

# Torah som kult- og kommentarobjekt

En kritisk refleksion over Assmanns bidrag til  
helligtekstforskningen

MARIANNE SCHLEICHER

ENGLISH ABSTRACT: *This article counters Assmann's evolutionary and basic distinction between oral and literate cultures by illustrating how Judaism – a so-called book religion – in its most central religious acts displays features that Assmann would normally attribute to cult religions. If instead one accepts that features from oral cultures accumulate within cultures of writing, one is given the tools to distinguish between two scriptural modes of transmission. The dominant mode projects cultural memory onto scripture to allow it to enhance societal cohesion and transitivity between individuals, collectives and the overall culture. The other mode seems applied by religious specialists and/or the elite and offers itself as a means to achieve a conscious dealing with the discourse of scripture including its normative and formative values.*

DANSK RESUMÉ: *Artiklen korrigerer Assmanns evolutionære og basale skelnen mellem mundtlige og skriftlige kulturer ved at illustrere, hvordan jødedommen – en skriftreligion – i dens mest centrale religiøse handlinger udviser træk, som Assmann normalt ville forbinde med kultreligioner. Hvis man i stedet anerkender, at træk fra mundtlighedskulturer akkumulerer i skriftkulturer, gives man redskaberne til at skelne mellem to modi for helligtekstformidling. Den dominerende modus projicerer kulturel hukommelse ud på helligteksten for at lade den styrke sammenhængskraft i og individuel og kollektiv tilknytning til det omgivende samfund. Den anden modus, der primært benyttes af specialister og/eller medlemmer af eliten, tilbyder sig selv som et middel til at opnå en bevidst stilling- eller afstandstagen til helligtekstens diskurs inklusiv dens normative og formative værdier.*

KEYWORDS: *Assmann, Scripture, Torah, Judaism, ritual use, interpretative use*

I 1989 udkom det første forsøg inden for religionsvidenskaben på at definere helligtekst som andet og mere end blot en kilde til viden om religioners tro og praksis. Det drejede sig om antologien *Rethinking Scripture*, redigeret af Miriam Levering, hvor nyttige bidrag om forskellige religioners helligtekstbrug blev givet, dog uden at de blev sammentænkt til generelle overvejelser over helligteksters funktion. Indtil da, og for så vidt frem til 2000, var man, hvis man som religionsforsker ønskede viden om helligteksten som fænomen, tvunget til at konsultere teologiens og litterærkritikkens kanonforskning, om end jødisk-kristne, vestlige og elitære prægninger af kanonbegrebet stod i vejen for dets anvendelse inden for komparative helligtekststudier. Da Jan Assmann derfor i 2000 udgav artikelsamlingen *Religion und kulturelles Gedächtnis*,<sup>1</sup> kunne man konstatere, at helligtekstforskningen havde fået et bidrag, hvor et bredt tekstbegreb<sup>2</sup> muliggjorde sammenligningen af helligtekstens funktion for transmission af kulturel hukommelse i henholdsvis mundtlige og skriftlige kulturer. Uanset at jeg i det følgende vil forsøge at tilbagevise og nuancere nogle af Assmanns påstande, vil jeg som helligtekstforsker ikke lægge skjul på min tilfredshed med endelig at have fået sådan en 'grand theory' at tage favntag med.

Indledningsvis vil jeg præsentere Assmanns teori om helligtekstens funktion for transmission af kulturel hukommelse i henholdsvis mundtlige og skriftlige kulturer, sådan som den præsenteres i *Religion und kulturelles Gedächtnis*. Dernæst vil jeg gennemgå den jødiske brug af Torah som både kultobjekt og kommentarobjekt med henblik på at problematisere hans skel mellem kult- og skriftreligion samt hans evolutionistiske tese om jødedommens udvikling. Afslutningsvis vil jeg foreslå et korrektiv til Assmanns skelnen mellem brugen af hellige tekster i henholdsvis mundtlige og skriftlige kulturer.

## Assmanns teori om helligtekstens funktion

Assmanns teori om helligtekstens funktion skal ses i lyset af hans overordnede interesse i at forklare transmission af kulturel hukommelse i henholdsvis mundtlige og skriftlige kulturer. Her defineres kulturel hukommelse som det generative symbolsystem, der rummer normative og formative værdier for kulturel praksis, kommunikation og refleksion, der er afgørende for individets identitet og tilknytning til det omgivende samfund (RkG 46. 53; RCM 32. 38). Endvidere defineres *hellige tekster* som lingvistiske ytringer, der beskriver og påkalder det helliges tilstedeværelse (RkG 58. 132f; RCM 42. 109). Som konsekvens af forestillingen om det helliges tilstedeværelse gengives teksten typisk ordret, og omgangen med den hellige tekst underlægges forskrifter om bl.a. den

- 1 I artiklen her citeret både fra den tyske original (RkG) og FRA den engelske oversættelse, *Religion and Cultural Memory* (RCM).
- 2 Assmanns tekstbegreb betegner den mundtligt eller skriftligt formidlede lingvistiske ytring, der har adskilt sig fra den oprindelige talehandling, (RkG 126; RCM 103).

læsendes renhed. For at sikre den ordrette gengivelse har hellige tekster ofte poetisk form, hvilket hjælper de rituelle eksperter til at kunne huske de hellige tekster udenad. Hellige tekster, der indgår som led i den kulturelle tradition og således er medbærere af den kulturelle hukommelse, bidrager til kulturel kohærens, når de opføres rituelt under eksperters ledelse ved højtider i årets løb, hvor kollektivet deltager (RkG 55; RCM 39). Om lægmands delagtighed i hellige tekster skriver Assmann:

they only know them in these rough outlines that are memorable to the untrained memory. They have to wait for the next presentation in order to be able to appreciate the text again and embark upon the process of communication. Otherwise, they cannot get near these texts at all. But they can acquiesce in this situation because they can count on the return of the performance, since the ritual cycle of the festival calendar ensures it (RkG 131; RCM 106).

Historisk set sker der imidlertid en udvikling væk fra rituel repetition hen imod en aktualiserende fortolkning af de hellige tekster. Her vil Assmann ikke længere tale om hellige tekster i snæver forstand, men om *kulturelle tekster*, der er blevet gjort til genstand for en kanoniseringsproces. Tekster med et indhold, der er centralt i normativ og formativ henseende for en given kultur, bliver nedskrevet, kopieret og citeret i skriftkyn-dige miljøer. Når mængden af disse kulturelle tekster endvidere defineres, dvs. afgræn-ses og lukkes, er de blevet *kanoniseret*. Sideløbende hermed opstår der en klasse af fortolkere, der kan befri 'de normative og formative impulser, som er indespærret i tekstens sakrosankte overflade' (RkG 58; RCM 42f). Med aktualiserende fortolkninger muliggøres udfoldelse af de normative og formative værdier i ændrede kontekster.<sup>3</sup> Fortolkningsinstitutionernes repræsentanter sikrer ikke kun opøvelsen af læsefærdig-heder, således at de kanoniske tekster bliver potentielt tilgængelige for alle, men også formidling, udlægning og forsvar for de normative og formative værdier, der gemmer sig i de kanoniske teksters hellige overflade, og som udgør basen for samfundets kul-turelle hukommelse. Disse fortolkningsinstitutioner vil ofte have en vis grad af uafhængighed fra samfundets aktuelle politiske, administrative, økonomiske, juridiske og endda religiøse ledelse, hvormed Assmann også antyder en forklaring af skriftkul-turers evne til selvkritik (RkG 59; RCM 43).

- 3 Assmanns tanker om kanon som en afgrænset gruppe af tekster, der kalder på fortolkning for at sikre aktualiseringen af indholdet, er en erkendelse, der har været gængs inden for kanonforskningen gennem de seneste 30 år. Fx skrev Jonathan Z. Smith: "Where there is a canon we can predict the necessary occurrence of a hermeneute, of an interpreter whose task it is to continually extend the domain of the closed canon over everything that is known or everything that is. It is with the canon and its hermeneute that we encounter the necessary obsession with exegetical totalization" (Smith 1978, 23). Nogle af disse forskere akkrediterer Assmann også (RkG 229, n. 86. 230f, n. 111; RCM 198, n. 4. 200, n. 26).

På baggrund af denne udvikling sætter Assmann et fundamentalt skel mellem kultreligioner og skriftreligioner (RkG 148f; RCM 122f).<sup>4</sup> Kultreligionen er kendetegnet ved, at recitation af en hellig tekst, fx en mytisk fortælling, kun indgår som en mindre del af et ritual, og at kun specialister, typisk præster, har adgang til at omgås de hellige tekster, der indgår i rækken af andre immanente kultobjekter, hvor specialistens renhed er altafgørende for hans/hendes evne til at omgås og opretholde det helliges nærvær i den immanente sfære (RkG 153; RCM 126f). Skriftreligioner derimod er kendetegnet ved, at aktualiserende udlægninger af de kanoniske tekster har erstattet kulten eller i hvert fald har reduceret det kultiske til et følgefænomen eller en perifer ramme omkring skriftudlægningsen. I skriftreligioner tilbydes tilhøreren eller læseren en horisontsammensmeltning med teksten og dens udsagn om de normative og formative værdier i kulturen, der er uafhængig af ritualets gentagelsestvang.<sup>5</sup> Samtidig kan helligheden, der fortsat er til stede i de kanoniske tekster, i princippet blive offentlig tilgængelig og ikke begrænset af forskrifter, der indskrænker tidspunkter og steder for menigmands omgang med de hellige tekster (RkG 154; RCM 127).

## Jødisk brug af Torah som kultobjekt

I udgangspunktet er denne typologisering og udviklingshistorie værd at overveje. Imidlertid udviser jødisk religion, som Assmann anser for en skriftreligion, adskillige eksempler på helligtekstbrug, der kan problematisere hans skarpe sondring mellem kult- og skriftreligion og i forlængelse heraf hans evolutionistiske redegørelse for jødedommens udvikling.

Ifølge Assmann forudsætter kultreligionen et kultobjekt, hvis immanente hellighed kan dyrkes. I den jødiske religion er kultobjektet derimod transformeret til Torahrullen, således at helligheden gøres tilgængelig gennem en skriftlighed, der ikke kompromiterer Gud i al sin antiterritoriale transcendens (RkG 98; RCM 78). Med andre ord: Skriftlig omtale af Gud forbryder sig ikke mod billedforbudet og den dertilhørende frygt for afgudsdyrkelse. Det er imidlertid min indvending, at jødedom udviser talrige eksempler på, at Torahrullen faktisk behandles som et kultobjekt i hvert fald fra og med det jersalemitiske tempels fald i 70 e.v.t.. Med den begivenhed mistede jøderne deres eneste legitime helligsted, hvor kontakt til det hellige var blevet etableret og vedligeholdt med offerkulten. Torah, dvs. de fem Mosebøger, erstattede templet som medium for den kultiske aktivitet, sådan som det fremgår af Mishnah og Talmud i

4 Evolutionsbeskrivelsen er eksemplificeret ved en gennemgang af udviklingen fra israelitisk til jødisk religion (RkG 81.100; RCM 63-80).

5 Assmann går endda så vidt som til at hævde, at kun protestantisk kristendom helt er befriet fra kultiske forskrifter vedrørende Bibelen, mens jøder, muslimer og selv romersk-katolske kristne fortsat ligger under for disse (RkG 154; RCM 127). Hertil kan man kritisk indvende, at evangelikale kredse i USA kender tilsvarende regler for omgangen med Bibelen som fysisk genstand, fx forbud imod at tage den med på toiletet eller lægge den på gulvet eller på fjernsynet (Malley 2004).

disse kommentarværkers specifikationer af, hvordan som sulter og tørster i ødemarken, Torahteksten skal behandles i rituel sammenhæng. Opfordringen til 'at danne et gærde rundt om Torah' fra Mishnah, Pirke Avot 1,1 er et blandt mange vidnesbyrd om dette skift i synet på Torahs hellighed. At omgærde et helligsted er en fundamental religiøs aktivitet, der markerer en grænse mellem det hellige og det profane. Da templet stadigvæk stod, blev det konstant rensset for det urene. Tempelpersonalet var ligeledes underlagt særlige renselseskrav. Når Pirke Avot 1,1 derfor i dets allerførste afsnit opfordrer til at danne et gærde om Torah, er det svært ikke at udlægge det som et forsøg på at understrege, at Torahs hellige status svarede til de former for hellige genstande, man kendte fra templet.<sup>6</sup> At Torah fra og med rabbinisk jødedom betragtes som et helligt objekt, har konsekvenser for omgangen, der bliver specificeret i en sådan grad, at det må tolkes som rituel eller i hvert fald rituallignende adfærd med al den gentagelsestvang, som dertil hører, hvilket helligteksten i skriftreligioner ifølge Assmann ellers skulle være blevet fritaget for.

Specifikationerne gælder de ikke-semantiske, formelle aspekter ved Torahrullen som et kultisk objekt, og de sikrer den perfektion og intakthed, der skal til, for at noget kan regnes for helligt. Torahrullens hellighed afhænger af, om dens tekstlige passager er skrevet med assyriske skrift med blæk på pergamentpapir (Mishnah, Jadajim 4,5) fra et kosher dyrs skind, hvor huden bevidst er blevet behandlet med henblik på, at det skal anvendes til en torahrulle (bTalmud, Megillah 19a). Huden skal forberedes på begge sider (bTalmud, Shabbat 79b) og skæres ud i kvadratiske stykker, hvorpå man med en lineal antyder linier i kolonner, der sikrer marginer til at omslutte og beskytte de hellige bogstaver, der skal skrives derpå. Siderne sys sammen med tørrede sener (fra et dyr, der ligeledes er *kosher*, rent), således at rullen lukker på midten, og der er en cylinder ved hver ende (bTalmud, Baba Bathra 14a). For at Torahrullen ikke mister i hellighedsgrad, skal den være uden stavfejl (bTalmud, Menachot 29b). Når Torahrullen er skrevet, inspiceret, accepteret og i brug i liturgisk sammenhæng, kræves det endvidere, at Torahteksten ikke læses, men reciteres (bTalmud, Megillah 32a).

Uanset om den, der skriver Torahrullen, er professionel eller lægmand, skal vedkommende meditere i stilhed som en mental forberedelse på nedskrivningen pga. de mange numinøse gudsnavne, som teksten indeholder. Hvert ord, der skrives, skal først udtales. Hver gang tetragrammet og andre gudsnavne skal skrives, skal skriveren sige: "Jeg har nu intensionen om at skrive det hellige navn" (Shulchan Aruch, Joreh Deah 22). Når han skriver Gudsnavnet, må han ikke afbrydes; og laver han en fejl i Gudsnavnet, skal siden henlægges til en *genizah*,<sup>7</sup> som om det var en færdig, men ødelagt Torahrulle.

6 I middelalderen blev Torahs hellighedsstatus understreget ved, at Torah blev omtalt decideret som *mikdashjah*, dvs. Guds tempel (Stern 2003, 233).

7 *Genizah* betyder egentlig 'opbevaring', men betegner typisk et opbevaringsrum i synagogen, hvor slidte, kætterske og beskændede torahruller og bøger, der rummer helligtekster, placeres for at forhindre deres defekte status i at påvirke ritualets hellighed.

Torahrullens hellighed har smittet af på dens udstyr, der betegnes *kelej qodesh* ('de hellige tilbehør'). Udstyret er typisk udført i et så kostbart materiale som sølv bortset fra de førnævnte cylindere, der var af træ, der hver især kaldes *ets hajjim* (livets træ). Torahskjoldet, der betegnes *ephod*, har aftegnet eller indmejslet to søjler, opkaldt efter Boaz og Jachin, der var navnene på de to søjler, der stod ved indgangen til det helligste af det hellige i det jerusalemitiske tempel. Torahkronen eller de to Torahkroner (*keter/keterim*) konnoterer Guds kongemagt og placeres oven på de to træcylindere. Torahklokkerne (*rimmonim*) associerer til de klokker, som ypperstepræsten i Jerusalem bar, for at urene skulle holde sig på afstand, således at ypperstepræstens renhed ikke blev kompromitteret. Torahpegepinden (*jad torah*) sikrer, at den, der læser fra Torahrullen, ikke kommer til at røre Torah teksten med sine fingre, hvis han er nødt til at pege (Elbogen 1993, 359-363). Med andre ord vækker udstyret klare associationer til især templet og dets ypperstepræst, således at der igen drages en parallel mellem dette steds hellighed og Torahrullens.

I et interview den 11. oktober 2005 om bl.a. funktionen af torahrullen og dens udstyr fortalte tidligere overrabbiner Bent Melchior mig følgende:

[Mosaisk Troessamfund] fik en Torahrulle foræret – den seneste, jeg kan huske, da vi havde jubilæum i menigheden i 1984, da var der et medlem af menigheden, der var nede at købe en Torahrulle, og han skænkede altså også et udstyr til den af en kunstner, der hedder Arje Griegst, som lavede sådan en [af] sølv, nej faktisk som den eneste, vi har, der er forgyldt. Der står, at den er givet i forbindelse med det her, og i øvrigt, at den pågældende mand har givet den til minde om mine forældre [Marcus og Meta Melchior]. Meget spøjst, at man stadig lavede sådan noget. Griegst er en meget stor og dygtig kunstner, som har lavet smykker til Dronningen, og han lavede udstyr til den kongelige porcelænsfabrik. ... Det var den eneste, vi havde fremme her i lørdags, fordi vi havde *bar mitzvah* i familien. Så syntes jeg, at det var rimeligt at tage skjoldet frem.

Torahskjoldet viser et menigt medlems anerkendelse af Melchiors forældre.<sup>8</sup> På naturlig vis værdsætter Melchior denne anerkendelse, samtidig med at den bliver desto større gennem konnotationer til både Griegst, Dronning Margrethe og Den Kongelige Porcelænsfabrik. Her væves der nogle relationer, som Melchior er stolt over at stå i og at kunne overføre til sit barnebarn ved dennes *bar mitzvah*. Etablering af sådanne relationer bidrager til kohærens på tværs af generationer og mellem individer, den jødiske menighed og dansk kultur generelt. Dette er meget i tråd med, hvad Assmann selv siger om den betydning, som omgang med hellige tekster har for individets identitet og tilknytning til det omgivende samfund (RkG 53; RCM 38).

At Torahrullen opfattes som et kultobjekt, hvis hellighed kræver særlige renhedsforskrifter, bliver tydeligt af nedenstående svar på mit spørgsmål:

<sup>8</sup> Det omtalte Torahskjold er bl.a. gengivet i Gelfer-Jørgensen 1999, 296.

MS: Men hvis man fik lavet sådan en Torahrulle, kunne den så stå i éns eget hjem, eller skulle den hen i synagogen?

BM: (tænker) Altså, den kan godt stå i éns eget hjem; men så skal man jo altså være klar over, at man i den stue, hvor den står, kun måtte foretage sig meget anstændige ting, og altid gå med hovedbeklædning. Det ville betyde, at den stue ville være mere eller mindre sat til side til det formål.

Af samme grund bevares torahrullen i synagogen i Torahskabet, der på hebræisk omtales som *aron ha-kodesh*, hvilket egentlig betegner den hellige ark, der ifølge jødisk tradition blev opbevaret i det helligste af det hellige i templet, hvorover Guds herlighed svævede. Torahskabet er placeret op ad den væg, der peger i retning af Jerusalem for igen at vække associationer til templet. I synagogen i Krystalgade i København står der højt over Torahskabet på hebræisk "Vid foran hvem du står", hvilket lægger op til en sammentænkning af Torahskabets indhold og Gud.

Torahlæsning foregår i synagogen mandag og torsdag samt på sabbatten og fremstår umiskendeligt som den centrale kulthandling. Dette står i kontrast til Assmanns opfattelse (s.136) af, at det kultiske i jødedommen skulle være reduceret til et følgefænomen eller en perifer ramme omkring skriftudlægningen.

Forud for Torahlæsning åbnes skabet. Rullen tages ud af skabet og iklædes sit udstyr. En særligt udvalgt person fra menigheden står for påklædningen af den rulle, der skal anvendes, og begynder med at iklæde den en beskyttende kappe eller kasse, hvorefter han hænger det hellige udstyr op på den. Når rullen således er blevet påklædt, bæres den ned til forhøjningen i 'skibet', hvorfra recitationen skal foregå, imens menigheden rejser sig. På denne forhøjning må Torahrullen ikke lades alene. Recitationen gennemføres ideelt set af en kohanit, levit og en israelit, der til sammen repræsenterer hele Israels folk. Recitationen omkranses af lovprisninger og amen'er, der lydligt markerer begyndelse, overgange og afslutning på ugens liturgiske Torahafsnit. Efter endt recitation iklædes Torahrullen igen kappe eller kasse og det hellige udstyr og bæres så i procession rundt i menigheden, hvor medlemmerne rejser sig og berører kappen med enten et par fingre eller fligen af deres bedesjal, som de derefter kysser for at udtrykke hengivenhed over for Torah. Som afslutning på denne centrale del af synagogegudstjenesten stilles rullen tilbage i skabet og afklædes. Herefter læses profetafsnittet fra en bog, hvorefter følger den prædiken, som Assmann gerne så som det centrale, men som ofte nedprioriteres af de fleste rabbinere verden over.<sup>9</sup>

## Skriftlighedens prægning af jødedommen

Ovenstående eksempler har alle fremhævet Torahrullen som kultobjekt, hvilket imidlertid ikke skal forstås som en påstand fra min side om, at jødedommen skulle være

<sup>9</sup> Se Schleicher 2008b for en gennemgang af prædikeninstitutionen i jødisk religion.

en kulturreligion. Jødedommen benytter sig af skriftlighed med dertilhørende kommentartradition til formidling af de normative og formative værdier for kulturel praksis, kommunikation og refleksion, sådan som Assmann under inspiration fra kanonforskningen anfører. Rabbinisk jødedom, som jeg vil datere fra år 70 og frem til i dag, er sågar defineret ved sin aktualiserende kommentar til og udlægning af Torah. Min indvending, som det vil fremgå af det følgende, går på, at den aktualiserende udlægning i praksis er forbeholdt specialister og/eller medlemmer af samfundets elite så som rabbinere, teologer og kunstnere.

At skriftlighetskultur er en udviklende faktor for jødedommen op gennem historien er muligjort dels ved kravet til alle jødiske mænd om at skulle kunne læse og på aktualiserende vis udlægge og efterleve Torah, dels ved de uddannelsesinstitutioner og retsinstanter, der sikrer implementeringen af dette krav, hvilket stemmer med Assmanns karakteristik (RkG 58f; RCM 43).

Kravet om aktualiserende udlægning i israelitisk og jødisk religion formuleres gennem en sammenstilling af tre skriftsteder. 5 Mos 6,6-7 beskriver, hvordan den enkelte forpligtes til at tænke over Torah og til at videreformidle den til sine efterkommere. 5 Mos 31,10-13 påbyder offentlig oplæsning af Torah med henblik på belæring, lovlighed og videreformidling til næste generation i forbindelse med rituelle mærkedage.<sup>10</sup> Med efterfølgelse til formål fortæller Neh 8,8, at "De læste tydeligt op af bogen med Guds lov og forklarede meningen, så man kunne forstå det, der blev læst". Transmission af kulturteksten med vægt på forståelse og refleksion i forhold til den aktuelle situation er således præciseret som Torahoplæsningens formål, hvilket må have virket befordrende for israelitters/jøders opøvelse af læse- og kommentarfærdigheder.

I anden tempelperiode var Torahlæsning og udlægning endnu ikke færdigheder, som man kunne tilegne sig i skoler. Det betragtedes som faderens opgave at videregive disse færdigheder, som man endvidere har haft mulighed for at praktisere i nærmiljøet, når man i Judæa samledes på sabbatten i private hjem eller i diasporaen i fælles bedehuse. Skulle man ønske at specialisere sig i Torahudlægning, kunne man som discipel tilslutte sig en mester og lære fra ham i hans *bet midrash*, dvs. hus for udlægning, som man kan læse om i Ben Sira 51,23. Ben Siras 'skole' er det tidligste vidnesbyrd, man har, om en institutionaliseret uddannelse i Torahudlægning. Det gælder dog disse tidlige 'skoler', at de kun eksisterede, så længe mesteren var aktiv (Cohen 2006, 114-117.). I tidlig jødedom blev *bet midrash* i nogle tilfælde en privat, permanent institution, mens mester-discipelforholdet fortsatte med at dominere i de fleste områder. Først under patriarkatet (ca. 200 - 415 e.v.t.) blev rabbinere udpeget som skolelærere i Syrien og Palæstina, hvor patriarken desuden forsøgte at placere disse i andre vigtige positioner ved synagoger og lokale domstole. Synagogerne var dog frem til det 7. århundrede folkelige samlingssteder, hvorfor skolerne blev desto vigtigere for patriarken i

<sup>10</sup> 5 Mos 31,10-13 nævner løvhyttefesten som lejlighed hertil endda kun hvert syvende år. Men kravet udvikler sig, og fra og med rabbinisk jødedom bliver oplæsning af Torah en fast tradition i forbindelse med hver sabbat, jf. *jTalmud*, Megillah, 4,1; 75a.



dennes forsøg på at formidle normative og formative værdier, der afspejlede rabbinisk teologi og praksis, til alle jøder (Cohen 2006, 213-215; Stemberger 2000, 80). Spørgsmålet er imidlertid, i hvor høj grad det institutionaliserede Torahstudie respekterede Torahetekstens diskurs, eller om Torah blot var et manipulérbart objekt for rabbiniske teologiske projektioner?

Det rabbiniske akademi var den højeste uddannelsesinstitution for udlægning og domfældelse i begyndelsen af rabbinisk jødedom. Det har rødder tilbage til Javneh i, hvad Stemberger betragter som en romersk krigsfangelejr for jøder (Stemberger 2000, 78). Da disse jødiske krigsfanger blev løsladt, passerede de gennem byerne Usha, Bet Shearim og Sepphoris, førend de etablerede et rabbinisk akademi i Tiberias, ledet omkring 200 e.v.t. af Judah haNasi, den første patriark og redaktør af *Mishnah*. Her blev rabbinere uddannet.<sup>11</sup> De studerede hele den hebræiske bibel. Sammen med Profeterne og Skrifterne tjente Mosebøgenes ord

as the prism, the lens, through which the Rabbinic sages looked at and refracted their conception of the world. ... [However, the rabbis] knew the Bible as a text they had heard, memorized, and carried around in their heads as a memorized text rather than as one they had read and studied in a scroll and therefore remembered in its spatial context on a writing surface (Stern 2003, 235).

Med andre ord brugte de tidlige rabbinere en stor del af deres kognitive kapacitet til at huske Torah udenad i stedet for at frigive et mentalt rum til kritisk refleksion over indholdet, hvilket ikke stemmer overens med Assmanns idealforestilling om, at skriftlighedskulturen frisætter hukommelse (RkG 34; RCM 21). Hertil kommer, at de memorerede sætninger ofte blev citeret uden respekt for den intratekstuelle diskurs i Torah, men for at legitimere tidlig rabbinisk teologi, hvilket egentlig ikke har noget med kommentar at gøre.

Det er min vurdering, at en egentlig kommentartradition i rabbinisk jødedom primært findes dér, hvor rabbinerne begynder at diskutere, nedfælde og afveje de for praksis bindende dele af Torah, dvs. lovstoffet, også kendt som *halachah*. *Midrash halachah* betegner den aktivitet, hvor man argumenterer for gyldigheden af et bud ved at søge dets oprindelse i Torah og påvise, at Torahpassagens indhold understøtter den praksis, der følger af bududlægningen, der aktuelt står til diskussion. Rabbi Hillel og rabbi Ismael formulerede henholdsvis syv og tretten regler, der skulle sikre jødedommen imod tilfældig udlægning af Torahens lovstof, men bistå den i applikationen af lovstoffet under de radikalt ændrede levevilkår efter templets fald i år 70. Rabbi Akiva var kendt for ikke kun at se aktualiseringsmulighederne i Torahversenes detaljerigdom, men insisterede også på, at 'enhver passage, der står nær en anden, skal forklares og

11 En lignende institutionel udvikling foregår i Babylonien omkring eksilarkatet og de to akademier i Sura og Nehardea, hvoraf sidstnævnte synes at være blevet afløst af akademiet i Pumbedita i 259, jf. *Mishnah*, *Sanhedrin* 4,3-4; Stemberger 2000, 81-82.

fortolkes med henvisning til dets nabo' (Sifre, Num. 131). Hermed afsløres en interesse i at sikre en forståelse af Torahens diskurs forud for dens aktualiserende udlægning under de nye historiske omstændigheder. Endvidere blev det et udlægningsideal at bevare så tæt en forbindelse som muligt til Torahversets bogstavelige betydning, dvs. dets *peshat*, jf. bTalmud, Shabbat 63a: 'et vers må ikke miste sin bogstavelige betydning'.<sup>12</sup> På grund af denne sætning blev den bogstavelige udlægning regnet for at have større gyldighed end en såkaldt *derash*-orienteret udlægning, hvor betydning tilføjes bibelverset for at få det til at give mening (Halivni 1991, 9). Man kan således konkludere, at akademierne og dets repræsentanter i det mindste opfordrede og uddannede deres studerende til at kommentere Torah og ikke kun at gøre den til et kultobjekt for en projicerende aktivitet. Det samme kan konstateres at gælde for de jødiske skoleformer op gennem middelalderen og renæssancen.<sup>13</sup>

Som det fremgår af ovenstående, har forudsætningerne for kritisk stillingtagen til det normative og formative værdigrundlag været til stede i hvert fald siden templets fald i år 70, hvis ikke allerede siden Ezras initiativer i 400-tallet f.v.t.. Men at potentialet for selvkritik er til stede i en religion, er ikke det samme, som at dette potentiale er aktiveret blandt alle religiøse. Den kritiske religionsforsker må her spørge sig selv, om nogle få rabbinere, der alt andet lige tilhører eliten, er repræsentative for jødisk religion i al dens bredde?

Ser man på retraktiserende jøder i dag, er der intet til hinder for, at mænd og kvinder i hjemmene kan have en bogudgave af Torah liggende, som de kan læse i. I praksis er det dog sjældent tilfældet. I stedet vil de typisk have en udgave stående af den middelalderlige kodifikation over budene, *Shulchan Aruch*, fra 1564. De særligt interesserede vil endvidere have diverse kommentarværker stående – lige fra *Talmud* til moderne rabbineres forslag til, hvordan de jødiske helligtekster og det indeholdte lovstof skal fortolkes. Med andre ord tyder meget på, at lægmanden møder de jødiske helligtekster i synagogen, dvs. det rituelle rum, eller kan ihukomme sentenser fra den hebraiske bibel, som man har set dem anført i kommentarværkerne, hørt dem reciteret i synagogen eller hørt dem citeret under konsultation af fx ens egen rabbiner.

Selvkritikken artikuleres sjældent af de religiøse institutioners egne repræsentanter, men ofte af kunstnere, der faktisk forholder sig til helligtekstens diskurs, idet de angiver, hvilke normative og formative værdier de ønsker erstattet med deres egne alternativer. Herpå kan nævnes mange eksempler, men jeg vil vælge Henry Beans film *The Believer* fra 2001, der er en moderne *midrash* over bindingen af Isak fra 1 Mos 22. I filmen vælger en ung jøde, Daniel Balint, at blive nazist i protest over den passive offerrolle, som jøder er blevet tildelt op gennem vestlig historie, men som mange jøder til en vis grad også har accepteret som en vigtig del af jødisk identitet. Daniel genoplever i tilbageblik på sine egne første reaktioner på fortællingen i *Torahtimerne* i den jødiske

12 Jf. ligeledes bTalmud, 'Jejamot' 11b, 24a.

13 Dette afsnit om jødiske uddannelsesinstitutioner og dertilhørende undervisning i, hvordan helligtekster skal kommenteres/udlægges, er baseret på et tidligere studie, jf. Schleicher 2008a (under udgivelse).

skole, hvor han gik, hvordan han aldrig kunne forlige sig med Guds tyranniske krav til Abraham og Guds traumatisering af Isak. Som følge af sin utilpassethed bortvises han fra skolen, hvilket indleder en proces hen imod det ultimative kætteri, nemlig at blive nazist, men ligeledes at ofre sig selv for at afvikle den jødiske offermentalitet en gang for alle. Han opnår det sidstnævnte, da han sprænger sig selv i luften på *jom kippur*, selve forsoningsdagen, hvilket enhver religiøs jøde med blik for billedsproglige konnotationer vil forstå som en slags stedfortrædende soning. I stedet for at sprænge den i luften for at lade den sone sin blinde accept af den skriftligt og kulturelt påførte offeridentitet vælger Daniel at give sit eget liv i sin kamp imod etnisk offermentalitet. Opfordringen fra helligteksten til at acceptere offerrollen, hvis Gud kræver det, afvises; men der foregår en læsning af helligtekstens diskurs med alle dens konsekvenser forud for denne radikale, men dog elitære selvkritik af jødisk mentalitet. At selvkritikken er elitær, fremgår også af de kraftige protester og opfordringer til boykot af filmen, der under stor mediebevågenhed lød fra mange jøder i forbindelse med filmens premiere (således Camhi 2002).

## Den nødvendige korrektion af Assmanns skelnen mellem mundtlig og skriftlig kultur

Blot fordi det skriftlige medie lægger op til kommentar, behøver en helligtekst i en skriftkultur ikke nødvendigvis at blive kommenteret. Jødedommen har sikret muligheden for aktualiserende fortolkning af dens helligtekster gennem bl.a. uddannelsesinstitutioner. Denne aktualiserende fortolkning benævner Assmann en Gadamerisk horisontsammensmeltning og forklarer den som

en *unio mystica* mellem tekst og modtager. I tilfælde af rituel kohærens er det ritualet selv, der leverer denne sammensmeltning... Med den tekstlige kohærens kan en sådan mytisk sammensmeltning kun opnås igennem en udviklet forståelseskunst. Horisontsammensmeltningens hermeneutik, som Gadamer har beskrevet den, gælder kun det særtilfælde, som den udvidede kommunikation er inden for rammerne af kanoniske tekster; men her rammer karakteristikken til gengæld meget præcist (jf. RkG 151; RCM 125).

Denne forlængede kontekst, som Assmann taler om, er det faktum, at en helligtekst på skrift er løsrevet fra den oprindelige talesituation, således at der opstår en form for synkronicitet mellem afsender, indhold og modtager. Med andre ord er Assmann meget optaget af selve mediet for formidling, nemlig teksten, hvilket måske kan forklare, at han ikke får sondret skarpt nok mellem fortolkning og projicering af betydning på helligteksten, hvilket hans teori imidlertid kunne have gavn af, da han så ville kunne forklare den kultiske brug af helligtekster i skriftkulturer. Paul Ricoeur, der i nedenstående citat også trækker på Gadamer, definerer hermeneutik som et spørgsmål om at forbinde

two discourses, the discourse of the text and the discourse of the interpretation. This connection means that what has to be interpreted in a text is what it says and what it speaks about, i.e., the kind of world which it opens up or discloses; and the final act of 'appropriation' is less the projection of one's own prejudices into the text than the 'fusion of horizons' – to speak like Hans-Georg Gadamer – which occurs when the world of the reader and the world of the text merge into one another (Ricoeur 2003 (1975), 377-378).

Hermed kan man med fortolkning i egentlig forstand forstå den form for omgang med helligtekster, der medfører læserens overvejelse af, om tekstens diskurs med dens udkast til virkelighedsforståelse skal overføres til hans/hendes egen virkelighedsforståelse. Hvis det er tilfældet, vil det indebære en sammensmeltning af tekstens horisont og læserens horisont og således transformere læseren i det omfang, at den tekstlige diskurs afkræver et valg mellem bevidst tilegnelse eller bevidst afvisning.

Ricoeurs omtale af projektioner af egne fordomme ligner i langt højere grad det, som jødisk omgang med helligtekster i langt de fleste tilfælde handler om, nemlig at lade deltagerne i en kulthandling som fx Torahlæsningen tillægge teksten de normative og formative værdier, som jødisk kultur hviler på. På denne måde bliver helligteksten en kulturel repræsentation, en individuel og kollektiv forestilling, der genkendes på dens ikke-semantiske, formelle, sansbare aspekter, som jeg omtalte i afsnittet om Torah som kultobjekt. I sådanne situationer ignoreres det tekstlige indhold. I stedet fungerer helligteksten som et symbol, der betegner alt det, som individer, kollektiver og institutioner projicerer over på det. Den projicerede betydning associeres med og aktiveres ubevidst af de førømtalte ikke-semantiske karakteristika. Funktionen heraf er fundamental for en kulturs sammenhængskraft, idet den kultiske omgang skaber kohærens og sikrer individers og kollektivets tilknytning til de, for nu at bruge Assmanns ord, normative og formative værdier, som udgør basis i det religiøse samfund – en funktion, som selv en skriftkultur ikke kan være foruden.<sup>14</sup> Hvis vi på denne måde får skelnet mellem fortolkning og projektion af fordomme i filosofisk forstand, så bliver det også muligt at øge vores forståelse af, hvordan den egentlige fortolkning af helligtekster sikrer en bevidst udlægning evt. med dertilhørende afvisning eller aktualiserende transformation af de normative og formative værdier, som ifølge Assmann ligger i tekstens sakrosankte overflade, og som tekstens diskurs forholder sig til.

Jeg bifalder langt hen ad vejen de kendetegn, som Assmann opregner for henholdsvis kult- og skriftreligioner, og mener også, at opbevaring af helligtekster ved fiksering i skrift muliggør et kognitivt overskud til kritisk refleksion over kulturens normative og formative værdier.<sup>15</sup> Dog mener jeg ikke, at de kan udsplittes i to faser på en udviklingslinie. Snarere bør man tænke den mundtlige kultur som akkumuleret i den

14 For en lignende anskuelse, se Malley, 73-81.

15 En ekspert i mundtlige kulturer ville muligvis kunne pege på alternative hukommelsesteknikker, der på lignende vis skaber et kognitivt overskud til kritisk selvrefleksion over eget kulturelle værdigrundlag.

skriftlige kultur<sup>16</sup> i en sådan grad, at den aktualiserende fortolkning i praksis kun udføres af de få og er forbeholdt de situationer, hvor helligteksten er nødvendig som et middel til at opnå en bevidst stillingtagen til kulturens normative og formative værdier med henblik på at overveje, om og hvordan man skal tænke, agere, forholde sig og forblive inden for ens egen kulturs grænser.<sup>17</sup>

## LITTERATUR

- Assmann, Jan  
2004 Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien (2000), 2. Aufl. Beck, München.  
2006 *Religion and Cultural Memory*, Stanford University Press, Stanford [engelsk oversættelse af Assmann 2004/2000].
- Baunvig, Ina Katrine Frøkjær  
2008 "Kognitionsteoretisk kritik af Jan Assmanns helligtekstoverleveringsteori", *Totem – Tidsskrift ved Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*, 20, 47-58. (jf. [www.teo.au.dk/totem](http://www.teo.au.dk/totem))
- Bean, Henry  
2002 *The Believer*, Fireworks, Maryland Line.
- Camhi, Leslie  
2002 "Television/Radio; In a Skinhead's Tale, a Picture of Both Hate and Love", *The New York Time* 17.3.2002.
- Cohen, Shaye J. D.  
2006 *From the Maccabees to the Mishnah*, 2.ed., Westminster John Know Press, Louisville.
- Elbogen, Ismar  
1993 *Jewish Liturgy – A Comprehensive History* (1913), Jewish Publication Society, Philadelphia.
- Gelfer-Jørgensen, Miriam, ed.  
1999 *Dansk Jødisk Kunst – Jøder i Dansk Kunst*, Rhodos, København.
- Halivni, David Weiss  
1991 *Peshat and Derash – Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford University Press, Oxford.
- Levering, Miriam, ed.  
1989 *Rethinking Scripture*, SUNY Press, Albany
- Malley, Brian  
2004 *How the Bible Works – An Anthropological Study of Evangelical Biblicism*, AltaMira Press, Oxford.
- Ricoeur, Paul  
1979 "The 'Sacred' Text and the Community", in Wendy Doniger O'Flaherty, ed., *The Critical Study of Sacred Texts*, Berkeley Religious Studies Series, Berkeley, 271-76.  
2003 "From Existentialism to the Philosophy of Language" (1975), in: id., *The Rule of Metaphor – The creation of meaning in language*, Routledge, London.
- Schleicher, Marianne  
2008a "Artifactual and Hermeneutical Use of Scripture in Jewish Tradition", in Craig A. Evans & H. Daniel Zacharias, eds. *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon*, Continuum, New York (under udgivelse).

16 For en argumentation herfor se Baunvig 2008. Artiklen formulerer en kognitionsteoretisk kritik af Assmanns helligtekstforståelse baseret på Merlin Donalds kumulative udviklingsteori. Artiklen kan downloades fra [www.teo.au.dk/totem](http://www.teo.au.dk/totem).

17 Denne funktion ved helligteksten fremhæves i Ricoeur 1979, 271-276.

- 2008b "The Many Faces of the Torah – Reception and Transformation of the Torah in Jewish Communities", *Religion and Normativity*, vol. II, Aarhus University Press, Århus (under udgivelse).
- Smith, Jonathan Z.  
1978 "Sacred Persistence: Towards a Redescription of Canon", in: William Scott Green, ed., *Approaches to Ancient Judaism*, Scholars Press, Missoula, 11-28
- Stemberger, Günter  
2000 "The Formation of Rabbinic Judaism, 70-640 CE", in: Jacob Neusner & Alan J. Avery-Peck, eds., *The Blackwell Companion to Judaism*, Blackwell, London, 78-92.
- Stern, David  
2003 "On Canonization in Rabbinic Judaism", in: Margit Finkelberg & Guy Stroumsa, eds., *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Brill, Leiden, 227-52.

*Marianne Schleicher, adjunkt, ph.d.  
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*