eschatology of the Book of the Jubilees*. (Studia Postbiblica 20). Leiden: E. J. Brill.
- Davies, W.D. 1982. *The Territorial Dimension of Judaism*. Los Angeles: University of California Press.
- Diepold, Peter. 1972. *Israel's Land*. Berlin: Verlag W. Kohlhammer.
- Dimant, Devorah. 1988. Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha. *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Utg. M.J. Mulder. Van Gorcum: Fortress Press.
- Eco, Umberto. 1992. *Interpretation and Over Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gafni, Isaiah. 1997. *Land, Center and Diaspora. Jewish Constructs in Late Antiquity* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 21). Sheffield: Sheffield University Press.
- Halpern-Amaru, Betsy. 1995. *Rewriting the Bible. Land and Covenant in Post-Biblical Jewish Literature*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International.

- Jones, John Paul. 2001. Introduction: Segmented worlds and Selves. *Textures of Place: Exploring Humanist Geographies*. Utg. Paul C. Adams, Steven Hoelscher og Karen E. Till. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kieffer, René. 1985. L'Espace et le Temps dans l'Évangile de Jean. *NTS* 31.
- Kmosko, Michael. 1907. Liber apocalypseos Baruch filii Neriae. Translatus de graeco in syriacum og Epistola Baruch filii Neriae. *Patrologia Syriaca, Pars Prima, Tomus Secundus*. Utg. R. Graffin. Paris.
- Lefebvre, Henri. 1974. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Lied, Liv Ingeborg. 2000. *Frå Palestina til himmelen: Førestellingar om Landet i Testamentet til Moses*. (Hovudoppgåve i religionsvitenskap. Universitetet i Bergen).
- 2001. Var Palestina det lova landet? Landforestillingar i jødiske, pseudopigrafiske tekstar. *Chaos* 35. København.
- 2002. Å plassere 'Den syngande stilla': Himmelen stad i den kristne forestillingshistoria. Forord i Jeffrey Burton Russell *Himmelen historie. Den syngende stillhet*. Oslo: Pax Forlag AS.
- Macky, Peter W. 1990. *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought: A Method for Interpreting the Bible*. Lewiston: Mellen Press.
- Maier, Emanuel. 1975. Torah as Movable Territory. *Annals of the Association of American Geographers* 6, Vol 1.
- Russell, Jeffrey Burton *Himmelen historie. Den syngende stillhet*. Oslo: Pax Forlag AS.
- Sack, Robert D. 2001. Place, Power, and the Good. *Textures of Place: Exploring Humanist Geographies*. Utg. Paul C. Adams, Steven Hoelscher og Karen E. Till. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Smith, Jonathan Z. 1990. *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Soja, Edward W. 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Stubø, Ingebjørg. 1998. Guds kongeherre-dømme eller Guds rike? Sv. Aalen og debatten om Jesu Gudsrikebegrep. *Tidsskrift for teologi og kirke* I.
- Swinburn, Richard. 1992. Revelation: From Metaphor to Analogy. Oxford: Clarendon Press.
- Wilken, Robert L. 1992. *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*. New Haven: Yale University Press.
- Aalen, Sverre. 1973. *Guds kongevælde og Guds rike*. Oslo.