

RELIGIØS RECEPTION OG TRANSFORMATION AF SALMERNES BOG I JØDISK TRADITION

MARIANNE SCHLEICHER

Er man interesseret i salmernes brug i bibelsk og kristen kontekst, er Holt & Niensens *Dansk Kommentar til Davids Salmer* værket, som man ikke kan komme udenom. Ønsker man tilmed et indblik i tidlig jødedom, har Bodil Ejrnæs deri et oplysende kapitel med eksempler fra Dødehavsskrifterne, den apokryfe litteratur og Det Nye Testamente. Men er man interesseret i den tempelløse jødedom fra år 70 til i dag, bidrager dette trebindsværk ikke til at forfølge den jødiske brug af de salmer, hvis kristne virkningshistorie i Holt & Nielsen bliver fremhævet som så betydningfuld ”for den moderne læsers forståelse og brug af teksten”.¹ Er salmernes virkningshistorie i centrum, og vil man udlede noget – ikke blot kristendomsrelateret, men – generelt om den og dermed også om salmernes indflydelse på nutidig salmeforståelse og salmebrug, bør Holt & Nielsen derfor suppleres af en undersøgelse af samme salmers skæbne i jødisk tradition.²

Når jeg anvender udtrykket ’virkningshistorie’ om salmerne, forstår jeg salmernes virkning og brug som både reception og transformation, fordi en teksts mening uundgåeligt påvirkes af enhver ny brugssituation. Endvidere er det ikke tilstrækkeligt kun at inddrage rabbinernes teologiske og liturgiske transformationer. Anlægger man et historisk vue over salmebrugen fra templets fald frem til 900-tallet, hvor den jødiske salmebrug konsolideres, bliver det klart, at en gængs opfattelse af reception af helligtekster som et rent hermeneutisk anliggende uundgåeligt vil lade den almindelige jødiske befolknings individuelle og kollektive brug af salmerne ude af betragtning. Antropologen Brian Malley tilbyder i sin bog *How the Bible Works* et korrektiv til eksisterende studier af, hvordan helligtekster recipieres.³ Hans vigtigste iagttagelser vil derfor blive refereret, førend artiklens tese fremlægges, nemlig den, at meget er vundet i studiet af bibelbrug, hvis man skelner mellem en hermeneutisk og en artefaktisk brug af helligteksten. Jeg eksemplificerer forskellen på de to former for omgang med en mystisk fortælling og et mystisk ritual fra 1800-tallet, hvorefter jeg vælger at anvende hermeneutisk og artefaktisk som to analytiske begreber i min bearbejdelse af et interview, som jeg foretog den 11. oktober 2005 med tidligere overrabbiner Bent Melchior.

Frem til det 9. århundrede synes Salmernes Bog at have været genstand for en styrkeprøve mellem rabbinerne og det almindelige jødiske folk. Kort fortalt anvendte den almindelige jødiske befolkning salmerne som bønner, fordi de 150 salmer med kanonisk vægt tilbød individer og kollektiver en velkendt ordlyd i en henvendelse til Gud, der kunne imødekomme henvendelsesbehovet i næsten enhver tænkelig situation. Det var ikke et nyt valg at lade salmerne anvende

-
1. E. K. Holt & K. Nielsen (red.), *Dansk Kommentar til Davids Salmer*, København: Anis 2002, bind I, 8.
 2. Artiklen fremlægger delresultater fra mit postdoc-projekt om Salmernes Bog i jødisk tradition fra antikken til i dag, venligst finansieret af Carlsbergfondet.
 3. B. Malley, *How the Bible Works*, Oxford: AltaMira Press: Oxford 2004. Til trods for min begejstring for Malleys bog har jeg i en opposition af bogen redegjort over for Malley for de indvendinger, jeg også har over for nogle af påstandene i den. Den opposition er blevet indledningen til et fint samarbejde i *Society of Biblical Literature*, hvor vi sammen med Luther Martin i styrelseskomitéen for sessionen ”Scripture as Artifact” forsøger at rette forskningens opmærksomhed mod helligteksters artefaktiske aspekter. I samme ærinde, men på nationalt plan, har jeg sammen med Kirsten Nielsen gennemgået og diskuteret Malleys bog i forum ”Bibel og Litteratur – reception og transformation” som del af Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitets fokusområde ”Religion som normsætter”.

som bønner. Salmerne havde fungeret som bønner allerede i ordgudstjenesterne på landet i Judæa og i diasporaen i hellenistisk tid.⁴ Endvidere opstod fra ca. det 2. århundrede e.v.t. tanken om, at recitation af salmer havde indvirkning på, om man fik en god eller dårlig skæbne ved dommedag.⁵ Det voksede langsomt til tanken om, at salmerecitation havde en apotropæisk virkning, dvs. kunne afværge diverse ulykker og dæmoner. Salmernes udbredelse blev sikret gennem den skik beskrevet i den babylonske Talmud at forære ethvert brudepar Salmernes Bog i bryllupsgave.⁶

Rabbinerne udøvede i løbet af de første 600 år efter templets fald deres indflydelse, ikke i synagogerne,⁷ men i den tidlige rabbiniske litteratur. Hvad angår Salmernes Bog, understregede de i *Mishnah* vigtigheden af påskeritualets fortsatte udførelse med et halakhisk bud om, at salmerecitationen skulle overføres til hjemmet. Mens templet stod, har man ved templet under påskeritualet reciteret ”den store hallel”, sandsynligvis Sl 36. Efter templets fald erstattede man den med hele den salmeklase, som man benævner ”den ægyptiske hallel”, Sl 113-118.⁸ Under det nye recitationsritual i hjemmet trak man på salmerecitationens konnotationer til templet, mens udskiftningen af ”den store hallel” med ”den ægyptiske hallel” understregede de nye vilkår for påskehøjtiden. Men bortset fra dette har rabbinerne været stærkt forbeholdne over for brug af salmerne. I den babylonske Talmud forbyder de sågar recitation af ”den ægyptiske hallel” uden for påskehøjtiden.⁹

Dette forbehold over for Davids Salmer afspejler rabbinernes generelle forsøg på at underordne Davidfiguren Moses.¹⁰ Ifølge Clemens Thoma¹¹ var det centrale for rabbinerne efter templets fald at etablere forpligtende fællesbøn, der først og fremmest skulle udgøres af lovprisningen af Gud, en opfordring til omvendelse og en konsolidering af det fællesskabelige i menigheden. Vigtige temaer var befrielse fra synd og undertrykkelse, bevarelse af jødisk identitet, de eksileredes hjemvendelse, modsætningernes ophævelse, landet Israels frugtbarhed, ødelæggelsen af Israels fjender, Jerusalems genopbygning og endelig Gudsrigets komme. Dette rabbiniske kernestof var allerede blevet eller blev formuleret i hovedbønnen *amida*, trosbekendelsen *shema*, helliggørelsesformularen *kiddush* og helliggørelseshåbet *kaddish*. Rabbinerne ønskede netop disse tekster frem for salmerne anvendt til menighedsbøn. Yderligere grund til rabbinernes for-

-
4. *Mishnah*, Ta’anith 4,2; S.C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer – New Perspectives on Jewish liturgical history*, Cambridge: Cambridge University Press 1993, 58.
 5. L.A. Hoffmann, “Hallels, Midrash, Canon, and Loss – Psalms in Jewish Liturgy”, i: H.W. Attridge & M.E. Fassler (eds.), *Psalms in Community – Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*, Atlanta: SBL – Symposium Series 2003, 35.
 6. *bTalmud*, Gittin 35a.
 7. Dette er en overbevisende pointe i S.J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Louisville: Westminster John Knox Press 1989 (1987), 115, 221-224, hvilket udgør et korrektiv til den traditionelle opfattelse af, at rabbinernes idealer om tro og praksis skulle være blevet autoritative straks efter templets fald.
 8. B. Bokser, *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, Berkeley: University of California Press 1984, 14-28.
 9. *bTalmud*, Shabbat 118b; C. Thoma, “Psalmenfrömmigkeit im Rabbinischen Judentum”, i: H. Becker & R. Kaczynski (Hgg.), *Liturgie und Dichtung – Ein interdisziplinäres Kompendium I. Historische Präsentation*, St. Ottilien: Eos Verlag Erzabtei 1983, 96-98.
 10. G. Stemberger, ”Psalmen in Liturgie und Predigt der rabbinischen Zeit”, i: H.-J. Klauck & E. Zenger (Hgg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Freiburg: Herder 1998, 199-213. Se ligeledes A. Shinan, ”King David of the Sages”, i: H. Trautner-Kromann (ed.), *From Bible to Midrash – Portrayals and Interpretative Practices*, Lund: Arcus förlag 2005, 53-78.
 11. C. Thoma, “Psalmenfrömmigkeit im Rabbinischen Judentum”, i: H. Becker & R. Kaczynski (Hgg.) 1983, 91-105.

behold var, at de følte en forpligtelse til at bevare forløsnings håbet og dermed håbet om en tilbagevenden til templet, hvor det var præsterne og levitterne, der havde ansvaret for henvendelsen til Gud. Lægmandsdelegationerne havde i sin tid deltaget i vekselsang ved templet ifølge to steder i den babylonske Talmud¹² og reciterede salmer ved højtider og på hverdage, når de tjente ved templet. Thoma mener, at det kan forklare, hvorfor enhver jøde har følt et ansvar for lægmands fortsatte indflydelse, mens rabbinerne kun betragtede menighedsbønnen som et midlertidigt fænomen og ikke som lægmands nye rum, hvor han kunne udøve sin indflydelse.¹³ Det var først omkring 600 e.v.t., hvor rabbinerne opnåede dominans i synagogerne efter at have gået på kompromis med andre jødiske grupper, at den synagogale fællesbøn konsoliderede sig, og at salmerne dukkede op i synagogeliturgien.¹⁴

Rabbinernes knæfald for salmernes popularitet var dog ikke fuldstændig. Rabbinerne ville sikre sig en kontrol over salmernes synagogale indoptag, og måden, hvorpå rabbinerne gennemførte det, var at anvende salmerne som belæg i prædikener. Prædikenteksterne var enten hentet fra Torah eller Profeterne, som den almindelige befolkning ikke var så velbevandret i. Når rabbinerne derfor ville sikre sig en klangbund for prædikenudlægningen, refererede de til de salmer, som folket kunne mere eller mindre udenad. *Siddur*, den jødiske bønnebog, er resultatet af denne liturgiske kanoniseringsproces, der begyndte sin lukning i det 9. århundrede. Da den første *siddur* udkom i det århundrede, blev over halvdelen af salmerne gengivet helt eller delvist,¹⁵ og sådan forholder det sig stadig, som det også kan ses af Bent Melchiors nyoversættelse af *Siddur* fra 2002.¹⁶

Det første teologiske værk, der fremstår som en kodificering af rabbinske udlægninger af salmerne, er *Midrash Tehillim*, som man for hovedpartens vedkommende henfører til 900-tallets Syditalien. Som navnet *midrash* antyder, forventer man sig en ”søgen” efter salmernes mening. Rent teknisk åbnes en *midrash* af et proem, der består af to dele: dels et vers fra den primære tekst (i dette tilfælde salmerne), dels et fjernvers fra et andet tekststed i den hebræiske bibel. Dette proem, altså de to sammenstillede vers, efterfølges af en række fortolkningsudkast af fjernverset, hvoraf det sidste fortolkningsudkast skal kaste lys over selve primærteksten (her salmeverset).¹⁷ Det overraskende er imidlertid, når man har analyseret udlægningerne i *Midrash Tehillim* af de 146 af de 150 bibelske salmer,¹⁸ at denne ”søgen” efter salmernes mening i den grad virker forfejlet ud fra hermeneutiske kriterier. Rabbinerne vier ikke de respektive salmers egen betydning nogen nævneværdig opmærksomhed. I stedet får alverdens rabbinere fra det 1. årh. f.v.t. til det 6. årh. e.v.t. lov at udtrykke følgende teologi og ideologi: Gud skabte verden i sin visdom, og på den hviler den. Torahstudier er middel imod fristelser. De tugtelser, som Israels folk oplever, udgør prisen for udvælgelsen. Gud har indblik i den historiske tids fulde udvikling. Eksil udlægges som straf for synd. David fremstilles som rabbiner og præst, og sanhedrinets ideelle domfældelser hyldes. Rabbinerne prises for deres vedholdenhed over for jødedommen under romersk forfølgelse. Der er opfordringer til at forfølge et fattigdomsideal for at modstå assimilationens

12. *bTalmud*, Sukkot 55a; Rosh haShanah 31a.

13. For lignende synspunkt, jf. J. Maier, ”Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie” i: H. Becker & R. Kaczynski (Hgg.) 1983, 55-90, især 67.

14. Thoma, 94-96; Cohen, 221-224.

15. Hoffmann, 52.

16. B. Lexner (red.), *Siddur – Den jødiske bønnebog*, København: Det Mosaiske Troessamfund 2002.

17. Schleicher, ”Mystical Midrash” i Trautner-Kromann (ed.) 2005, 151-152.

18. Salmerne 96, 97 og 98 samt 115 kommenteres ikke.

fristelser.¹⁹ Med andre ord bruges salmecitater, hevet ud af kontekst, efter forgodtbefindende til at belægge rabbinernes teologi og ideologi.

En sådan tilsyneladende vilkårlig omgang med helligtekster behandler Brian Malley i sin bog *How the Bible Works*. Malley gentager og bekræfter en del erkendelser, der allerede er vundet i kanondebatten, men han bidrager også med noget nyt. Som antropolog vælger han et teoretisk afsæt i kognitionsforskningen, der så spørger bag hans iagttagelser opnået gennem deltagerobservation, dybdeinterviews og spørgeskemaundersøgelser i den kristent evangelikale Creeksidemenhed i USA.

Malleys anliggende er kort fortalt at forklare bibelbrug som resultat af interaktionen mellem kultur og kognition, således at kultur forstås som socialt overførte tanke- og adfærdsmønstre, mens kognition dækker hjernens bearbejdelse og strukturering af information. Malleys model for bibelbrug i dette spændingsfelt mellem kulturelle og mentale præmisser kan opsummeres således:²⁰

1. Ordet ”bibel” betegner en kategori, der kan genkendes på sine artefaktiske, dvs. fysiske, ikke-semanticke, ikke-diskursive træk.²¹ Kombinationen af læderindbinding, guldtryk, særlig papirkvalitet, tekstinddeling f.eks. at der er fire og ikke tre evangelier, særligt dekorerede majuskler, et fodnoteapparat med krydshenvisninger etc., skaber en formodning (en fordom i filosofisk forstand)²² om, at en bog kan være en bibel.²³
2. Diverse institutioner har en interesse i at tage Bibelen til indtægt for de tro- og praksisformer, som institutionerne ønsker, skal gælde som norm i samfundet.²⁴
3. Selve antagelsen i Creekside-menigheden, at Bibelens indhold er guddommeligt inspireret, fungerer som en USP – ”ultimate sacred postulate”.²⁵
4. Bibelfortolkning er et spørgsmål om at skabe transitivitet mellem trosopfattelser²⁶ og tekst.²⁷

19. W.G. Braude, *The Midrash on Psalms*, New Haven: Yale University Press 1959, bd. 1, xii-xiv.

20. Malley 2004, 145-146. Malley anfører otte punkter, men to er sammenfaldende (Malleys punkt 3 og 4 = punkt 3 hos mig), så derfor nævner jeg kun syv.

21. Det er ikke kun ting, der kan kendetegnes ved en artefaktisk hellighed. Steder i naturen kan pga. en vedtagen hellighed afføde en ”artefaktisk” adfærd, dvs. en adfærd, der reguleres af bestemmelser for den fysiske udfoldelse. Denne adfærd vil herefter indgå i et transitivt forhold til det pågældende sted og påvirke dets reception og transformation i menneskers bevidsthed. Jeg skylder Hans Jørgen Lundager Jensen tak for at kunne tilføje dette til min definition af begrebet ”artefaktisk”.

22. Se Geert Hallbäcks artikel i dette nummer af *Collegium Biblicum* for en understregning af, hvordan Gadamers greb om horisontsammensmeltning er særlig nyttigt for diskussionen af bibelreception.

23. Tidligere fremført af Boaz Huss. Huss opererer med begrebet ‘holy’ som dækkende den sakrale hellighed, der kun vedrører tekstens ikke-semanticke karakteristika, jf. Huss, ‘Sefer ha-Zohar as a canonical, sacred and holy text: Changing perspectives of the Book of Splendor between the thirteenth and eighteenth centuries’, *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7, Philadelphia: Harwood Academic 1998, 257-307.

24. Tidligere fremført i S.Z. Leiman, *The canonization of the Hebrew scripture: The Talmudic and Midrashic evidence*, Archon Books, Hamden 1976 samt P. Ricoeur, “The “sacred” text and the community”, i: *The critical study of sacred texts* (ed. O’Flaherty), Berkeley: Berkeley Religious Studies Series 1979, 271-276.

25. For Malleys præsentation, kritik, men også anvendelse af Roy Rappaports begreb ’USP’, jf. Malley, 137-143.

26. Her glemmer Malley konsekvensen af sine egne studier og burde have anført ikke kun trosopfattelsers, men også praksisformers transitive forhold til teksten.

27. Tidligere fremført i D. Stern, ”On Canonization In Rabbinic Judaism”, i: M. Finkelberg & G.G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible and Beyond – Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden: Brill 2003, vol. 2, 227-252. Se også D. Stern, “Midrash”, i: A.A. Cohen & P. Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York: Charles Scribner’s Sons 1987.

5. Påstande om transitivitet sker på baggrund af forestillinger (fordomme) om bibelteksten og dens mening – eksegesen spiller en lille rolle; en stor rolle spiller behovet for relevans.
6. Påstande om transitivitet opstår gennem en fortolkningsaktivitet, hvor man inkluderer to kontekster: den kulturelle traditions opfattelser af tro og praksis og fortolkerens aktuelle forestillinger (fordomme) om Bibelen.²⁸
7. Uanset principielt syn på Bibelen vil der i praksis være balance mellem fortolkningsfrihed og ideal om bogstavelighed i udlægningen.²⁹

Som allerede anført gentager og bekræfter Malley synspunkter om bibelbrug, der har været fremført i kanondebatten gennem de seneste tredive år. Kun punkt 3 og 5 vil jeg fremhæve som erkendelser opnået ved Malleys eget antropologiske feltarbejde og inddragelse af kognitionsteori. Punkt 1 er ikke Malleys opdagelse, men her mener jeg, at Malley kan fremhæves som den, der er gået mest i dybden med det artefaktiske aspekt ved bibelbrug.

Formålet i den resterende del af artiklen er at illustrere, at meget er vundet i forståelsen af bibelbrug og reception, hvis man skelner mellem en hermeneutisk og artefaktisk brug af helligtekster. Den artefaktiske brug synes så dominerende og dog overset, at den nu må i helligtekstforskningens fokus. Dog kan jeg ikke gå så vidt som Malley, for hvem næsten al bibelbrug er artefaktisk. Her vil jeg insistere på selve *tekstens* indsigelsesmulighed i receptions- og transformationsprocessen og gøre tekstens indsigelsekraft til kriterium for den hermeneutiske brug, uanfægtet af det forhold, at både den artefaktiske og hermeneutiske brug af helligtekster synes at tjene til at skabe transitivitet.

Hvad angår en skelnen mellem hermeneutisk og artefaktisk brug i jødisk kontekst, er der et forhold, der ikke kan undgå at præge distinktionen, nemlig Torahrullens særlige status. I jødedommen gælder, at Torah har en højere grad af artefaktisk hellighed end Profeterne og Skrifterne, fordi Torah til liturgisk brug skal skrives på rulle frem for i bog. Til rullen knytter sig en mængde bestemmelser, hvad angår materiale, skrifttyper, bogstaver, retskrivning og antal linier pr. side.

Omgangen er ligeledes forordnet. Enhver jøde skal skrive sin egen Torahrulle til privat brug. At han arver en Torahrulle fritager ham ikke for det påbud.³⁰ Man kan omgås budet ved at ansætte en skriver til opgaven eller ved at købe en Torahrulle, som man får beset. Inden skrivingen går i gang, skal han ved at meditere i stilhed forberede sig mentalt på at skrive Torah i Guds navn.³¹ Skriveren skal have en fejlfri Torahrulle som forlæg, og han må ikke skrive på baggrund af hukommelse. 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”. Når han skriver Gudsnavnet, må han ikke afbrydes; og laver han en fejl i Gudsnavnet skal siden bæres ind i en genizah (en synagoges opbevaringsrum), som om det var en færdig, men ødelagt Torahrulle. En Torahrulle, der er skrevet af en ikke-jøde, må ikke bruges, men skal henstilles i en genizah. En Torahrulle skrevet af en kætter, skal brændes af frygt for, at han har ændret i teksten. En Torahrulle må ikke opbevares i et soveværelse. Man må ikke lade en profetrulle ligge oven på en Torahrulle pga. hellighedshierarkiet – Torah, Profeter og Skrifter. Udslidte ruller skal enten henstilles i en genizah eller lægges i en krukke i en Torahkyndigs kuffert. Det er tradition, at man, når en Torahrulle iklædt kappe bæres forbi, berører kappen med enten et par

28. I forbindelse med bibelfortolkning er tanken om de to kontekster formuleret allerede hos J.Z. Smith, se J.Z. Smith, ”Sacred Persistence: Towards a Redescription of Canon”, i: W.S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, Missoula: Scholars Press 1978, 11-28.

29. Tidligere fremført bl.a. i J.A. Sanders, ”The Issue of Closure in the Canonical Process”, i: L.M. McDonald & J.A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody: Hendrickson 2002, 252-263.

30. *bTalmud*, Sanhedrin 21b med reference til 5 Mos 31,19.

31. *Shulkhan Arukh*, ”Orakh Khayyim”, 32; 36.

finger eller fligen af bedesjalet, som man derefter kysser for at udtrykke hengivenhed over for selve Torahrullen.

Torahrullen udsmykkes med et udstyr. Det omfatter kappe, silkestrimmel, klokker og Torahskjold og Torahkrone/-r, jf. ypperstepræstens klædedragt. Når Torahrullen ikke er i brug, henstilles den i synagogens Torahskab, foran hvilket der er et forhæng, ligesom i templet. Selvom Torahudsmykningerne ofte er donationer fra privatpersoner, så opbevares de normalt i synagogen.

Udover at man kan berøre Torahkappen, når rullen bæres rundt i synagogen, så har Torahteksten i sig selv fetich-lignende karakter, hvilket ses ved pålæggelsen af *tefillin*, altså bederemme, hvorpå der er kapsler, inde i hvilke er gemt *shema*-teksten.³² På samme måde er gemt en *shema*-tekst i dørstolpehylstrene, de såkaldte *mezuzot*. Disse *mezuzot* vil mange religiøse, især sefardiske, jøder vælge at give et fingerkys, når de går ind i et rum.

Ud fra disse bestemmelser gør alt, hvad der vedrører materialet, Torahrullen til noget særligt i forhold til Profeterne og Skrifterne.³³ Melchior, som vi vender tilbage til senere, siger: ”Hvad angår Torahen, om du vil, dér har materialet i sig selv en vis status” (MS 19).³⁴

Torahens artefaktiske karakter gør den til et oplagt eksempel på ikke-diskursiv brug af helligtekster, men de særlige bestemmelser betyder ikke, at Torahen er den eneste bibeltekst, der bruges på artefaktisk vis. Den føromtalte apotropæiske kraft, som salmerekitationen er blevet tillagt, bekræfter dette. At salmerne anvendes på både hermeneutisk og artefaktisk vis, vil jeg illustrere med to eksempler fra R. Nahman fra Bratslav, som levede fra 1772 til 1810 i Ukraine.³⁵ Det første eksempel, der illustrerer en hermeneutisk brug, er Nahmans eventyragtige fortælling fra 1807 om ”den krigstyngede konge”.

Den krigstyngede konge³⁶

Der var engang en konge, som havde udkæmpet mange vigtige krige, og som havde vundet dem alle og taget mange til fange. Kongen afholdt bal på hver årsdag for sine sejre. Alle kongerigets fyrster og ministre var inviterede, som det sig nu hør og bør i et kongerige. Man muntrede sig der med noget, man kalder komedie. Man efterlignede og gjorde nar af alle folkeslag, af Ismaels folk og alle andre folkeslag. På lystig vis fordrejede man ethvert folkeslags sæder og skikke, og man latterliggjorde selvfølgelig også Israels folk. Engang skete det, at kongen befalede, at man bragte ham bogen, hvori alle folkeslags sæder og skikke stod beskrevet. Uanset hvor kongen slog op i bogen og så efter, var folkeslagenes sæder og skikke beskrevet nøjagtigt sådan, som

32. Shema består af 5 Mos 6,4-9; 5 Mos 11,13-21; 4 Mos 15,37-41, der alle er fra Torah.

33. For en overskuelig redegørelse for bestemmelser vedrørende Torahrullen, se artiklen ”Scroll of the Law” på <http://www.jewishencyclopedia.com>.

34. Henvisningen er til sidetallet i min upublicerede transskription af interviewet med Melchior. Jeg er Bent Melchior tak skyldig for efter gennemlæsning af denne artikel at have dels anført steder, hvor jeg med fordel kunne præcisere mine formuleringer, dels givet mig tilladelse til at referere ham.

35. Mine studier af R. Nahman fra Bratslav foreligger dels i ph.d.-afhandlingen *A Theology of Redemption – On the Informative and Performative Function of the Thirteen Tales in Rabbi Nahman of Bratslav’s Sippurey Ma’asiyot* (udkommer på Brill, Leiden i 2007), dels i artiklerne ”En helligtekst – tre hellighedsaspekter. Rabbi Nahmans differentierede brug af Salmernes Bog”, i: O. Davidsen (red.), *Litteraturen og det hellige*, Århus: Aarhus Universitetsforlag 2005, 45-58 og ”Three Aspects of Scripture in Rabbi Nahman of Bratslav’s Use of the Psalms”, *Studies in Spirituality*, Leuven: Peeters 2005, vol. 15, 1-17. Den engelske artikel er en udvidet version af den danske.

36. Fortællingen er oversat til dansk i januar 2006 af Marianne Schleicher fra den hebræisk-jiddishe originaludgave af *Sippurey Ma’asiyot* i anledning af det foredrag, der ligger til grund for nærværende artikel.

komedianterne havde fremført det. Den, der havde skrevet komedien, måtte utvivlsomt have set efter i bogen.

Som kongen sad dér over bogen, fik han øje på en edderkop, der kravlede langs bogens sider, mens der på side 2 sad en flue. Edderkoppen forsøgte selvfølgelig at nå frem til fluen, men så snart edderkoppen kravlede i retning af fluen, blæste der en vind, der løftede den pågældende side i bogen op, så edderkoppen ikke kunne kravle op til fluen. Så trak edderkoppen sig tilbage. I virkeligheden lod den blot som om, at den trak sig tilbage og ikke ville forsøge at nå frem til fluen igen, og det var snut. For vinden lagde sig, og det samme gjorde siden. Igen forsøgte edderkoppen at kravle hen til fluen, men straks blæstes siden op og hævedes over edderkoppen, der måtte vende om. Det gentog sig flere gange, indtil edderkoppen i endnu et forsøg på at kravle hen til fluen fik fat om siden med den ene fod. Siden blæstes igen op, men edderkoppen havde hægtet sig fast, om end kun en smule. Da lod siden sig falde fuldstændigt ned, således at edderkoppen endte nedenunder og blev kvast mellem siderne. Kongen, der havde set alt dette, undredes, fordi han viste, at der lå mere i det end som så. Spørgsmålet var blot, hvad dette mere var. Han begyndte at tænke derover – over, hvad det ene og det andet betød, indtil han faldt i søvn hen over bogen.

Kongen drømte, at han med sin hånd holdt en ædelsten, en diamant, og at han stirrede på den. Ud af diamanten strømmede en menneskemængde, så han kastede den bort fra sig. Som det sig hørte for en konge, havde han sit eget portræt hængende over sig, og over portrættet hang hans krone. Menneskemængden, der var strømmet ud fra diamanten, tog hans portræt og skar hovedet af. Bagefter tog menneskemængden kronen og smed den ned i muddret, hvorefter de løb hen imod kongen for at dræbe ham. Men siden fra den førnævnte bog, som kongen sov henover, løftede sig af sig selv og beskyttede hans ansigt. De kunne ikke gøre ham noget, og så trak de sig væk, mens siden faldt tilbage på plads. Menneskemængden løb så igen hen for at dræbe ham, for blot at se siden falde tilbage som før. Det gentog sig, og kongen længtes sådan efter at se, hvilken side det var, som beskyttede ham; se hvilket folkeslags sæder, der stod beskrevet der, men han var bange for at se efter. Han begyndte at skribe: ”Oh ve, oh ve!” Alle fyrsterne, der var til stede, hørte det, og de tænkte, at de hellere måtte vække ham. Men nu vækker man jo ikke en konge, så de klappede i en rundkreds omkring ham, så han kunne vågne, men han hørte ingenting.

Midt i alt dette kom et højt bjerg hen til ham og spurgte ham: ”Hvorfor skreg du sådan? Jeg har sovet i meget lang tid, og intet har kunnet vække mig, førend du gjorde det!”

Kongen svarede bjerget: ”Burde jeg ikke skribe, når en menneskemængde rejser sig for at dræbe mig? Kun denne side beskyttede mig!”

Bjerget sagde til ham: ”Hvis det er denne side, der har beskyttet dig, har du ingen grund til at frygte for noget som helst. For mange fjender har rejst sig imod mig, men også denne side har beskyttet mig. Kom, så skal jeg vise dig noget!”

Bjerget viste kongen, hvordan der rundt om bjerget stod titusinde fjender, der holdt bal og var muntre. Spillemænd sang og dansede. Munterheden skyldtes, at en gruppe blandt dem havde fået en idé til, hvordan man kunne stige op på bjerget, og derfor var der glæde, bal og musik. Det var der blandt alle grupper. ”Men husk, at det er denne side, hvis sæder beskytter dig, der også har beskyttet mig!”

På toppen af bjerget var der en tavle, hvorpå de sæder var beskrevet, der var typiske for det folkeslag, hvis side beskyttede ham, men bjergets højde forhindrede, at man kunne læse, hvad der stod. Ligeledes var der en tavle ved foden af bjerget, og her stod der, at den, der har alle sine tænder i behold, vil kunne bestige bjerget. Gud, og han være lovet, havde sørget for, at der voksede græs på det sted, hvorfra man ville begynde opstigningen. Men hvem end der kom dertil, tabte alle sine tænder – og det

var uanset, om man kom til fods, til hest eller i kvægtrukken vogn – alle tabte de tænderne. Der lå i bunkevis af tænder, og bunkerne tårnede sig op som bjerge. Efter dette syn skete det, at menneskemængden fra diamanten vendte om og hængte portrættet tilbage på dets plads. Ligeledes vaskede de kronen, vendte tilbage med den og hængte også den op på plads.

Kongen vågnede. Han stirrede som tidligere på den side, der havde beskyttet ham, for at se, hvilket folkeslags sæder, der havde beskyttet ham, og han så, at det var Israels sæder. Han begyndte at stirre på siden på oprigtig vis og forstod selveste sandheden. Han tænkte ved sig selv, at han selvfølgelig måtte tilhøre Israels folk, men spørgsmålet var blot, hvordan alverden kunne bringes til at gøre det gode og bringes til sandhed. Han besluttede at begive sig på rejse for at opsøge en vismand, der kunne tyde den drøm, han havde haft. Han tog to mænd med sig og begav sig ud i verden, ikke som en konge, men som en helt almindelig mand. Han rejste fra by til by og fra land til land. Han forhørte sig om, hvor han kunne finde en vismand, der kunne tyde den drøm, han havde haft, og folk gav ham besked om, hvor en sådan vismand fandtes. Kongen rejste derhen og fandt vismanden og fortalte ham, hvordan han i virkeligheden var konge og havde sejret i mange krige, og om alt, der var sket. Kongen bad vismanden tyde sin drøm.

Vismanden svarede ham: ”Det er for så vidt ikke i min magt at tyde drømmen. Det kræver et særligt tidspunkt, en særlig dag og en særlig måned, og at jeg indsamler forskellige røgelsesholdige stoffer og laver en mikstur. Når et menneske ryger denne røgelsesblanding, kan det i tankerne erfare det, som det ønsker at se og kende, og på den måde erkende det hele.”

Kongen tænkte ved sig selv, at nu havde han brugt så megen tid på at nå hertil, at han også kunne afvente denne dag i den pågældende måned.

Da dagen oprandt, gjorde vismanden sine forberedelser som beskrevet og lod kongen ryge røgelsesblandingen. Kongen begyndte at se, hvad der sågar skete med ham, før han blev født, da han var en sjæl i den øverste verden. Han så, hvordan man førte hans sjæl gennem alle verdener og kundgjorde og forhørte sig: ”Den, der har noget ondt at sige om denne sjæl, træd frem!” Men der var ingen, der havde noget ondt at sige om den, indtil pludselig en enkelt kom løbende og råbte: ”Du, universets herre, lyt til min bøn! Om dette væsen fremstår i verden, hvad er der så for mig at lave? Hvorfor skabte du mig så?” Dette var selveste Samael.

Svaret til ham lød: ”Selvfølgelig er det nødvendigt, at denne sjæl stiger ned på jorden. Hvad dig angår, må du selv finde på råd!” Samael gik bort derfra.

Man førte sjælen gennem diverse verdener, indtil man kom til den himmelske dommerstand, så den kunne tages i ed med henblik på at lade sjælen stige ned på jorden. Anklageren Samael var endnu ikke dukket op, så man sendte bud efter ham. Samael kom så og bragte med sig en gammel mand, der var krumbøjet af ælde. Den krumbøjede mand var en gammel kending. Samael råbte: ”Nu har jeg fundet på råd, så I kan sagtens lade denne sjæl stige ned på jorden!” Og så lod man sjælen stige ned på jorden.

Kongen så alt det, der overgik ham fra begyndelsen til enden, hvordan han blev konge, og hvordan han skulle udkæmpe mange krige.

I første del af fortællingen, hvor kongen bevidner parodierne på diverse folkeslag, og hvor krigen mellem edderkoppen og fluen udkæmpes, har jeg ikke fundet deciderede referencer til helligtekster, selvom ’vind’, der er min oversættelse af det hebræiske ord רוח, og ’bogen’ kunne opfattes som henholdsvis Guds ånd og en eller anden form for Torah. Uden belæg ville det være for tyndt, men resten af fortællingen skal vise sig at underbygge den opfattelse. Første del fortæller om en parodierende adfærd blandt mennesker, der er inspireret af en bog, der ligeledes på paro-

dierende vis beskriver sædvaner blandt alverdens folkeslag. Parodien og latterliggørelsen står i kontrast til en særlig side i denne bog, der som værn mod edderkoppens morderiske forehavende beskytter fluen. Selvom bogens tekst repræsenterer en fordrejning af, hvordan verdens folkeslag er, hvilket er negativt, så er bogsidens kraft positiv.

Anden del indledes med kongens drøm om menneskemængden, som strømmer ud fra diamanten. Menneskemængden opfører sig som edderkoppens og har til hensigt at detronisere og dræbe kongen. Insekternes kamp spejles i menneskenes kamp. Insekternes kamp fik kongen til at tænke over den dybere betydning deraf, mens menneskemængdens angreb på kongen bringer kongen til at efterstræbe en viden om siden i bogen, der beskyttede ham. På det narrative plan får angrebene kongen styret i retning af en erkendelse, og menneskemængden neutraliseres, da kongen har nået den erkendelse, jf. at de hænger kongens portræt tilbage og forsvinder.

To bibelske intertekster væves nu ind i hinanden: Exodus-beretningerne om Lovgivningen på Sinai og Sl 3. Den drømmende konges skrig vækker et antropomorft bjerg, hvorefter kongen og bjerget genbruger ord og sætninger fra Sl 3: Fjenderne rejser sig imod kongen – imod bjerget – imod David (Sl 3,2). Ligesom David (Sl 3,6) sover kongen stadig, bjerget har sovet, men vækkes af kongen. David vågner af sin søvn for at bevidne Guds støtte (Sl 3,6). Siden beskytter både kongen og bjerget, mens Gud er Davids skjold, Davids beskytter (Sl 3,4). Bjerget beroliger kongen med, at kongen ikke skal frygte for noget takket være siden, ligesom David ikke frygter for de titusinde, som også står ved bjergets fod (Sl 3,7). Gud har allerede straffet Davids fjender, så deres tænder er blevet knust (Sl 3,8) på samme vis, som fjendernes tænder i fortællingen er faldet ud og nu ligger i bunker. Skæbnefællesskabet mellem David, bjerget og kongen har manifesteret sig. Inddrager man en anden salme for at forstå, hvorfor tænderne netop har lagt sig langs slisken til bjerget, får vi at vide, at kun den retfærdige kan drage op på Guds bjerg (Sl 24,3-4). Nu er tiden inde til at inddrage Exodus-konnotationerne.

Festlighederne ved foden af bjerget peger tilbage på komedianernes skuespil i første del, men vækker især associationer til dansen om guldkalven. Da israelitterne dansede, kom Moses ned med de tavler, der ifølge 2 Mos 32,16, ”var Guds eget værk, og skriften var Guds egen skrift, mejslet i tavlerne.” Efter israelitternes dans om guldkalven, ødelagde Moses denne første Torah og måtte vende tilbage til Gud, der så vælger at lade Moses skrive Torah med menneskehånd, jf. 2 Mos 34,1 og v. 27-28, dvs. i menneskesprog med den begrænsning, som det nu medfører i forhold til at anvende Torah til at erkende Guds infinitte væsen. Den intratekstuelle modsigelse i 2 Mosebog har hos bl.a. Nahman medført tanken om to Torot – en såkaldt primordial Torah fra før verdens skabelse og en almindelig, sådan som den kendes i dag. Det er sandsynligvis disse to Torot, der refereres til med billedet af én tavle på toppen af bjerget og én tavle ved bjergets fod. Nahman plejer at forklare menneskehedens manglende lydhørhed over for den almindelige Torah ved at nævne, at Satan har så stor magt i denne verden, at vores forestillingsevne er blevet indkapslet i dæmoniske spind. Hermed forhindres menneskehedens evne til at erkende dets behov for forløsning. Kun ved Messias’ komme kan man opnå en sand forståelse af Torah og ikke en fordrejet forståelse af denne bog, sådan som komedianernes parodier er udtryk for.

At bringe alverden til sandhed er den indskydelse, som kongen når frem til, da han i fortællingens tredje del vågner af sin søvn, sin inkubation. I stil med apokalyptisk drømmetydningens esoteriske karakter er tydingen ikke tydelig i sig selv, og der fordres her et kendskab til en kode – i dette tilfælde *bTalmud*, Shabbat 88b-89a. I denne talmudiske traktat er der en *aggadah*, hvor tabet af den primordiale Torah tilskrives Satan, der fik held til at overbevise menneskeheden om, at den ikke skulle længes efter Messias’ komme. Pga. Satans held med sit foretagende måtte Moses nøjes med at give menneskeheden den almindelige Torah, hvis udlægning Satan kunne og kan påvirke. I fortællingens anden del bliver kongen og David vævet sammen. Messias skal være af Davids slægt. Kongen vil oven på sin drøm bringe alverden til sandheden, som han associerer med det at konvertere til jødedom. Universel konversion er en handling, som normalt i jødedommen tilskrives Messias. Med andre ord er kongen den messianske sjæl med universalistiske mål indesparret i en hedningekonges krop. Det bliver for alvor tydeligt i den vision, som vis-

manden hjælper kongen til godt hjulpet af den sikkert hallucinerende røgelsesblanding, hvor Samael sætter sig for at forhindre kongens unikt retfærdige sjæl i at udfolde sit potentiale.

Kongens veråb bliver forståelige. I Sl 3 svarer Gud David fra Zions Bjerg (Sl 3,5). Zions Bjerg er forbundet til templet, men det stod ikke længere på Nahmans tid omkring år 1800. Salmens kontekst skiftes da også ud med Sinaiørkenen, så bjerget bliver til Sinai Bjerg. Den utilgængelige tavle øverst på bjerget har påskrevet de skikke, der stod beskrevet på den særlige, beskyttende side i den bog, som beskytter kongen, og som kongen sov henover. Den bog har vi tidligere etableret som parallel til den nedre tavle og den almindelige Torah. Den almindelige Torah har en kraft ligesom bogens beskyttende side, men den messianske sjæl bliver aldrig udfriet, førend der genetableres adgang til den primordiale Torah.

Takket være Sl 3 får fortællingen forkyndt og legitimeret en akut messianisme som en slags "roadmap" til forløsning, som alle jøder burde håbe på. Nahman tilsidesætter ikke konteksten bag de intertekstuelle bibelreferencer, idet de i sammenstillingen med hinanden bliver afgørende for etableringen af Nahmans nye meningsudkast. Dette er en hermeneutisk betinget reception og transformation af helligteksterne, netop fordi deres horisont medrecipieres forud for deres transformation.

Nahman benyttede sig ligeledes af en artefaktisk brug af salmerne. Nahman stod omkring år 1800 i spidsen for et hasidisk, dvs. jødisk mystisk, fællesskab, hvor han inddrog Salmernes Bog i sin rituelle aktivitet og forkyndelse. Forkyndelsen var gennemsyret af en forestilling, som vi kender fra tanken om den messianske sjæls indespærring i hedningekongens krop, om at den nuværende verden består af guddommelige gnister, der er omkranset og dermed indespærret af ondskabens skaller. Når mennesket overholder jødedommens 613 for- og påbud, løftes de guddommelige gnister ud af ondskabens skaller, hvormed verdens tilstand udbedres og bringes frem til den tilstand, som Gud havde tiltænkt verden, selve den messianske forløsning.

Hvis mennesket imidlertid synder, øges ondskabens omklamring af de guddommelige gnister. Ondskaben er i jødisk mystik repræsenteret ved Samael og Lilith. Samael er allerede blevet omtalt, mens Lilith er den kvindelige repræsentant for ondskab. Hun er bl.a. berygtet for hver nat at forårsage mænds ufrivillige sædafgang for derefter at stjæle deres sæd og undfange et antal dæmonbørn. På det billedlige plan dækker Liliths natlige rov af sæd og undfangelsen af dæmonbørnene over ondskabens øgede magt i denne verden, hvormed forløsningen udsættes.

Nahman forkyndte i 1804, hvor forventningen om en snarlig forløsning var stærk hos ham, at Lilith og det hebræiske ord for salmer, *tehillim*, kunne udregnes til at have den samme numeriske værdi på 485.³⁷ Det ledte Nahman til at opfatte Salmernes Bog som den modgift, der kunne forhindre Liliths magt i at øges.

Det såkaldte sefirotssystem, der er den symbolske nøgle til at forstå jødisk mystik, består af ti *sefirot*, dvs. ti emanationer af Guds indgribende væsen. De korresponderer med de ti salmegenrer, som den jødiske tradition finder repræsenteret i Salmernes Bog.³⁸ I sefirotsystemet opdeles de ti emanationer i Guds dømmende og barmhjertige måder at gribe ind på. Netop med tanke på Guds nidkærlighed skal man frygte den natlige sædafgang og recitere ti salmer, således at Gud kan fælde dom over Lilith, mens det skyldige menneske kan opnå Guds barmhjertige tilgivelse.

Der gik fire år inden Nahman i 1808 specificerede hvilke ti salmer, som skulle reciteres,³⁹ og som repræsenterede de ti salmegenrer.⁴⁰ Recitationsritualet blev sat ind i den ramme, at man

37. Det talmystiske regnestykke ser således ud: *Lilith* = לילית = (30+10+30+10+400)+5 for antallet af bogstaver = 485. *Tehilim* = תהלים = 400+5+30+10+40 = 485.

38. *bTalmud*, Pesachim 117a; *Rabbi Nachman's Tikun – The Tikun HaKlali*, Jerusalem: Breslov Research Institute 1982, 28-29.

39. Salmerne 16, 32, 41, 42, 59, 77, 90, 105, 137 og 150.

40. De ti salmegenrer er *brecha*, *ashrey*, *maskil*, *shir*, *nitsuach*, *nigun*, *tefilah*, *hodu*, *mizmor*, *haliluyah*.

ved ufrivillig sædafgang så hurtigt som muligt skulle søge til et *mikveh*, dvs. et rituelt renselsesbad, hvorefter man så reciterede de ti salmer. Var man syg eller af anden grund forment adgang til et *mikveh*, skulle man blot recitere salmerne i nævnte rækkefølge, da det var vigtigt at følge salmernes placering i Salmernes Bog.⁴¹

I recitationsritualet er der således en udtalt fokus på salmerne som artefakter, idet fokus er på sanselige karakteristika såsom den numeriske værdi på 485 af bogstaverne i de hebræiske ord *Lilith* og *tehillim*; på de ti salmegenrer, der har en pendant i de ti *sefirot*; på salmernes rækkefølge, der skal være lig rækkefølgen i Salmernes Bog. Som nævnt i det historiske vue er salmerne tidligere blevet anvendt pga. deres apotropæiske virkning. Hermed skaber Nahmans genbrug en transitivitet mellem fortidens brug, attesteret i Talmud, og Nahmans og hans tilhængeres akutte forløsningsbehov.

For at påvise, at sondringen mellem hermeneutisk og artefaktisk kan føres helt frem til i dag og med fordel anvendes som et analytisk redskab, vil jeg vende mit blik mod nutiden, nærmere bestemt mod Bent Melchior, overrabbiner emeritus for Mosaisk Troessamfund i Danmark, der er en moderne ortodoks menighed. Jeg interviewede Melchior i hans lejlighed i København den 11. oktober 2005 i ca. halvanden time.

Jeg vil indlede min gennemgang af Melchiors udtalelser med noget, som Malley ikke kommer ind på, men som vedrører det artefaktiske og begrebet transitivitet. Det drejer sig om individers og grupperes behov for selv at kunne præge det artefaktiske, sågar erobre det om nødvendigt. Som eksempel kan nævnes, at enhver jødisk mand, der som ca. 13-årig bliver *bar mitsvah*, kan kaldes til læsning, altså recitation, af Torah, hvorved han bidrager til og præger dens lydside, hvilket er et artefaktisk aspekt. Endvidere kan enhver således egnet få lov til at skrive en smule af en Torahtekst, selvom det hverv normalt tilfalder en særligt uddannet skriver. Melchior fortæller i den forbindelse:

Jeg har været med til i England, ... den rulle, vi købte var færdig, men ... at der var nogle, der forærede en sådan, og så lod man de sidste par linier stå, og så tildelte man nogle af menighedens medlemmer retten til at komme op og skrive et bogstav dog under skriverens opsyn (MS 17).

Her er etableringen af transitivitet kontrolleret, om end tilstede. Det betyder noget for hver enkelt, at de har bidraget til helligteksten.

Stærkere eksempler kan Melchior, der som rabbiner selvfølgelig har en særlig status, hente fra sit eget liv. Melchior er i gang med at fortælle om Mosaisk Troessamfunds samling af Torahruller, da han siger dette:

Vi 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 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 denne her *bar mitsvah* i familien, så syntes jeg, at det var rimeligt at tage det her skjold frem (MS 16).

41. *Rabbi Nachman's Tikun*, 34-36.

Torahskjoldet viser et menigt medlems anerkendelse af Melchiors forældre.⁴² På naturlig vis værdsætter Melchior den anerkendelse, samtidig med at anerkendelsen 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 er lig etablering af transitivitet.

Melchior fortæller yderligere:

Jeg har derinde (peger ind i dagligstuen) en krone til en Torahrulle, som min far fik foræren ... [Vi] købte den, og så har vi fået en inskription på til lejligheden; og da far døde, insisterede mor på, at det var hjemme hos os, at den skulle stå. Så nu har jeg det problem, hvor den nu skal stå. ... Vi har også brugt den en gang imellem i synagogen i forbindelse med læsningen af sidste afsnit i Torahen, som gerne var rabbinerens - en ære, som man tildelte rabbineren. Så tog jeg den med over til synagogen, for at den skulle komme lidt i brug (MS 17).

Ved at have Torahkronen i hjemmet bryder Melchiors mor og siden hen Melchior selv med den normale praksis, hvor man opbevarer Torahudsmykningerne i synagogen. At den af og til kommer i brug, er vigtigt, som Melchior her understreger, men Melchior har et problem med, hvad han skal gøre med så kraftfuldt et objekt i privatsfæren, som det dog alligevel har været magtpåliggende for familien at have. Her er der efter min mening og meget forståeligt en artefaktisk hellighed, der erobres, men som er svær at håndtere. At sådan en kraft i privatsfæren ikke altid er lige ønskværdig udtrykkes her:

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 (MS 14).

Torahrullen udsender en artefaktisk hellighed, der kræver en særlig adfærd, og den honoreres bedst i en synagoge, evt. i en beth midrash (bedehus).

Herefter bevæger Melchior sig fra at tale om det artefaktiske ved Torah til også at tale om det i forbindelse med salmerne. Han taler om Shir haMa'alot (Sl 120-134) og om sin egen oversættelse af dem som "salmer for den pilgrimsrejsende".

[H]er kommer vi så ind på noget talmagi, for der var 15 trin [ved templet], og der er 15 Shir haMa'alot-salmer. Og ... tallet 15 vil du finde uhyre ofte i den jødiske tradition.

MS: Men er det ikke også pga. Gudsnavnet?

BM: Det er pga. Gudsnavnet – det er i hvert fald én forklaring. Yud hey = Yah giver 15. Men du har også en ting, der har spillet en meget stor rolle i mystikken: Den aronittiske velsignelse. For hvis du tæller efter i den aronittiske velsignelse, er der 15 ord på hebræisk. Der er mange steder, hvor du har – her nær sagt – synonymmer, der bliver gentaget indtil 15 gange i den liturgiske tekst.

MS: Fortolker man så det som en hyldest til Gud?

BM: (tøver) jaaah, det nedkalder en eller anden form for velsignelse (MS 4-5).

42. Torahskjoldet er bl.a. gengivet i M. Gelfer-Jørgensen (red.), *Dansk Jødisk Kunst – Jøder i Dansk Kunst*, København: Rhodos 1999, 296.

De pilgrimsrejsendes salmerecitation ved templet kombineres med talmagi, der tilsammen aktiverer noget nær et potentiale for velsignelse.

Melchior fortæller videre, og vi taler så om salmernes apotropæiske virkning på Lilith og om, hvordan han blev bedt om af manden til en næsten døende, barslende kvinde at ringe til Israel og bede nogle slægtninge om at gå hen til Grædemuren for at synge salmer. Først afviste Melchior, men så gjorde han det alligevel. Herefter tog han hen og sad med denne mand på Rigshospitalet, hvor personalet fik reddet både kvindens og barnets liv. Melchior afslutter sin beretning således:

Så jeg vil sige, at det var udmærket, at de sagde *tehillim* nede ved *kothel* i Jerusalem, men det hjalp altså også, hvad lægerne gjorde på Rigshospitalet (griner) (MS 9).

Melchior er her fuldt ud bevidst om og har en ironisk distance til det overtroiske element i talmagien og salmerecitationen, men alligevel fascineres han af det, involveres delvist og ved udmærket, hvad det går ud på.

Endelig er der situationer, hvor Melchiors mentale orientering fremstår mere påvirket af den artefaktiske brug end den hermeneutiske. Det ses, når han kommer ind på salmernes placering. Her refererer han til dem i klaser og til sådan, som de står i *Siddur*, ikke i Bibelen. Han taler om Hallel-salmerne, Shir haMa'alot, Pasukey deZimrah og om, hvilke salmer der synges hvornår i synagogen. Transformationen af salmernes rækkefølge qua lydbilledet i den rituelle praksis dominerer over salmernes tekstlige placering i Bibelen.

I den hermeneutiske omgang med helligteksten er der et sideordnet forhold mellem Biblens tre dele i jødedommen, og det har der været siden tidlig rabbinsk tid. Melchior forklarer:

[D]en jødiske "treenighed" (lægger stor vægt på gåseøjnene) ... er jo altså de tre dele af Bibelen. På hebræisk er der ... ikke noget ord for "Bibelen", men det hedder TaNaKh, og det er Torah, Nevi'im og Ketuvim. Torah og Nevi'im havde man tilfredsstillet ved, at man læste af Torahen og læste et profetafsnit, og så kom faktisk midrashi'im [prædikanterne], som i meget høj grad tager deres udgangspunkt i en salmetekst. ... og ved deres udlægning nåede de frem til, at det var det samme, som stod i Mosebøgerne (MS 2).

Man anerkender altså ikke kun sideordningen mellem bøgerne, men efterstræber ligeledes at illustrere sideordningen i udlægningen, fordi etableringen af intern, hermeneutisk kohærens sandsynligvis føjer til sandhedsværdien af det, der siges.

Aktualisering af selve helligteksten er et påbud i jødedommen ud fra Neh 8,8. Helligteksten mister sin berettigelse, hvis den ikke kan appliceres, hvilket på en eller anden måde gør den hermeneutiske brug til et påbud. Melchior forbinder den institutionaliserede bordbøn på helligdage i form af Sl 126, jf. *Siddur*, s. 239, med Danmarks historie. Guds indgriben til fordel for Israels folk, som er salmens tema, indgår med Melchiors udsagn i et transitivt forhold til befrielsen, men også til en fællesskæbne med danske kristne:

[P]å helligdage siger vi ikke bordbøn uden først at synge den 126. salme, og det var i øvrigt den salme, som man prædikede over i de danske kirker den 6. maj i 1945 (MS 5).

Særligt tydelig er relationen mellem hellig tid og helligtekst. Til hver ugedag hører en salme. Til hver højtid ligeså. Melchior siger, mens han peger i *Siddur*:

Hanukkah har sin salme. Den 10. i tevet, som er en fastedag; de specielle sabbatter dér, den 7. adar som vi i legenden anser for at være Moses' fødsels- og dødsdag – her har vi leTefillah leMoshe, også en salme. Sådan har alle helligdagene en salme. Og på

de ti bodsdage, som vi er i i øjeblikket [dagen før Yom Kippur], altså i lørdags havde vi det, der hedder shabbat shuvah – det er sabbatten mellem Rosh haShanah og Yom Kippur – det har også sin særlige salme. ... Og vi har videreført det op til vores egen tid, hvilket du kan se af, at ... Yom ha Atsma'uth og Yom Yerushalayim har fået deres egne salmer (MS 7).

Salme 111 om, hvordan Jahve har udvalgt Israels folk, knyttes i *Siddur* sammen med Yom haAtsma'uth, Israels Uafhængighedsdag. Staten Israel er en sekulær stat, men med en beslutning om at recitere denne salme på Uafhængighedsdagen, typisk på historiske steder som Masada eller Holocaustmuseet på Herzl-bjerget opkaldt efter Theodor Herzl, Zionismens grundlægger, får statens oprettelse i 1948 i det mindste potentielt set religiøs betydning og salmebrugen politiske konsekvenser.

Endelig er der salmen til Yom Yerushalayim, som er Sl 122, en bøn om fred for Jerusalem. Salmen bruges på hermeneutisk vis, så dens tale om fred som centralt tema forsøges aktualiseret især på den dag hvert år.

Kun en mindre del af salmernes reception og transformation i jødedommen er blevet kommenteret her. Jeg håber imidlertid ved hjælp af min skelnen mellem artefaktisk og hermeneutisk at have illustreret, i hvor høj grad salmebrugerens egne og kulturelt overførte forestillinger (fordomme) om salmerne præger forståelsen og brugen af dem i jødedommen. Dog viser eksemplerne på det, som jeg betegner hermeneutisk brug, at man med Gadammers ord kan vælge at åbne op for en horisontsammensmeltning med tekstens ord ved at læse salmen i dens intrabibelske sammenhæng forud for en aktualisering af indholdet og ikke blot og udelukkende trække på éns egne forestillinger (fordomme) derom. Fordi den hermeneutiske tilgang imidlertid er en udpræget elitær, akademisk tilgang, vil jeg dog ikke undlade at understrege, at den artefaktiske brug dominerer over og påvirker den hermeneutiske brug, når reception anskues bredt og inkluderer almindelige, religiøse menneskers omgang med helligtekster. Spørgsmålet er, om det ikke også gælder i andre religioner end jødedommen, fordi det artefaktiske netop ikke begrænser mulighederne for at skabe transaktivitet – en transaktivitet, der tilbyder sig som et nyttigt begreb til at beskrive menneskets aktualiserende, meningsskabende aktivitet, som altså også synes at betinge reception og transformation af helligtekster.